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

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

3.2010

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

КИЇВ–2010

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний науковий редактор, д.і.н., проф., **Матвєєва Л.В.**

Айбабін О.І., д.і.н., ст.н.с.
Бондаренко І.П., д.ф.н., проф.
Бубенок О.Б., д.і.н., ст.н.с., *заст. гол. ред.*
Гаркавець О.М., д.ф.н., проф.
Зінько В.Н., д.і.н.
Івакін Г.Ю., д.і.н., чл.-к. НАНУ
Кіктенко В.О., к.і.н., ст.н.с.
Рибалкін В.С., д.ф.н., проф.
Смолій В.А., ак. НАНУ
Кочубей Ю.М., к.ф.н., ст.н.с.
Мавріна О.С., к.і.н., ст.н.с.
Онищенко О.С., ак. НАНУ
Отрощенко І.В., д.і.н., ст.н.с.
Рубель В.А., д.і.н., проф.
Радівілов Д.А., к.і.н., ст.н.с.
Тищенко К.М., д.ф.н., проф.
Хамрай О.О., к.ф.н., ст.н.с., *заст. гол. ред.*
Яценко Б.П., д.геогр.н., проф.
Сохань П.С., д.і.н., чл.-к. НАНУ
Черніков І.Ф., д.і.н., проф.

Відповідальний секретар журналу *Олександр Литвин*
Літературні редактори *Надія Овчарук, Олена Орос*
Коректор *Ярослава Нагірняк*
Комп'ютерний набір *Юлії Дудки*
Комп'ютерний дизайн та макетування *Ганни Чудутової*

Адреса редакції:
01001, Київ-1, вул. Грушевського, 4, к. 215
Телефони: головний редактор: (044) 278-76-52,
редакція: (044) 279-99-71
E-mail: ***Shidnyj.svit@gmail.com***

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, протокол №4 від 21.10.10

1-ша сторінка обкладинки: Іран, м. Шираз. Мавзолей Сейїда Алаедділна.
4-та сторінка обкладинки: Іран, м. Шираз. Музей Парс.

---

http://oriental-studies.org.ua/

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

ISSN 1608-0599

© Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ, 2010

ЗМІСТ

Історіографія та джерелознавство

Василюк О.Д. Листи В. Перетца до А. Кримського у фондах Інституту рукопису НБУВ 5
Кочубей Ю.М. Сходознавча праця професора С. Наріжного 10
Конончук О.М. Мініатюра «Мірадж Мухаммада» з Музею мистецтв ім. Б. та В. Ханенків у контексті шкіл іранської мініатюри XVI ст. 15
Романова О.О. Неопубліковані пам'ятники з фондів Одеського археологічного музею НАНУ 22
Руденко Н.М. Сходознавча спадщина Чернігівщини 28
Щербань Т.О. Візантійський відділ Історико-філологічного товариства при Імператорському Новоросійському університеті 33

Історія

Бубенок О.Б., Радівілов Д.А. Ранні хозари на півдні Східної Європи 45
Вертієнко Г.В. Зображення скіфської танатологічної міфологеми на сахнівській пластині 59
Садыг И. "Огуз Каган" – древняя история тюркских народов 74
Отрощенко І.В. "...Він живе цією ідеєю": панмонгольський вектор Х. Чойбалсана 81
Пилипчук Я.В. Зовнішньополітичні зв'язки східних кипчаків 92
Прохоров Д.А. Правові аспекти існування караїмських громад на Кримському півострові в XV–XVIII ст. 104
Рубель В.А. Партійне будівництво у південнокорейській державі Техан мінгук доби перших республік (1948–1961 рр.) 115
Тарасенко Н.А. Виньетка 17-й главы Книги Мертвых с котом, змеем и деревом-*ISD* в источниках XIX–XXI династий 130

Мови та літератури

Бушаков В.А. Топонімія округи сіл Біюк-Узеньбаш та Кучук-Узеньбаш (до питання про походження кримських урумів) 142
Дащенко Н.В. Проблемы атрибуции, хронологии и оценивания в китайской лирике: на примере шести ранних цы Ли Цинжао 160
Журавська Н.В. "Шукаю тінь жінки, що тіні не має" – інтимна лірика Сейфа Ар-Рахбі 173
Ісаєва Н.С. Функціональні та поетологічні особливості пейзажу в сучасній китайській жіночій прозі (на прикладі оповідання Чи Цзицзянь "Легкий вітерець у гаю") 179
Кшановський О.Ч. Перські терміни спорідненості в типологічному та ареальному висвітленні 185
Мусійчук В.А. Проблема передачі в'єтнамських власних назв українською мовою 192
Пирогов В.Л. Структурно-семантична кодифікація асиметричних паремій японської мови: типолого-перекладацький аспект 198
Тищенко К.М. Топоніми від основи Pers-/Pars- у Швеції 209
Шекера Я.В. Віддзеркалення даоського світогляду у творчості китайської поетеси доби Суи Лі Цінчжао (1084–1151) 217
Шевченко О.М. Внутрішня форма слова як допоміжний елемент у вивченні офіційно-ділової китайської мови 222

Рецензії

Черніков І.Ф. Повернутий із забуття 227
Отрощенко І.В. Рецензія на монографію: О.П. Машевський. Проблема Чорноморських проток у міжнародних відносинах (1870 р. – початок 1920-х рр.) 229
Summaries 231
Наші автори 248

TABLE OF CONTENTS

Historiography and Source Studies History

Vasylyuk O. Volodymyr Perets Letters to Agathangel Krymsky in Funds of Institute of Manuscript of the VNLU 5
Kochubej Yu. The Oriental Studies by Prof. S. Narizhny 10
Kononchuk O. Miniature "Muhammad's Ascension to the Heaven" from the Kyiv Bohdan and Varvara Fine Arts Museum in the Context of the Iranian Miniatures School of the 16 c. .. 15
Romanova O. Unpublished Monuments from Odessa Museum of Archeology of the National Academy of Sciences of Ukraine 22
Рудєнко N. Oriental Heritage of Chernigiv Region 28
Shcherban T. Byzantium Department of the Historical-Philological Association of the Emperor Novorosiysk University: History of the Foundation and Activity 33

History

Bubenok O., Radivilov D. Early Khazars in the South of Eastern Europe 45
Vertiyenko H. The Scythian Mythologem on the Sachnovka Plate 59
Sadig I. "Oghuz Khagan" – Ancient History of Turkic People 74
Otroshchenko I. "... He Lives This Idea": Choibalsan's Pan-Mongol Vector 81
Pylypchuk Y. Foreign Policy of Eastern Qipchaqs 92
Prokhorov D. The Legal Aspects of the Existance of the Karaite Communities in the Crimea from the Fifteenth to Eighteenth Century 104
Rubel V. The Party Construction in the South-Korean State *Daehan Minguk* in the Period of the First Republics (1948–1961) 115
Tarasenko M. The Cat, Serpent and *ISD*-tree BD 17 Vignette in the Sources of the 19th–21st Dynasty 130

Languages and Literatures

Bushakov V. Toponymy of the Region of the Villages of Büyük Özenbaş and Küçük Özenbaş (Concerning Origin of the Crimean Urums) 142
Dashchenko A. Problems of Attribution, Chronology and Appraisal in Chinese Lyric Poetry: Six Early Tz`u Written by Li Ch`ing-chao 160
Zhuravska N. "Looking for a Woman`s Shadow which doesn`t Exist" – Seif Ar-Rahbi`s Intimate Lyrics 173
Isaeva N. Functional and Poetical Peculiarities of the Landscape in Chinese Contemporary Feminist Prose 179
Kshanovsky O. Persian Kinship Words: Typological and Areal Approach 185
Musiichuk V. The Problem of Vietnamese Proper Names Translation into Ukrainian 192
Pirogov V. Structural-Semantic Codification of the Japanese Asymmetrical Paremial Units: Aspect of Typology and Translation 198
Tyshchenko K. Place Names with the Stem Pers-/ Pars- in Sweden 209
Shekeru Ya. The Reflection of Taoistic World-view in the Works of Song Poetess Li Qingzhao (1084–1151) 217
Shevchenko O. The Internal Form of the Word as the Auxiliary Element for Chinese Language Studying 222

Chronicles

Chernikov I. Returned from the oblivion 227
Otroshchenko I. Reviews to the monograph by O.P Mashevsky "Black sea straits problem in the international relations (1870 – the beginning of the 1920-s)" 229
Summaries 231
Our Authors 248

О.Д. Василюк

ЛИСТИ В. ПЕРЕТЦА ДО А. КРИМСЬКОГО У ФОНДАХ ІНСТИТУТУ РУКОПИСУ НБУВ

Цього року в Україні відзначається 140-річний ювілей Володимира Миколайовича Перетца. На жаль, в українській історіографії ще й досі відсутній його повний життєпис. Цю прогалину може заповнити його листування, що є цінним матеріалом для дослідження життя та творчої спадщини В.М. Перетца.

Володимир Миколайович Перетц (1870–1935) – історик літератури, мовознавець, дійсний член Петербурзької академії наук (з 1914 р.), академік Української академії наук (з 1919 р.). Своє життя він присвятив становленню українознавства.

Був одним із засновників вивчення української філології, опублікувавши відомі праці: „Новые данные для истории старинной украинской лирики", „Слово о полку Ігоревім", „Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв." та багато інших. У 1904 р. у Києві він заснував філологічний Семінарій, завдяки якому було сформовано авторитетну наукову школу, з якої впродовж семи років (1907–1914) вийшло близько 20 магістрів, серед яких – М. Гудзій, А. Лобода, С. Маслов, В. Ларін, О. Дорошкевич, Т. Сушицький, П. Филипович, М. Драй-Хмара, В. Адріанова, Є. Тимченко, О. Назаревський, І. Огієнко [Матвєєва 2008, *327*]. Як професор Київського університету Перетц обстоював право української молоді на навчання українською мовою. Він всіляко сприяв розвиткові української культури, публікував цікаві праці з української філології, історії українського театру. Був членом Археографічної комісії, дійсним членом Наукового товариства ім. Шевченка у Львові, першим головою філологічної секції Українського наукового товариства у Києві, редактором його „Записок". Як зазначав Д. Дорошенко, „Головною силою „Записок" був проф. Перетц... з школою своїх учнів" [Дорошенко 1996, *201*]. Володимир Миколайович брав активну участь у заснуванні Української академії наук, очолював Комісію давнього українського письменства УАН.

У 1914 р. він покинув українські терени, тому що після обрання дійсним членом Академії наук повернувся до Петрограда, де почав викладати історію давньої російської, української, білоруської літератур та фольклор на історико-філологічному факультеті Петроградського університету, Вищих жіночих курсах, Вищих педагогічних курсах Товариства експериментальної педагогіки. У 1917 р. Володимир Перетц був запрошений Самарським земством для участі у створенні педагогічного інституту (згодом – Самарського університету), де він організував історико-філологічний факультет і викладав там до травня 1921 р., коли вже остаточно повернувся до Петрограда [Щербань 1995, *73*].

До цього періоду належить його перший лист до Агатангела Юхимовича Кримського (1871–1942). 28 листів, 2 листівки та 1 телеграма за період з 1921-го до 1929 р. Володимира Перетца до Агатангела Кримського зберігаються у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського (далі – ІР НБУВ).

З листів дізнаємося, що навіть за межами України Володимир Миколайович не відійшов від українознавчої діяльності. 21 липня 1921 р. з Петрограда він повідомляє, що посилає невелику замітку, яка стосується життя старого Києва та документа царя Олексія Михайловича київським міщанам. Далі він пише, що сподівається на те, що коли-небудь Академія спроможеться друкувати свій часопис і ця замітка знайде собі місце. „А поки що –

нехай полежить у редакційному портфелі чи архіві – як доказ, що я ще живий і пам'ятаю свої обов'язки – працювати якомога більше в царині минулого України" [Епістолярна спадщина... 2005, *33*]. Додає, що має ще одну працю, яку пізніше скопіює і теж вишле в Україну.

У грудні 1921 року Володимир Миколайович створив і очолив Товариство прихильників української історії, письменства та мови. У листі до А. Кримського від 25 грудня 1921 р. він сповіщає: „Повідомляю Українську академію наук, що у Петрограді утворилося нове українське наукове „Товариство прихильників української історії, письменства та мови". Члени його – переважно дійсні члени та члени-кореспонденти Академії наук і професори Університету та інших вищих шкіл (академіки В.І. Вернадський, я, В.Л. Модзалевський, Б.І. Срезневський, Д.І. Абрамович, В.П. Адріанова, Сергій А. Адріанов, В.Ф. Боцяновський, О.П. Баранников, А.Я. Лященко), крім того – декілька молодих учених, що починають свою наукову діяльність під моїм керуванням. Сьогодні відбулося перше засідання, де були обрані члени президіума (я – головою, Аркадій Лященко – заєтупником голови, Іван Фетисів – писарем" [Епістолярна спадщина... 2005, *35–36*]. Далі він зазначає, що вже складено план роботи на 1922 рік та статут, які будуть передані до Києва з проф. О. Баранниковим, і повідомляє про бажання вступити в зносини з ВУАН, щоб створювати свої наукові праці в одному спільному напрямі з історично-філологічним відділом Академії. Перераховує можливі теми досліджень, просить надіслати нові наукові книжки, а також все, що „має ціну для студій" товариства. Й додає, що „було б бажаним, коли б Академія наук... спромоглася допомогти нам невеличким асигнуванням, потрібним для оплати технічної частини роботи". І в той же день пише ще одного листа, який надсилає вже поштою, „бо Баранников забрав усе так швидко". З листом він знову надсилає „невелику статейку", написану російською мовою ще в Самарі. Просить перекласти й надрукувати її в Україні. Й далі – що не зможе написати статтю для Української енциклопедії, на яку чекає А. Лобода, бо має свої єретичні погляди на перші століття існування української літератури і через те не може все, що лишилося від віків XI–XIV, визнати за продукт української творчості [Епістолярна спадщина... 2005, *37*].

На жаль, листів за наступні роки з цієї тематики не збереглося. Але зі звітів Всеукраїнської академії наук ми дізнаємося, що складова частина Історично-філологічного (Першого) відділу ВУАН – Товариство прихильників української історії, письменства і мови у 1922 році „з успіхом розвивало свою діяльність". І що за мету товариство поставило дослідити петербурзькі бібліотеки й архіви й використати всі, які там є, українські матеріали. І що ВУАН мала спромогу надати товариству матеріальну допомогу [Історія Академії... 1993, *335*]. А у 1923 році товариство дістало нову назву – Товариство дослідників української історії, письменства і мови – й складалося із 16 дійсних членів: проф. Д.І. Абрамовича, проф. В.П. Адріанової, проф. С.Д. Балухатого, проф. О.П. Баранникова, проф. В.Ф. Боцяновського, В.В. Данилова, К.О. Копержинського (який з листопада виконував обов'язки секретаря), А.Я. Лященка (заступника голови), М.М. Могилянського, акад. В.М. Перетца (голови), П.П. Потоцького, проф. П.К. Сімоні, І.І. Фетисова, проф. В.О. Щавинського, проф. С.О. Щеглової. Було також 3 члени-співробітники: Я.Д. Верховець, П.С. Косюра, С.І. Шкроб [Історія Академії... 1993, *384–385*].

Кілька листів присвячено передачі до Києва спадку проф. Василя Олександровича Щавинського (1868–1924) – мистецтвознавця, колекціонера, за фахом хіміка-технолога, дійсного члена Товариства дослідників української історії, письменства і мови. Він був автором понад 20 статей про технологію давньоруського живопису, образотворчих робіт Т.Г. Шевченка. З 1906 р. збирав колекцію картин голландських та фламандських майстрів, мав величезну бібліотеку про голландську школу живопису, рідкісні книги з українознавства. Все це він заповів передати до України. І акад. Перетц у листі від 2 січня 1925 р. дуже турбується з приводу цього: він пише, що було б добре призначити пенсію вдові Щавинського – Оксані Олексіївні, яка, виконуючи волю покійного, «позбавляє себе можливості продати ці скарби». Володимир Микола-

йович пресить організувати перевезення якнайскоріше, бо Ермітаж може „схотіти захопити колекцію" [Епістолярна спадщина... 2005, *114–115*]. Додає, що до Ленінграда збирається Анатолій Носов, який, на його думку, може швидко виконати це доручення, якщо йому видати охоронний мандат. Із листа від 15 лютого 1925 року дізнаємося, що 34 ящики колекції було відправлено до Києва, а також із Носовим – автопортрет Тараса Шевченка [Епістолярна спадщина... 2005, *123*]. А вже у листі від 6 грудня 1925 року він із сумом пише «що удова В. Щавинського не отримала пенсію і що інші вдови будуть обережніше поводитись з „жертвами"» [Епістолярна спадщина... 2005, *133*]. Зібрання благополучно дісталося Києва. А вже тут розгорілися пристрасті – де воно має бути. Нині колекція зберігається в Музеї мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків.

Про справу з пенсією вдови Щавинського В. Перетц згадує і в інших листах до А. Кримського, питає в нього поради, куди ще можна звернутися для позитивного вирішення проблеми [Епістолярна спадщина... 2005, *164*]. У цих же листах мова йде про передачу до Києва іншої великої колекції – Павла Платоновича Потоцького (1857–1938) – генерала царської армії, колекціонера, мистецтвознавця, дійсного члена Товариства дослідження української історії, письменства та мови, який 1925 р. теж виявив бажання передати свою величезну колекцію та бібліотеку в дарунок українському уряду. Але справа і тут рухалася повільно, і, як пише в листі від 6 грудня 1925 р. В. Перетц: „Потоцький від усіх клопотів зовсім розклеївся, слабує... уся ця неприємна історія, листування з Харковом можуть дуже швидко положити кінець його життя. І хто знає, що тоді буде з його спадщиною..." І додає в листі від 25 грудня 1925 р., що справа зі Щавинським і Потоцьким показала йому дуже ясно, що в Харкові хочуть більше брати, ніж давати. І що вся колекція П. Потоцького залишиться в Ленінграді. Як відомо, наступного 1926 р. П. Потоцький переїхав до Києва разом із колекцією, яка зберігалася на території Києво-Печерської лаври, а 1934 р. її було передано до Історичного музею, на жаль вже розділеною. А самого П. Потоцького, який був її зберігачем, було репресовано. Так що всі побоювання Володимира Перетца виправдалися.

Лист від 15 лютого 1925 р. було надіслано до Києва „терміновою поштою", бо в ньому йшлося про долю заарештованого академіка Костянтина Васильовича Харламповича (1870–1932), який чекав на заслання у в'язничній лікарні. Перетц додав копію листа дружини Харламповича, Віри Петрівни, з подробицями арешту і проханням передати цю інформацію та по можливості втрутитися й допомогти.

Переймався Володимир Миколайович і питаннями придбання в Ленінграді цінних книг та рукописів для Агатангела Юхимовича та Української академії наук, про що ми читаємо в багатьох листах. Зокрема, листування розповідає нам про купівлю двох східних рукописів – арабського коментаря перського поета Джамі на граматичний трактат al-Kāfija та збірки проповідей Келана Муфті-і Самарканді перською мовою. В. Перетц докладно пише, як він радився з академіком Г. Крачковським, як визначалася вартість рукописів (до речі, вони були придбані за 16 карбованців), як вони мають пересилатися до Києва [Епістолярна спадщина... 2005, *132, 136*]. А вже в листі від 22 грудня 1928 р. він пише про можливість купівлі ще двох поем – „Багарістон" Чембі та „Зюлейка-наме" Джамі. І знову була консультація академіка Крачковського, торги за ціну [Епістолярна спадщина... 2005, *192, 195*]. Володимир Миколайович так бажав, щоб ці рукописи опинилися саме в Києві, що навіть відбив телеграму Агатангелу Юхимовичу: „Рукописи уступают шестьдесят может перебить Азиатский музей отвечайте" [ІР НБУВ, *І 23986*]. Кримський відреагував блискавично, бо вже в листі від 14 січня 1929 р. Перетц пише: „Рукописи из Азиатского музея, куда они уже были направлены, – извлек, привезу их на днях" [Епістолярна спадщина... 2005, *195*]. Взагалі, з відповідей Перетца ми можемо припустити, що Кримський не завжди мав кошти на придбання рукописів, як не мала їх і Академія наук. І якщо була можливість, то Володимир Миколайович купував книги за свої гроші. Ось у листі від 8 листопада 1926 р. читаємо: „На днях на Ваше имя я вышлю нечто по части старых книг, купленных мною для Академии и приносимых ей в дар. Есть нечто для академика Липского –

по ботанике; для Кабинета имени Антоновича – по украиноведению и т.п." [Епістолярна спадщина... 2005, *150*].

І, звичайно, ці листи дають нам величезну кількість цінної інформації про життя Всеукраїнської академії наук у цей період. Судячи з них, Володимир Миколайович був не просто українським академіком, що жив за межами України, а українським академіком, що активно працював на українську науку. Як відомо, академіка Перетца було запрошено взяти участь у роботі Комісії для вироблення законопроекту про заснування Української академії наук [Щербань 1995, *73*]. На жаль, Володимир Миколайович не був особисто присутній на першому засіданні 9 липня 1918 р., але він передав до Києва свою записку „Головні риси статуту Української Академії наук", яку було роздано членам комісії та розглянуто вже на другому засіданні 12 липня. Свою записку він завершив словами: „...пора відкрити Українську Академію наук прийшла" [Історія Академії... 1993, *79–80*].

У листі від 16 січня 1926 р. висловлює найщирішу подяку за обрання Аркадія Якимовича Ляпенка (1871–1931) та Варвари Павлівни Адріанової-Перетц (1888–1972) членами-кореспондентами ВУАН і вважає, що „це доказ великої уваги та ласки Академії до нашого Товариства" [Епістолярна спадщина... 2005, *135*]. І справді, перебуваючи далеко від України, і він сам, і Товариство дослідників української історії, писемності та мови плідно працювали. Вони досліджували петроградські та московські архіви з метою виявлення та введення до наукового обігу матеріалів, що стосувалися історії, мови та літератури України. Діяльність товариства розвивалася у двох напрямках: 1) розробка індивідуальних досліджень; 2) підготовка рефератів і доповідей на спільних засіданнях. До Києва для публікації надсилалося багато статей, про що йшло жваве листування.

З 1922 р. В.М. Перетц займався дослідженням „Слова о полку Ігоревім". Наприкінці 1925 р. він починає обговорювати з Кримським можливість видання своєї монографії в Україні. У наступних листах обговорюються деталі перекладу, коректури, заміни сторінок, інші технічні проблеми. Нарешті 1926 р. українською мовою видається „Слово о полку Ігоревім. Пам'ятка феодальної України-Руси XII віку". Тогочасні рецензенти відзначали важливість книги з погляду науковості і повноти змісту [Матвєєва 2008, *331*]. Однак у листі від 23 жовтня 1926 р. читаємо: „Когда я вернулся в Петроград, то в первом же заседании Отделения русского языка и словесности на меня – вместо поздравления – накинулись мокрым рядном сочлены за то, что я... напечатал "Слово" по-украински... Мне выразили претензию, что я уклоняюсь от публикации работ в Российской академии... Они злы на то... что я "не дождался", пока Академия смилостивится и напечатает мною книгу, а пошел своей дорогой – более естественной и приятной" [Епістолярна спадщина... 2005, *147*].

Але ці гіркі слова не затьмарюють радості від обрання штатним академіком (незважаючи на заперечення та протидію М. Грушевського), яку В. Перетц висловлює в цьому ж листі. І вже 8 листопада 1926 р. він пише: „Сегодня я получил из Киева жалованье штатного академика за половину октября и вижу, что мое перемещение в штат, о котором Вы писали, совершилось самым реальным образом" [Епістолярна спадщина... 2005, *149*]. Володимир Миколайович бажав брати участь в усіх справах Академії. Водночас хвилювався, щоб його завчасно повідомляли про необхідність бути присутнім на засіданнях загальних зборів чи Першого відділу. Він навіть до листа вклав листівку зі своєю адресою і таким текстом: „Следует приехать в Киев в Заседание Общего Собрания *(місце для дати)* – Заседание I Отделения *(місце для дати)*" [ІР НБУВ, *I 24005*]. Просив надсилати йому такі повідомлення за два тижні до події, щоб мати час отримати дозвіл на від'їзд.

У цей же час Володимир Миколайович звернувся до Історично-філологічного відділу ВУАН з доповідною запискою про заснування Комісії давнього українського письменства. Він писав, що давньоукраїнське письменство охоплює словесний матеріал майже восьми століть і його пам'ятки „відбивають на собі весь хід культури й художнього розвитку українського народу" [Матвєєва 2008, *332*]. Комісія об'єднувала фахівців із Києва, Ленінграда, Москви. Серед них – О. Назаревський, С. Маслов, П. Попов, В. Адріанова, Г. Нікольська,

М. Гудзій. У виданнях комісії, які редагував В. Перетц, було вміщено дослідження і тексти пам'яток з XI до XVIII ст. – літописи, твори І. Некрашевича, легенда про Бориса і Гліба, українські тексти „Олександрії". Про все це згадується в листуванні. Він пише Агатангелу Юхимовичу про роботу над випусками „Исследований материалов по истории старинной украинской литературы XV–XVIII вв.".

В інших листах В. Перетц запрошує А. Кримського подати статтю до ювілейного збірника до 70-річчя Олексія Івановича Соболевського (1856–1929), який свого часу сприяв виникненню інтересу у молодого Володимира до історії української мови [Матвєєва 2008, *321*]. Він пише А. Кримському, що, хоча останній багато полемізував з О. Соболевським, не можна не визнати, що його праці – „исходный пункт для истории украинского языка" [Епістолярна спадщина... 2005, *152*].

Розглядається в листах до А. Кримського й ситуація, що склалася з професором Дмитром Івановичем Абрамовичем, який жив у Ніжині і був учнем Володимира Миколайовича. Перетц запросив його стати штатним співробітником Комісії давньої української писемності для підготовки нового видання Печерського патерика. Почувши це, М. Грушевський, з яким Абрамович вже співпрацював у Комісії старої України над джерелами Четьї мінеї Дмитра Ростовського, не тільки звільнив його зі своєї комісії, а й почав перешкоджати роботі в комісії Перетца. Володимира Миколайовича це дуже обурило, й він просить у Кримського допомогти Абрамовичу [Епістолярна спадщина... 2005, *190–194*].

Обговорювали вони й справи в Російській академії наук, події в Росії та Україні. Зокрема, Володимир Миколайович скаржився на труднощі з публікацією статей у наукових журналах, оскільки вони невеликі за обсягом, а додаткове фінансування ніяк не дадуть, розповідав про вибори до РАН, інтриги з цим пов'язані, хвилювався за не завжди приязне ставлення в РАН до його співпраці з ВУАН тощо.

Збереглися й листи Перетца до Кримського особистого характеру. Так, у листі від 12 червня 1923 р. з Петрограда Володимир Миколайович просить Агатангела Юхимовича знайти для нього та дружини місця у Святошинському санаторії для скорішого одужання [Епістолярна спадщина... 2005, *54*]. А в листі від 10 квітня 1924 р. скаржиться на холод у київському академічному помешканні, відсутність води та опалення і хвороби через це, запрошує Кримського у гості [Епістолярна спадщина... 2005, *91*]. 3 травня 1926 р. також запрошує Агатангела Юхимовича на чай з приводу виходу своєї книги [Епістолярна спадщина... 2005, *140*]. І таке інше. У багатьох листах він передає вітання Кримському від своєї дружини Варвари Павлівни Адріанової-Перетц.

Ці листи дають багатий фактичний матеріал, наповнений подробицями із життя та наукової роботи академіків Володимира Миколайовича Перетца та Агатангела Юхимовича Кримського. А головне, що вони зберігають тепло приязні цих двох поважних діячів української науки.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. Ф. І, *спр. 2386–24016*

Дорошенко Д.І. **Огляд української історіографії.** Державна школа: Історія. Політологія. Право. Київ, *1996*.

Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941 рр.). Т. 2 (1918–1941 рр.). Київ, *2005*.

Історія Академії наук України (1918–1923). Документи і матеріали. Київ, *1993*.

Матвєєва Леся. Доля видатного славіста-українознавця Володимира Перетца // **Нариси з історії сходознавства**. Київ, *2008*.

Щербань Т. Видатний внесок у становлення української науки. До 125-річчя від дня народження академіка В.М. Перетца // **Вісник Національної академії наук України**. *1995*. № 1–2.

Ю.М. Кочубей

СХОДОЗНАВЧА ПРАЦЯ ПРОФЕСОРА С. НАРІЖНОГО

Як ми вже не раз вказували, в роки радянської влади українська наука в еміграції відігравала компенсаторну роль, зосереджуючи свої зусилля на дослідженні проблематики тих наук, які в Україні знищувалися або перебували в занедбаному стані. Цьому служили науково-навчальні інституції, створені українськими емігрантами на Заході завдяки допомозі окремих меценатів і широкого загалу трудівників-емігрантів. Серед них назвемо УВУ в Празі, який після війни через зрозумілі обставини передислокувався до Мюнхена, Високий український педагогічний інститут ім. М. Драгоманова (Прага) та Українську господарську академію (Подєбради), УКУ в Римі, Український дослідний інститут в Торонто, і найбільше досягнення – заснування трьох академічних кафедр при Гарвардському університеті у США: української історії, літератури і мовознавства, а потім і Гарвардського інституту українських студій, який успішно діє і нині.

У ці бездержавні роки в галузі гуманітаристики українська еміграція дала науці ряд видатних, визнаних у світі, вчених, таких як орієнталіст О. Пріцак (1919–2006), візантинознавець І. Шевченко (1922–2009), філософ, славіст Д. Чижевський (1894–1977), мовознавець Ю. Шевельов (1908–2002), спадщину яких ми поступово засвоюємо. У той же час було багато менш відомих, але разом з тим яскравих особистостей – подвижників на ниві української емігрантської науки.

Ми хотіли б зупинитися на постаті вченого і громадського діяча діаспори професора Симона Петровича Наріжного, життя якого пов'язане з Прагою. Народився він 31 січня 1898 р. в с. Сокілка Кобеляцького повіту на Полтавщині, помер 23 липня 1983 р. в австралійському місті Сіднеї, де й похований[1]. Після закінчення середньої комерційної школи в Кобеляках у роки громадянської війни навчався (заочно) на історичному відділі Полтавського історично-філологічного факультету місцевого університету, що мав би ближчим часом відкритися, але цього не сталося. Як знаємо, потім були створені ІНО. Вже в юному віці він дописував до різних українських газет, що видавало в ньому непересічну особистість[2].

Побоюючись переслідувань з боку совєтської влади, у жовтні 1922 року емігрує із сім'єю до Чехословаччини, де вже перебував його старший брат. І вже в "зимовому семестрі в 1922–1923 академічному році стає дійсним слухачем філософічного факультету Українського Вільного університету у Празі. Паралельно 16 листопада 1922 р. він – студент філософічного факультету Карлового університету у Празі"[3]. Серед викладачів УВУ бачимо видатних фахівців, які могли б прикрасити будь-який вищий навчальний заклад у будь-якій країні, але були змушені емігрувати з України і шукати притулку за кордоном. Це такі вчені, як проф. Д. Дорошенко, проф. В. Біднов, Дмитро Антонович, Олександр Колесса, Федір Щербина, Степан Рудницький, Степан Смаль-Стоцький та ін. У Карловому університеті читали курси такі фахівці, як Любомир Нідерле, Ярослав Бідл, Войтех Хитіл і світової слави орієнталіст Бедржих Грозні (1879–1952). Тож Симон Наріжний мав можливість здобути справді європейську освіту найвищого рівня.

У 1927 році він захистив докторську дисертацію з історії України "Гетьманування Виговського, Хмельниченка та Тетері". Одночасно доводилося працювати в чеському університеті асистентом і викладачем у Високому педагогічному інституті ім. М. Драгоманова (1928–1932). З 1933 р. він – доцент УВУ, а в 1938 р. став професором "історії Східної Європи з особливим узглядненням історії України"[4]. Одночасно підготував і опублікував у різних виданнях цілу низку праць з історії України взагалі і особливо з історії української науки й освіти. Капітальною працею є його книга "Українська еміграція", яка нещодавно у повному обсязі видана в Україні.

Колеги цінували його, і з 1929 р. він був секретарем Українського історично-філологічного товариства. Зі створенням у Празі Музею історії визвольної боротьби України з 1930 р. постійно працює у ньому і був його останнім директором. Як пише дослідниця Лариса Яковлєва: "С. Наріжний віддав цьому музею всі сили, душу, розум, щоб сприяти роботі цієї установи"[5]. Під час Другої світової війни йому вдалося врятувати музей від загибелі в результаті бомбардувань Праги і від знищення руками радянських органів після закінчення воєнних дій, для чого довелося писати листа самому Й. Сталіну. Потім "патріоти" поставили це йому на карб. Після лютневого перевороту 1948 р. в Чехословаччині музей закрили, а Наріжного депортували, і він виїхав до Австралії, де й скінчив свої дні[6].

Працюючи як викладач історичних дисциплін в УВУ, С. Наріжний, безперечно, відчував брак необхідних підручників і посібників українською мовою. За таких умов він написав і видав своїм коштом книгу "Нариси з історії Середнєвічча. Мусульманський світ" (Прага, 1931, на мімеографі, обсягом 155 сторінок), за якою могли б з'явитися інші "нариси". Книга є систематичним викладом історії арабського світу, починаючи від античної епохи і до "занепаду мусульманської держави в Европі", на основі традиційної хронології за династіями. Розділений матеріал на дев'ять розділів у логічній послідовності.

Відкривається книга "Бібліографічним оглядом", у якому цілком задовільно висвітлює стан вивчення арабського Середньовіччя на Сході і на Заході. Автор починає зі згадки зводу ан-Надіма, подає біографію Пророка Ібн Ісхака-Ібн Гашіма, пише про спроби створення систематичних історичних творів, про хроністів, що з'явилися в арабів дуже рано. Справедливо високо оцінює "Історію пророків і царів" Табарі (X ст.): "Його літопис можна вважати взірцем тогочасної наукової праці. Властивістю Табарі, як історика, є старання якнайбільшої повноти матеріалу і якнайточнішої передачі джерел. Сам автор ніде не виявляє свого відношення до описуємих подій"[7]. Далі автор викладає історію видання (в тому числі скорочених варіантів) багатотомної праці Табарі на Сході і на Заході в перекладі різними мовами. Уже з цього студенти могли зрозуміти значення і важливість такого джерела, як "Історія пророків і царів".

Цілком слушно С. Наріжний вказує, що "Арабська історична література своїм розвитком дуже тісно зв'язана з наукою географічною. Праці арабських географів правили одночасно визначним джерелом і для історичних дослідів"[8]. Спеціально зупиняється на творах "арабського Геродота" -- Мас'уді, "який був одночасно істориком і географом"[9]. Серед "істориків-урядовців", за його визначенням, називає Ібн Міскавейха та Гіляля ас-Сабі. Центром арабської історіографії в класичний період він цілком закономірно називає Багдад, а з настанням періоду поступового занепаду халіфату важливе місце почала займати "провінційна" історіографія, зокрема вчений зупиняється на постатях Ібн аль-Асира з Мосула, представників Сирії Ібн-Халлікана та Абу ль-Фіду, єгиптянина Макрізі. Щодо істориків мусульманського Заходу (Магрибу), то він називає аль-Ідрісі, аль-Маккарі, Ібн аль-Хатиба та Ібн Хальдуна. Але, як здається, про "Мукаддіму" Ібн Хальдуна він не знав, хоча й відзначає його видані у Франції історичні праці, присвячені Північній Африці.

Не зовсім компліментарно він пише про європейську історіографію, яка, на його думку, мало займалася середньовічним мусульманським світом. "Сталося так, – пише він, – у наслідок того, що в цей час увага вчених була однобічно захоплена клясичною старовиною; відношення ж до Сходу та його релігій – а в тім і до ісламу – було негативним"[10]. З європейських істориків, котрі зачіпали питання Сходу, згадує він У. Мюра, Е. Гіббона, Г. Вейля, А. Шпренгера та ін. Особливо виділяє працю А. Кремера "Історія панівних ідей Ісламу" (1868) та працю з питань мусульманської культури "Історія культури Сходу під владою халіфів" (1875–77), яка, на його погляд, "відзначається повнотою матеріялу і ріжностороннім освітленням"[11]. Звертає він увагу читачів і на книги видатних істориків-ісламознавців Р. Дозі, І. Гольдціера, К. Снук-Хюрґроньє. Симон Петрович досить інформативно говорить про публікацію на Заході джерел з історії мусульманського світу, про такі поважні

професійні видання, як "Енциклопедія ісламу", "Кембриджська історія Середньовіччя", "Іслам на Сході і Заході" (1887) Августа Мюллера.

З російських сходознавців високо оцінює праці В.В. Бартольда. Щодо інших російських авторів робить таке зауваження: "В багатьох російських працях по історії іслама виявилася релігійна пристрастність християнських авторів супроти мусульман, у наслідок чого ці праці багато тратять на своїй науковости"[12].

Що ж стосується українського сходознавства, то дозволю собі навести повністю два присвячені йому уступи: «З українських авторів найвидатніше місце належить Агатангелу Кримському, одному з найліпших орієнталістів кол. Росії. Його праці з історії Сходу і східніх літератур та мови численні, рахуються сотнями назв й самі властиво можуть скласти цілу бібліотеку. Бібліографічний покажчик друкованих писань А. Кримського уміщено в Записках Історично-Філологічного Відділення Української Академії Наук, кн. І (Київ, 1919) ст. XXXVI – LXVII. З праць цього автора найважливішою для історії мусульманства можна уважати "Источники для истории Мухаммеда и литература о нем", що вийшла в Москві 1906 р. й лишилася незакінченою. З більших праць по цьому предмету можна назвати його "Историю Мусульманства" (Москва, 1904 р.) й "Историю Арабов и арабской литературы" (Москва, 1911–1914)»[13].

«З численних праць Кримського по історії мусульманського світу, які майже всі писані російською мовою, по українському перекладена лише одна, та й та меншої наукової вартости: "Мусульманство і його будучність", що вийшла у виданні "Літературно-Наукової Бібліотеки" у Львові 1904 р. Праці інших авторів у вкраїнській мові, як, напр., Коваленка Гр. "Арабські землі й магометова віра" (Вид. "Сіяч", Черкаси, 1918 р., ст. 48), носять виразно популярізаційний характер, та вони зрештою й нечисленні»[14].

Наступним у книзі йде розділ загального плану "Арабія й араби до Могамеда", у якому наведено дані про географічне розташування батьківщини арабів – Аравії, кліматичні умови, фауну і флору, населення, домусульманські вірування (в тому числі мекканський культ Кааби), характерні риси кочового способу життя. Звичайно, знання про походження арабів, їхню стародавню історію (Мінейське й Сабейське царства на Півдні, Хірська і Гасанідська держави на Півночі) у наш час у зв'язку з новішими відкриттями археологів набагато ширші і значно детальніші, тому його текст, природно, потребує доповнень і уточнень.

Четвертий розділ присвячений особі Пророка Мухаммеда. У ньому переповідається його біографія на основі твору Ібн Гашіма, дуже розцвічена різного роду апокрифами й просто легендами, тому читається легко і з цікавістю. Симон Наріжний цілком справедливо вказує, що Мухаммед був сином свого часу і свого народу, але разом з тим ставить питання про секрет його впливу[15]. Автор вважає, що до такого надзвичайного впливу на маси, який мав Пророк арабів, спричинилися ораторські здібності, переконаність у своїй місії нести людям нові ідеї, відмова бути чудотворцем. Ще одну рису, дуже актуальну і в наші часи, С. Наріжний відзначив так: "Будучи найвищим авторитетом, устами якого проповідує сам Бог, Могамед все ж щодня радився в ріжних справах з своїми ближчими помішниками"[16].

Чимало місця, і цілком виправдано, в книзі займає розділ "Іслам". У достатньо простих виразах автор викладає догматику ісламу: вчення про Бога, про ангелів, пророків, Суд Божий, про "стовпи віри", атрибути Аллаха, релігійні обов'язки мусульман (піст у місяць Рамадан, молитви, закят, хадж і т.д.). Для кращого розуміння читачами/студентами основ ісламу він час від часу робить порівняння релігії Мухаммеда з іудаїзмом і християнством. Детально зупиняється на висвітленні питання, яке й досі викликає великий інтерес, а саме становище жінки в мусульманському суспільстві. С. Наріжний в дусі сучасних підходів ісламознавців хоч і визнає, що життя арабської жінки, порівнюючи з доісламськими часами, поліпшилося, але в цілому негативно оцінює становище жінки в ісламському суспільстві. На закінчення розділу він робить деякі цілком слушні, на нашу думку, узагальнення. Так, він зазначає: "Оцінюючи іслам як релігію, треба мати на увазі попереднє арабське поганство, старий арабський світогляд і звичаї. Під цим

зглядом наука Могамеда була безперечно поступовою"[17]. Тобто, говорячи сучасною мовою, "прогресивною". Причому ці свої слова він переконливо аргументує.

Особливо С. Наріжний відзначає роль ісламу в історії арабів, коли вони на своєму півострові були оточені ворожими силами, перебували під ідеологічним тиском іудеїв і християн, які намагалися поширити свої віровчення. "У відповідь на ці старання й боротьбу чужинців, – пише автор книги, – як реакцію арабський геній витворив іслам. Іслам допоміг арабам спочатку здійснити внутрішнє об'єднання, а потім і поширити свій вплив на цілий світ. Тільки завдяки ісламу стало можливим поширення арабської держави (халіфату) на три частини світу – Азію, Африку й Европу"[18].

Розділ п'ятий називається "Перші наступники Могамеда (Ортодоксальні халіфи)". У ньому автор детально розглядає проблему влади в халіфаті після смерті Мухаммеда, а потім подає виклад основних подій та завойовницьких походів, що мали місце в мусульманській уммі за правління, почергово, чотирьох "праведних халіфів", яких автор називає не зовсім точно "ортодоксальними", описує особливості кожного з них, їхній внесок у розбудову ісламської держави та в розвиток віровчення. На жаль, не чітко пояснює він питання виникненням шиїзму.

Далі згідно із загальноприйнятою хронологією йде розділ "Омейяди". Йдеться в ньому про створення нової держави зі столицею в Дамаску і про "діяння" кожного з халіфів династії, насамперед про війни із сусідніми державами та швидке поширення у світі ісламу і разом з тим про початки внутрішньої політичної й релігійної нестабільності в халіфаті, яка врешті-решт привела до жорстокої ліквідації омейядської династії і приходу до влади Аббасидів, яким і присвячено наступний розділ.

Побудовано цей розділ за тим же принципом, що й попередні, тобто дається коротка історія правління кожного халіфа. Текст написаний в необтяженому теоретичними міркуваннями стилі, тому читається майже як белетристика. Хоча автор не забуває сказати і про зв'язки Гаруна ар-Рашида з Шарлеманем і Китаєм[19], і про релігійні течії, і про виникнення чотирьох мазхабів, і про вплив на халіфат "тюркського фактора". Показує, як накопичення протиріч, наростання сепаратистських тенденцій призвели до падіння династії Аббасидів, а затим і цілого халіфату. Тобто демонструється цілком сучасне прочитання історії останнього Арабського халіфату.

У цьому розділі автор присвятив багато місця питанням організації державного життя, фінансової служби, управління провінціями, організації армії, судівництва та ін.

Особливо слід відзначити увагу автора, і не тільки в цьому розділі, а й в усій книзі взагалі, до питань економічної історії: торгівлі, в тому числі міжнародної, караванної й морської, характеристики окремих регіонів, зокрема щодо сільськогосподарського виробництва.

Історія мусульманської присутності в Європі висвітлена в розділі "Мусульманська держава в Европі". Автор описує завоювання арабами Піренейського півострова, їхнє панування в Сицилії та на Півдні Італії. Велику увагу в цьому розділі приділено питанням релігії та еволюції взаємовідносин мусульман з іудеями та християнами. Далі за відомою схемою розповідається про кожного з емірів (потім халіфів), що правили в Кордові. Багато похвали дістав Абдаррахман III (912–962), при якому вона процвітала і стала важливим європейським культурним центром. Закінчує С. Наріжний свій виклад правлінням в Іспанії останнього Омейяда. Після цього мусульманська присутність у Європі ще тривала багато часу, але то були століття постійних воєн на Півночі країни і навал кочовиків з Магрибу.

Змістовним і цікавим є останній розділ (дев'ятий), що має назву "Арабська культура". Розділ розпочинається твердженням, яке має і сьогодні політичне значення, бо підриває міф про насильницький характер ісламської держави: "Могутність і світове значення халіфату основувалися не лише на його військовій силі, а ще може в більшій мірі – на господарській праці його населення та на його культурній ролі. ...Арабська культура протягом п'яти століть стояла на чолі світового культурного життя"[20]. Він наголошує також на відомій тезі про роль мусульман у передачі знань стародавніх народів до Європи, підкреслює значення арабської мови у розвитку культури, не обходить питання про чужоземні впливи.

Мабуть, зайве говорити, що С. Наріжний, виявляючи широку ерудицію, обґрунтовує свої тези великою кількістю прикладів з різних галузей: організації науки і шкільництва, розповсюдження книг. Наводить імена великих мусульманських вчених: географів, медиків (у тому числі Авіценни), математиків, досить широко показує досягнення мусульманських філософів, зі Сходу і з Заходу, бо він ніколи не випускає з поля зору Магриб. Уступи, в яких йдеться про поезію і мову, не зовсім переконливі: видно, що для автора ця сфера менш відома. Щодо музики, малярства й архітектури він у своєму тексті йде за відомими тезами, якими сходознавці користуються й понині.

Друга частина розділу присвячена "матеріальній культурі". Тут йдеться про розвиток хліборобства, садівництва, вирощування технічних культур (пальма, кава, конопля і мак, індиго та ін.). Багато пише про розвиток торгівлі і зачатки традиційної промисловості, яка й досі існує. Завершується розділ згадкою про вплив арабської культури на Європу.

Недоліком книжки, на наш погляд, є відсутність підрядкових посилань. Крім того, треба зазначити, що зміст її не зовсім відповідає назві: у ній автор пише в основному про "арабський світ", а назва книги – "Мусульманський світ", а ці поняття не тотожні. Мабуть, треба було, хоча б шляхом редагування, уточнити і прояснити позицію автора у цьому питанні. Викликає захоплення текст "Змісту" книги: це – не простий перелік тем, а короткий конспект змісту розділу, який дає повне уявлення, про що йдеться в тексті. Особливо такий "Зміст" може бути корисним для тих, хто хотів би швидко освіжити в пам'яті певну тему.

Книжка Симона Наріжного, звичайно, епізод з історії нашого сходознавства, але він яскраво підтверджує ту тезу, що українська культура завжди прагнула до повноти, за будь-яких умов[21].

---

[1] Мушинка, Микола. Симон Наріжний і Музей визвольної боротьби України в Празі // Повернення культурного надбання України: проблеми, завдання, перспективи. – Вип. 12. – Матеріали науково-практичної конференції "Симон Наріжний та українська еміграція 20–30-х рр. XX ст. у Празі", Полтава, 1998. – Київ, 1999.

[2] Там само. – С. 37.

[3] Яковлєва, Лариса. Симон Наріжний – історична постать української еміграції (за документами ЦДАВО України) // Повернення культурного надбання України: проблеми, завдання, перспективи. – Вип. 12. – Матеріали науково-практичної конференції "Симон Наріжний та українська еміграція 20–30-х рр. XX ст. у Празі", Полтава, 1998. – Київ, 1999. – С. 90.

[4] Мушинка, Микола... – С. 38.

[5] Яковлєва, Лариса... – С. 93.

[6] Енциклопедія українознавства. Словникова частина. – Т. 5. – Париж – Нью-Йорк, 1966; Encyclopedia of Ukraine. – Vol. 3. – Toronto, 1993; Наріжний, Симон. Українська еміграція. – Львів – Кент – Острог, 2008.

[7] Наріжний, Симон. Мусульманський світ / Нариси з історії Середнєвіччя. – Прага, 1931. – Накладом автора. – С. 4.

[8] Там само. – С. 5–6.

[9] Там само. – С. 6.

[10] Там само. – С. 9.

[11] Там само. – С. 12.

[12] Там само. – С. 15.

[13] Там само.

[14] Там само. – С. 16.

[15] Там само. – С. 46–47.

[16] Там само. – С. 46.

[17] Там само. – С. 64.

[18] Там само.

[19] Там само. – С. 97.

[20] Там само. – С. 127.

[21] Див.: Дзюба І.М. Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність? // З криниці літ. – Том другий. – Київ: Обереги, Гелікон, 2001. – С. 578–594.

О.М. Конончук

МІНІАТЮРА "МІРАДЖ МУХАММАДА" З МУЗЕЮ МИСТЕЦТВ ІМЕНІ БОГДАНА ТА ВАРВАРИ ХАНЕНКІВ У КОНТЕКСТІ ШКІЛ ІРАНСЬКОЇ МІНІАТЮРИ XVI ст.

Однією з важливих умов успішного розвитку будь-якої держави є вільний розвиток у ній науки, представленої численними гілками наукових знань, адже як у природі найжиттєздатнішою є найбагатша екосистема, так і в суспільному житті найбільший життєвий потенціал має суспільний організм, багатий та різноманітний за своїм «видовим складом». Відтак наявність і розвиток окремих галузей та підгалузей науки становить питання державної ваги, позаяк разом з іншими факторами якраз і забезпечує те «видове» розмаїття, багатство інтелектуальної, духовної культури нації, а отже, за великим рахунком, виступає одним із гарантів існування цієї нації взагалі.

Однією з важливих наукових галузей, якою наразі може похвалитися далеко не кожна держава, є орієнтальне мистецтвознавство – наука, що лежить на перетині мистецтвознавства та сходознавства. Як відомо, за радянських часів у рамках політики провінціалізації ряду республік в Україні, зокрема, було знищено і сходознавство, й орієнтальне мистецтвознавство. Починаючи з 90-х років XX ст., відродилося і розвивається українське сходознавство і поступово формується й ідея відродження і власної школи орієнтального мистецтвознавства, яка вперше з'явилася на наших теренах у 20–30-х рр. XX ст. і була представлена так званою школою «Шміта – Зуммера – Гордєєва» [Кочубей, Циганкова 2005, *29*]. Як зазначає Ю.М. Кочубей у дослідженні, присвяченому цій школі, «доля "орієнталістів"» була нещаслива: всі вони так чи інакше стали жертвами репресій. З тотальним розгромом українського сходознавства на початку 30-х рр. припинила існування й група молодих науковців, що спеціалізувалася у дослідженні східного мистецтва» [Кочубей, Циганкова 2005, *29*].

Водночас очевидною є важливість орієнтального мистецтвознавства для української науки не лише з огляду цінності цієї галузі взагалі, а й зважаючи на таку велику й фактично недосліджену наукову проблему, як вплив східного мистецтва на українське. Свого часу академік Омелян Пріцак зазначав, що «без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України» [Без сходознавства... 1993, *5*]. Зрозуміло, що дослідження рецепції українським мистецтвом східного має базуватися на докладному вивченні як першого, так і другого.

Це щодо проблем загального характеру. На місцевому ж рівні нині в Україні особливо актуальними є питання атрибуції експонатів східного мистецтва, які перебувають у вітчизняних зібраннях, зокрема у Східній колекції Музею мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків, Музеї східних культур у Золочівському замку на Львівщині, інших музеях та приватних збірках. Численні проблеми з атрибуцією цих експонатів, безумовно, пов'язані з відсутністю в Україні школи орієнтального мистецтвознавства, відсутністю оригінальних історій мистецтва країн Близького, Середнього та Далекого Сходу. Зокрема, як відомо, в Україні досі немає писаної вітчизняними фахівцями історії мистецтва ісламу, хоча над написанням її натхненно працював Всеволод Михайлович Зуммер (1885–1970), який, будучи у 1920-х – на початку 1930-х рр. єдиним в Україні фахівцем з мистецтва ісламу, прагнув створити відповідну школу та заохочував своїх учнів до роботи в цій царині. Але тоталітарні умови, за яких жив учений, та багаторічне ув'язнення не дозволили йому реалізувати задумане.

За наявних же нині умов маємо віддати належне відданим своїй справі праців-

никам музеїв, які здійснюють самостійні пошуки, прагнучи встановити місце, час створення експонатів колекцій, визначити художню школу, назвати ім'я автора. Очевидно, що наявність спеціалістів, а в перспективі й відродження школи вітчизняного орієнтального мистецтвознавства значно допомогли б і у вирішенні проблем з атрибуцією.

Серед багатьох екзотичних, як на європейця, експонатів східного відділу Музею мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків є чимало загадкових не лише для цікавого глядача, а й для фахівців. Той, хто завітає до зали мусульманського мистецтва музею й погляне на виставлені в експозиції мініатюри, матиме добру нагоду скласти уявлення про живописну традицію арабо-месопотамської школи XII–XIII століть, мешхедської школи другої половини XVI ст., ісфаганської школи кінця XVI – початку XVII ст. Але перед глядачем постане ряд питань, щойно він наблизиться до мініатюр, місце та час створення яких ще не встановлені або якщо і встановлені, то досить приблизно. До таких творів і належить «Мірадж (Вознесіння) Мухаммада» роботи невідомого іранського майстра XVI ст.

Відповіді на пов'язані з цією та іншими мініатюрами запитання не лише б задовольнили цікавість небайдужого глядача чи професійний інтерес мистецтвознавця, а й допомогли б спрямувати дослідників у пошуку першоджерел – рукописів, з яких походять розрізнені аркуші колекції. Спадає на думку, що чи не найімовірнішим є виявлення аркушів, споріднених саме з ханенківським «Міраджем Мухаммада», адже цією мініатюрою, вочевидь, розпочинався невідомий наразі манускрипт, а отже, можна припустити, вона задавала стильового камертона решті ілюстрацій.

Безумовно, ханенківський «Мірадж» уже бачили спеціалісти, які й визначили мініатюру як іранську, та вони називали різні школи й різний час її написання в межах XVI – початку XVII ст.

Як засвідчують дані інвентарної картки, твір відносили:

– до мініатюр Персії кінця XVI – початку XVII ст. (В. Крачковська, 1926),

– до мініатюр Персії кінця XVI ст. (М.І. В'язьмітіна, 1930),

– до гератської школи XVI ст. (Л.Т. Гюзальян, 1953),

– до ширазької школи останньої чверті XVI ст. (А.А. Іванов, 1966),

– до тебризької школи кінця XVI ст. (закреслений напис у картці).

На нинішньому етапі до вивчення мініатюри докладають зусиль завідуюча відділом східного мистецтва музею Г.І. Біленко та науковий співробітник музею Г.Б. Рудик.

Попри численні загадки ханенківського «Вознесіння», є в ньому й очевидна стала, а саме його сюжет. Сімнадцята сура Корану, що називається «аль-Ісра'» («Переніс уночі»), розпочинається знаменитим аятом:

«Хвала Тому, Хто переніс уночі Свого раба з мечеті недоторканної до мечеті найвіддаленішої, навколо якої Ми поблагословили, щоб показати йому з Наших знамень. Воістину, Він – усе бачить, усе чує!» (Коран, 17:1).

Згідно з переказом, одного разу опівночі, коли Мухаммад спав біля аль-Кя'би, його розбудив гучний голос, що промовляв: «Прокинься той, хто спить!» Коли Мухаммад розплющив очі, він побачив ангела Джибриля (Гавриїла) у сліпучо-білому вбранні, який привів із собою незвичайну верхову тварину – білого коня з людським обличчям і променистими крилами, що звався аль-Бурак («блиск», «блискавка») і возив на собі колись усіх пророків, які були до Мухаммада. Мухаммад сів на Бурака, і той повітрям переніс його на північ. Спочатку супроводжуваний Джибрилем Мухаммад зупинився на горі Синай, де Мусі (Мойсею) являвся Бог. Потому, після молитви, Мухаммада було перенесено до Віфлеєма. Помолившись і тут, Мухаммад із Джибрилем полетіли далі й опустилися на Храмовій горі в Єрусалимі. Тут Мухаммад зустрів своїх попередників – Ібрагіма (Авраама), Мусу, 'Ісу (Ісуса) та інших пророків і керував їхньою спільною молитвою. Потім йому було запропоновано випити з одного з трьох джбанів – з водою, з вином і з молоком (за іншою версією – з вином, з медом і з молоком [Коран: Дослідження... 2002, *19–20*]). Мухаммад обрав джбан з молоком, і це означало, що його община піде правильним шляхом. А вино для його послідовників стало відтоді за-

бороненим. Потому Мухаммад сів на коня і тієї ж миті опинився там, де заснув [Емохонова 2007, *48–49*; Коран: Дослідження... 2002, *19–20*; Пиотровский 1991, *164*]. Це перенесення Мухаммада до Єрусалима називається *аль-ісра'*.

Інший переказ розповідає про другий епізод перебування в Єрусалимі, в Корані не згаданий. Це – вознесіння на небеса, зване *аль-мі'радж* (букв. «сходинки», «драбина»). Після того як Мухаммад молився з пророками, до нього спустилася драбина, якою він у супроводі Джибриля вознісся по черзі на сім небес. На нижньому він бачив, як Адам вирішує долі душ померлих. Ангели показали йому невелику ділянку пекла, він відчув вогонь полум'я, бачив муки лихварів, перелюбників, тих, що зазіхнули на майно сиріт і т.д. Піднімаючись із неба на небо, Мухаммад знову зустрічав пророків: на другому – 'Ісу, на третьому – Йусуфа (Йосифа Прекрасного), на четвертому – Ідриса (Єноха?), на п'ятому – Харуна (Аарона), на шостому – Мусу, на сьомому – Ібрагіма. Потім Мухаммад побував у раю, де бачив блаженство віруючих. Потому з ним говорив Аллах, який зобов'язав мусульман молитися п'ятдесят разів на день. Коли Мухаммад спускався з небес, дорогою його перестрів Муса і вмовив повернутися та попросити про скорочення кількості молитов. Так відбувалося декілька разів, і число обов'язкових для мусульман молитов скоротилося до п'яти [Пиотровский 1991, *163*].

Визначальним для розвитку багатьох галузей мистецтва Ірану XVI ст., і перш за все мистецтва мініатюрного живопису, стало блискуче мистецтво Герата кінця XV ст. [Миниатюры... 1966, *12*], але на початку XVI ст. поруйнований і пограбований Герат втратив колишнє значення [Веймарн 2002, *83*], і тому здається незрозумілою атрибуція Л.Т. Ґюзальян, відповідно до якої ханенківський «Мірадж Мухаммада» належить до групи творів гератської школи XVI ст. У працях, присвячених мистецтву Ірану загалом чи конкретно іранській мініатюрі XVI ст., про гератську школу XVI ст. зазвичай не йдеться.

На початку XVI ст. на уламках держави Тимуридів були сформовані нові державні об'єднання – іранська сефевідська держава зі столицею в Тебризі та узбецька шейбанідська держава в Середній Азії зі столицею в Бухарі. На початку 20-х років XVI ст. з Герата до Тебриза переїхав Камаледдін Бехзад. Тут він став головою палацової бібліотеки та очолив тебризьких художників, серед яких уже тоді виділявся інший видатний живописець – Султан Мухаммад (кінець 1470-х – 1555). Кращі твори тебризьких художників початку XVI ст. створено колективною працею. Таким є, зокрема, рукопис «Хамсе» Нізамі, виконаний у палацовій майстерні шаха Тахмаспа у 1539–1543 роках (Лондон, Британський музей). Особливий інтерес у зв'язку з визначенням школи ханенківського «Вознесіння» становить, безумовно, мініатюра «Мірадж Мухаммада» роботи Султана Мухаммада, що виконує в названому рукописі роль заставки до поеми «Хафт пейкяр» («Сім красунь»).

При порівнянні цієї мініатюри з мініатюрою «Мірадж Мухаммада» з Музею імені Ханенків звертає на себе увагу більш невимушена, вільніша, динамічніша композиція лондонського твору, відмінності в зображенні фігур, в одязі, формі головних уборів та рисунка крил янголів, у формі полум'я, що символізує святість і оточує голову Мухаммада, у колориті та в ритмічному розташуванні кольорових плям.

На мініатюрі із зібрання Ханенків зображено лева, що є символом Алі – двоюрідного брата й зятя Мухаммада та першого імама шиїтів. На лондонській мініатюрі такого зображення немає. Як відомо, саме на початку XVI ст., з приходом до влади Сефевідів, шиїзм став офіційною релігією Ірану. Попри шалений натиск влади і шиїтського духівництва (які зустрічали серйозний спротив особливо на сході Ірану [Hillenbrand 2006, *224*]), вплив ідеології шиїзму поширювався поступово. Можна припустити, що традиція поміщати леваі-символа імама Алі поряд з Мухаммадом у релігійних зображеннях з'явилася не одразу, а склалася з часом. Це може бути аргументом на користь пізнішого часу написання ханенківського «Вознесіння».

Як засвідчують численні твори тебризьких майстрів (мініатюри «Дивану» Ґафіза межі 1520–1530-х років (Кембридж, Музей Фогг), «Шахнаме» Фірдоусі 1537 р. (Нью-Йорк, Музей Метрополітен), «Хамсе» Нізамі 1539–1543 років (Лондон, Бри-

танський музей), поеми «Ляваїх» («Скрижалі») Джамі 40-х років XVI ст. (Санкт-Петербург, РНБ ім. М.Є. Салтикова-Щедріна) та ін.), основними рисами творів тебризької школи є вишукана декоративність та поетична наративність. Поділяючи думку про те, що навряд чи ханенківський «Мірадж» походить із Тебриза, аргументуємо її тим, що його декоративність важко назвати рафінованою, навпаки, творові притаманні певна простота та ясність. Фігури персонажів ханенківської мініатюри коренастіші, а їхні пози статичніші й не такі невимушені, як зазвичай у тебризьких майстрів. На ханенківській мініатюрі панує не стільки «дух витонченої рафінованості» та «вишуканої розкоші», скільки дух ясності та простоти.

Однією з важливих деталей зображення є форма полум'я, яке зазвичай увінчує голови мусульманських святих. Є чимало тебризьких мініатюр із зображенням такого полум'я. Попри те що ці мініатюри походять з різних рукописів – «Історія праведних імамів» Мухаммада ібн Абу Зайда ібн Арабшаха аль-Хусайні аль-Аляві аль-Вераміні 1521 року (Санкт-Петербург, РНБ ім. М.Є. Салтикова-Щедріна), «Хамсе» Нізамі 1539–1543 років та ін., – форма та манера зображення полум'я на них має багато спільних рис: воно зображається не лише за головою, а й за значною частиною фігури, а сам вогонь дробиться на тоненькі язички. З подібності форми та малюнка полум'я на різних тебризьких мініатюрах можна зробити висновок, що тебризька школа виробила певний канон чи принаймні манеру його зображення. Інакше зображено полум'я за головою Мухаммада на ханенківському аркуші: воно ледве прочитується, і з першого погляду його можна взагалі не відокремити від купи хмар навколо центральної фігури.

Деталлю, що заслуговує на особливу увагу, є також тюрбан, форма якого, як відомо, змінювалася під впливом своєрідної «моди», особливо ж впізнаваним є якраз тюрбан, мода на який поширилася на початку правління Сефевідів, – з устромленим стовпчиком найчастіше червоного кольору. Вже за цією ознакою тебризьку мініатюру одразу можна впізнати. Хоча вона й не є безумовною, та все ж тюрбан Мухаммада на ханенківській мініатюрі не лише не має «сефевідського стовпчика», а й узагалі за своєю формою відрізняється від зображень на відомих тебризьких мініатюрах.

Відтак можна з достатньою сміливістю стверджувати, що ханенківський «Мірадж» не належить до творів тебризького живопису XVI ст.

1548 року шах Тахмасп переніс столицю з Тебриза до Казвіна – подалі від кордону з ворожою Сефевідам могутньою османською Туреччиною [Hillenbrand 2006, *234*]. Частина придворних художників, каліграфів, поетів, учених вирушили до Казвіна, частина – до Мешхеда. І там, і там співпраця та взаємовплив приїжджих і місцевих художників породили новий стиль. На відміну від загального теплішого колориту тебризьких робіт 30–40-х років, колорит казвінського та мешхедського живопису холодний, додаються лілуваті, ніжно-смарагдові, бірюзові кольори. За визначенням Б.В. Веймарна, стиль мешхедської мініатюри «поєднує декоративну казковість тебризького живопису та раціоналізм гератської школи» [Веймарн 2002, *85*]. Що стосується способу намотування чалми, то для мешхедського стилю 50–60-х років XVI ст. характерним є зображення чалми з довгим кінцем, який звисає збоку (мініатюри з рукопису «Куллійят» («Зібрання творів») Джамі (Санкт-Петербург, РНБ ім. М.Є. Салтикова-Щедріна), з рукопису поеми «Сільсілат аз-захаб» («Золотий ланцюг») того ж автора (Москва, Державний музей мистецтв народів Сходу).

Як не відносили дослідники ханенківський «Мірадж Мухаммада» до мініатюр казвінської школи, так ніхто не висував досі припущення і про його мешхедське походження. Останнє видається дещо дивним, оскільки, на нашу думку, вже при першому порівнянні ханенківського «Вознесіння» з мешхедськими мініатюрами виникає відчуття внутрішньої спорідненості. Мешхедські майстри люблять розташовувати своїх переонажів по колу або по овалу та на фіолетовому тлі [Веймарн 1974, *134*], переважній більшості мешхедських мініатюр, як і ханенківській, немов тіснувато у відведеному їм просторі, звертає на себе увагу разюча подібність у манері зображення візерунків тканин одягу. Значною подібністю характеризуються зображення чалми на мініатюрі ханенків-

ського «Вознесіння» та на багатьох мешхедських творах.

Загалом складається враження, що між мініатюрами мешхедської школи та ханенківським «Міраджем» багато спільного і гіпотеза мешхедського походження мініатюри заслуговує на докладніше вивчення.

Своєрідну лінію розвитку мініатюрного живопису Ірану репрезентує упродовж усього XVI ст. ширазька мініатюра. Зазвичай її досить легко впізнати, настільки вона самобутня. Шираз був віддалений від бурхливих подій столичного життя, від переїздів художників, від перемін майстерень, тому тут сильніше відчувається місцева художня традиція. У перші три десятиліття XVI ст. ширазька мініатюра обережно й поступово звільняється від елементів стилю кінця XV ст. У наступні десятиліття цей процес і одночасно сприйняття нових досягнень столичних шкіл та зближення з ними прискорюються. Добре представляють процес розвитку ширазької школи середини та другої половини XVI ст. мініатюри рукопису Джамі «Юсуф та Зулейха», переписаного в 1539/1540 році каліграфом Фарідом (Санкт-Петербург, РНБ ім. М.Є. Салтикова-Щедріна). Друга половина XVI ст., особливо 60–70-ті роки, стала часом високого розквіту ширазької мініатюри. У цей час мистецтво мініатюри в Ширазі характеризується розмаїттям індивідуальних манер художників [Веймарн 2002, *86*]. Ширазькі майстри, як і раніше, люблять розміщувати фігури по колу, овалу або напівовалу.

Рукопис поеми Джамі «Юсуф та Зулейха» (Санкт-Петербург, РНБ ім. М.Є. Салтикова-Щедріна), переписаний каліграфом Джамаледдіном Хусейном Ширазі, представляє ширазький живопис 80-х років. Серед мініатюр цього рукопису особливий інтерес становить для нас мініатюра «Мірадж Мухаммада». При порівнянні двох «Міраджів» – ханенківського та санкт-петербурзького – звертає на себе увагу те, що, хоча санкт-петербурзьке і справляє враження архаїчнішого, зображення на ньому значно динамічніше, переонажі, розташовані дуже щільно і звернені обличчями одне до одного, немов передають одне одному якісь важливі звістки, створюється враження піднесеного емоційного діалогу. Порівняно з цим на ханенківській мініатюрі персонажі ніби перебувають у стані спокійного врівноваженого самозаглиблення, це надає зображенню особливої урочистості та піднесеності, які, безумовно, відповідають урочистості моменту. Майстер же санкт-петербурзького «Вознесіння» закцентував не стільки врочистість миті, скільки її бурхливу емоційність. Очевидно, що, якщо порівнювати ханенківський «Мірадж» лише з розглянутою мініатюрою, досить важко віднести їх до однієї школи. Та все ж є підстави стверджувати про ймовірність ширазького походження ханенківського твору.

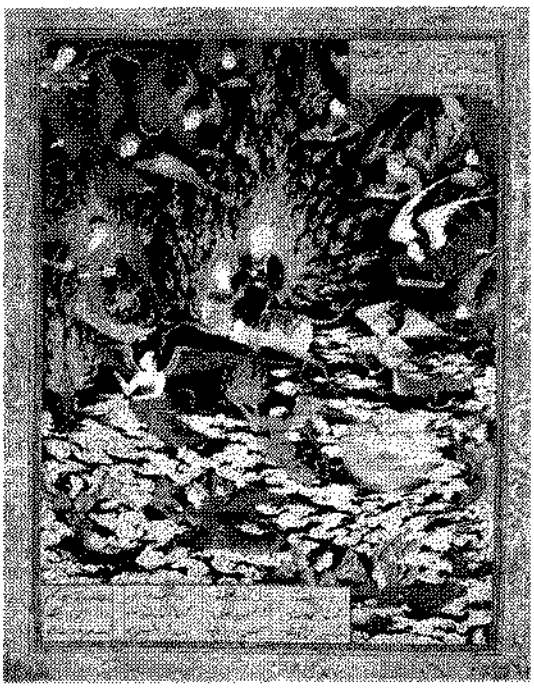
У ширазькій мініатюрі загалом переважав такий поетичний образний лад, у якому «оповідність поєднується з декоративністю, динаміка окремих фігур – з гармонійною урівноваженістю композиції, а твір у цілому сприймається як своєрідний барвистий візерунок» [Веймарн 1974, *132*]. Саме такі риси ширазької мініатюри, вочевидь, дали підстави А.А. Іванову віднести в 1966 році ханенківський «Мірадж Мухаммада» до ширазької школи останньої чверті XVI ст. Цікаво, що з усіх наявних атрибуцій ця – найостанніша. Очевидно, що на той час, коли А.А. Іванов висловив своє припущення щодо походження мініатюри, та ще й обмежив час її написання таким коротким проміжком часу, як чверть століття, в галузі вивчення близькосхідної мініатюри було вже пророблено значну роботу й уявлення про історію розвитку іранської мініатюри XVI ст. та специфіку її окремих шкіл ґрунтувалося на набагато ширшому матеріалі, аніж за часів, коли з мініатюрою мали справу його попередники. Очевидно, саме це і дозволило А.А. Іванову віднести «Мірадж Мухаммада» не просто до ширазької школи XVI ст., а саме до останньої чверті XVI ст. На користь ширазького походження твору насправді свідчить декоративний лад мініатюри, складовою якого є певна спрощеність та площинність, побудова композиції за кнлимовим принципом, визначення побудови композиції каноном, складною геометричною системою пропорціювання, відчуття невидимих осей, що визначають місце розташування фігур, своєрідна кольорова динаміка та напруга, статичність поз, лаконізм трактування, розміщення

фігур по овалу, особлива інтенсивність кольору мініатюри, «по-ширазьки» округлі лиця з мигдалеподібними очима персонажів та ін.

Хоча на цьому етапі дослідження не було виявлено мініатюр, за стилем ідентичних ханенківському «Вознесінню», все ж сукупність загальних рис, притаманних ширазькій мініатюрі другої половини XVI ст., й особливо 60–70-м його рокам, та своєрідна їхня трансформація в ханенківській мініатюрі, а також ряд деталей, як, наприклад, форма чалми на ханенківській мініатюрі та на ілюстраціях з ряду ширазьких рукописів («Куллійят» Дехлеві 60–70-х років та ін.), дозволяють припускати її ширазьке походження. Якщо ж додати до цього той факт, що саме в 1560–1570-х роках мистецтво мініатюри в Ширазі характеризується особливим розмаїттям індивідуальних манер художників, можна припустити, що ханенківська мініатюра і є зразком такої індивідуальної манери невідомого нам ширазького майстра.

Мірадж (Вознесіння) Мухаммада. Іран. XVI ст. (Київ. Музей мистецтв ім. Б. та В. Ханенків. Східна колекція)

Султан Мухаммад. Мірадж Мухаммада. Заставка до поеми «Хафт пейкяр» («Сім красунь») з рукопису «Хамсе» Нізамі. Тебриз. 1539–1543. (Лондон. Британський музей)



Мірадж Мухаммада. Мініатюра з рукопису поеми «Юсуф та Зулейха» Джамі. Шираз. 80-ті роки XVI ст. (Санкт-Петербург. РНБ ім. М.Є. Салтикова-Щедріна)

Оскільки «остання чверть XVI ст.», про яку говорив А.А. Іванов, охоплює і другу половину 70-х, можна стверджувати, що результати цього дослідження значною мірою збігаються з гіпотезою А.А. Іванова щодо ширазького походження ханенківського «Міраджу» та щодо часу його написання. Попри це, очевидно, що питання про походження та час створення мініатюри не можна вважати остаточно вирішеним і підтвердження ширазької, як і будь-якої іншої, гіпотези потребує подальшого докладного вивчення ханенківського «Міраджу» в контексті іранської мініатюри XVI ст. та залучення до аналізу більшої кількості пам'яток цього чудового мистецтва мусульманського Сходу.

ЛІТЕРАТУРА

«Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України» (Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Пріцаком) // **Східний світ**. *1993*. № 1.

Веймарн Б.В. **Искусство арабских стран и Ирана VII–XVII веков.** Москва, *1974*.

Веймарн Б.В. **Классическое искусство стран ислама.** Москва, *2002*.

Емохонова Л.Г. **Художественная культура ислама.** Москва, *2007*.

Коран: Дослідженни, переклад (фрагмент), коментарі В.С. Рибалкіна. Київ, *2002*.

Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. Москва, *1990*.

Кочубей Ю.М., Циганкова Е.Г. **Орієнтальне мистецтвознавство в Україні в 20–30-х рр. XX ст. В.М. Зуммер (1885–1970).** Київ, *2005*.

Миннатюры XVI века в списках произведений Джами из собраний СССР / Авт. текста и сост. М. Ашрафи. Москва, *1966*.

Пиотровский М.Б. **Коранические сказании**. Москва, *1991*.

رابرت هیلن برند. هنر و معماری اسلامی / ترجمه اردشیر اشراقی. - تهران: روزنه، 1375.

(*Hillenbrand R.* **Honar va me'mari-ye Eslami** / Tarjome-ye Ardashir-e Eshraghi. Tehran, *2006*).

О.О. Романова

НЕОПУБЛІКОВАНІ ПАМ'ЯТНИКИ З ФОНДІВ ОДЕСЬКОГО АРХЕОЛОГІЧНОГО МУЗЕЮ НАНУ

У рамках планової теми Інституту сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ "Східні джерела в історичній спадщині України: пам'ятки писемної, матеріальної та духовної культури", підрозділ Створення наукового опису давньоєгипетських стел та інших монументальних написів, що зберігаються в Одеському археологічному музеї разом з дирекцією та співробітниками Одеського археологічного музею НАНУ у 2006–2008 роках я проводила дослідження пам'ятників давньоєгипетської колекції цього музею. У процесі виконання планових завдань спільно із співробітниками музею вдалося знайти три нових пам'ятники, які не були відомі до цього і ще не були описані чи опубліковані.

Працюючи з інвентарними картками, я виявила, що картковий каталог реєструє більшу кількість стел, ніж їх було виставлено в експозиції. Звернувшись до співробітників музею за роз'ясненнями, в результаті перевірки фондів з'ясувала, що у фондах зберігаються пам'ятники, які помилково були приписані до грецької колекції, але професійний погляд зав. відділом обробки та зберігання пам'ятників к.іст.н. Людмили Юріївни Поліщук дозволив віднайти їх[1]. Для кращого збереження ці пам'ятники колись були вкладені в ящики з невисокими бортами без кришок, які в каталожних картках дістали назву рамок. Саме записи про те, що стела чи плита міститься „в рамі", допомогли їх знайти. Імовірно, саме про ці пам'ятники мимохідь згадував у своєму описі Б.О. Тураєв, де, зокрема, зазначалося, що в Одеському музеї є декілька плит поганого збереження: „128–131. Плиты и куски их 48 см х 36 см, 51х28; 83х58; 33х21. Надписи почти совершенно осыпались и пропали" [Тураев 1912, 87 №№ 128–131]. Далі пропонується опис новознайдених пам'ятників:

Стела інвентарний № 52659

За інвентарною карткою це: «Плита-стела с остатками надписи в раме. Старый инвентарный номер 20. Отдел ДЕ, карта № 158 от 19. II. 1948» [ОАМ НА. Картковий каталог. Інвентарна картка № 158 від 19. II. 1948 на інвентарний № 52659]. Саме запис старого інвентарного номера на поверхні пам'ятника дозволив ідентифікувати цю стелу.

Характеристика пам'ятника: висока закруглена зверху стела з вапняку.

Розміри: максимальна довжина 52 см, максимальна ширина 31 см. Даних щодо походження стели та дати надходження до музею нема.

У каталожній картці було записано, що стела мала хороший стан: «Сохранность: очень хорош. качества, от нее отбиты семь мелких кусков» [ОАМ НА. Картковий каталог. Інвентарна картка № 158 від 19. II. 1948 на інвентарний № 52659]. На жаль, на теперішній час стан пам'ятника критичний, поверхня нижньої лицьової частини втрачена, верхня частина збереглась, але була з'їдена грибком настільки, що поверхня, яка мала неглибоко врізані написи, піднялась і відстала, практично розсипалась, ієрогліфи, ймовірно, втрачені.

Можна визначити лише загальну конфігурацію пам'ятника: у верхньому напівкруглому секторі містились зображення, зокрема посередині було зображено великий знак анх (anx), а з обох боків відтворено фігури шакалів на стандартах, які мають показувати бога Упуата (див. іл. № 1). Знизу, в тих місцях, де поверхня ще не повністю втрачена, були поміщені написи, схоже, в „клітинках таблиці", ймовірно, що це були імена членів сім'ї, якій належала стела. Можливо, знизу стела також мала зображення, але встановити це вже не вдасться, нижня частина її поверхні розсипалась.

Незважаючи на незначну кількість даних, можливо навести окремі міркування щодо цього пам'ятника:

1. По-перше, форма стели – заокруглена зверху – була типовою для приватних

пам'ятників починаючи від XI династії [Vandier 1954, *475–476*], вона стає повсюдно домінуючою за Середнього царства та наступних епох, якщо судити за пропорціями (висота пам'ятника переважає його ширину), це справді Середнє царство.

2. По-друге, всі написи та зображення були обведені „рамкою", її залишки помітні у верхній частині стели. Ця „рамка", яка окреслює весь простір, заповнений зображеннями та написами, – характерна прикмета, що поширюється за XII–XIII династій.

3. Конфігурація написів та зображень: зображення релігійних символів у напівкруглій частині, під якими йде текст, – також ознака Середнього царства.

4. Самі релігійні символи, зокрема зображення Упуата, з'являються за XII династії, за правління Сенусерта III [Malaise 1984, *401*], зазвичай, у супроводі царського імені з титулатурою, без царського імені їх широко почали зображати за XIII династії і пізніше. Вірогідно, що досліджувана стела також належить до XIII династії, більш широкий хронологічний період – це пізнє Середнє царство та другий перехідний період.

5. Можливо встановити і найбільш ймовірне місце походження цього пам'ятника – це Абідос. На це вказують такі дані: знак *ʿnḫ* за доби Середнього царства зустрічається на стелах з Абідосу, наприклад, на каїрських стелах: GC 20068 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 83–84; ibid. IV. Taf. VII]; CG 20155 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 182–183; ibid. IV. Taf. XIV]; CG 20277 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 292–293; ibid. IV. Taf. VII]; CG 20353 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 363–664; ibid. IV. Taf. XXVI]; CG 20521 [Lange, Schäfer 1902– 1925, II. S. 122–123; ibid. IV. Taf. XXXVII], на стелах з Британського музею BM 236[1367] [HTBM III, pl. 28] тощо. Символ анх пов'язаний з різними божествами, дуже часто він представляє Осіріса [Leitz *2002*, II, 132]. Осіріс, центром культу якого був храмовий комплекс Абідосу, мав епітет *nb ʿnḫ* – „володар життя" [Barta 1968, 5*6*; *Leitz 2002*, III, 596]. Цитована вище стела BM 236[1367] ясно показує, що знак анх пов'язаний з Осірісом, бо відразу під цим символом, який разом з двома символами очей-уджат зображений зверху в напівкруглій частині пам'ятника, йде текст, що починається зі слів: *dw3 Wsir*... – „моління Осірісу" [HTBM III, pl. 28, p. 8].

З Осірісом та його містеріями був пов'язаний і культ бога Упуата, який існував в Абідосі ще від Давнього царства, як зазначає Т. Дю-Кесне, джерела епох, що передують Середньому царству, підтверджують вшановування цього бога лише в Середньому Єгипті, в Ель-Хагарса, Асіюті та Абідосі [DuQuesne 2005, *176*]. На одеській стелі обабіч від символу життя простежуються зображення шакалів (чи вовків), що стояли на штандартах. Шакал, який стоїть, – це майже винятково зображення бога Упуата, на противагу зображенню шакала, що лежить, яке показує бога Анубіса [DuQuesne 2005, *63–64, 81*]. Упуат залишався божеством тінітського регіону і за першого перехідного періоду [Brovarski 1989, 89–92]. За Середнього царства Абідос перетворюється на основний центр вшанування Упуата, його культ тут пов'язаний з культом Осіріса, в цьому місці проводились містерії, т.зв. „виходи Упуата", які були частиною осіричних містерій, про які збереглися повідомлення в написах часів XII династії, зокрема на стелах *Ꜣj-ḥr-nfrt* (Berlin Museum 1204) [Lepsius 1842–1904, Bd. II. Bl. 135[h]; Schäfer 1904, Bd. III, S. 169–175; *Sethe 1928*, 70–71 [14]; Simpson *1974*, Pl. 1], та скульптора *Sꜣ-Rʿ* [Dakin 1938, 190–197, fig. 1]].

Ім'я Упуата з'являється у формулі пожертв на пам'ятниках доби XII династії [*Barta 1968*, 56], які походять з некрополя Абідосу. Як зазначалось вище, за правління Сенусерта III на приватних стелах з цього некрополя з'явились зображення цього бога, це стало одним із найпоширеніших релігійних символів, представлених на стелах. Зокрема, можна навести приклади, де присутні зображення цього бога, це каїрські стели: CG 20085 [Lange, Schafer 1902–1925, I. S. 100; ibid. IV. Taf. VIII]; CG 20089 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 107-109; ibid. IV. Taf. VIII]; CG 20093 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 113–114; ibid. IV. Taf. IX]; CG 20101 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 122–123; ibid. IV. Taf. X]; CG 20144 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 169-170; ibid. IV. Taf. XII]; CG 20155 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 182–183; ibid. IV. Taf. XIV]; CG 20177 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 207–208; ibid. IV. Taf. VII]; CG 20255 [Lange, Schäfer 1902– 1925, I. S. 274–275; ibid. IV.

Taf. XIX]; CG 20392 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 388–389; ibid. IV. Taf. XXVIII]; CG 20397 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 395–396; ibid. IV. Pl. XXVIII]; CG 20431 [Lange/Schäfer, Grabstein II. S. 28–29; ibidem. IV. Taf. XXXI]; CG 20557 [Lange, Schäfer 1902–1925, II. S. 188–189; ibid. IV. Taf. XLIV]; CG 20565 [Lange, Schäfer 1902–1925, II. S. 200–201; ibid. IV. Taf. XLV]; CG 20596 [Lange, Schäfer 1902–1925, II. S. 235–236; ibid. IV. Taf. XLVII]; CG 20746 [Lange, Schäfer 1902–1925, II. S. 378–380; ibid. IV. Taf. LVII]; CG 20748 [Lange, Schäfer 1902–1925, II. S. 381–382; ibid. IV. Taf. LVII]; стели з Британського музею: BM 221[222] [HTBM II, pl. 31]; BM 223[240] [HTBM II, pl. 32], BM 296[504] [HTBM III, pl. 13]; BM 304[221] [HTBM III, pl. 14]; BM 248[227] [HTBM III, pl. 14]; BM 293[224] [HTBM III, pl. 17]; BM 323[844] [HTBM V, pl. 13]; BM 328[236] [HTBM V, pl. 15], стели з Лувру: Louvre C. 6 [Gayet 1886, pl. X], стели з Ермітажу: Hermitage 1088 [Bolshakov, Quirke 1999, pl. 13, p. 63–67 [13]]; Hermitage 1075 [Bolshakov, Quirke 1999, pl. 23, p. 103–104 [23]]. Більш повний список стел, де зображено Упуата було наведено в статті [Malaise, 1981, *263–268*], в якій зібрано 55 приватних стел доби Середнього Царства, із яких переважна більшість походить з Абідосу.

Таким чином на одеській стелі було поєднано релігійні символи, що пов'язані з абідоськими культами. Варто вказати на існування низки подібних пам'ятників, на яких зібрано обидва знаки, як на одеській, зокрема каїрська стела CG 20155 [Lange, Schäfer 1902–1925, I. S. 182-183; ibid. IV. Taf. XIV], яка походить з Абідосу, стели Британського музею BM 312 [204] [HTBM III, pl. 16, p. 7]; та BM 181 [233] [HTBM IV, pl. 14], в напівкруглій верхній частині якої зображено ім'я царя Аменемгета III (*Nj-mꜣʿt-rʿ*), в картуші, а по обидва боки зображено двох Абідоських богів: (Осіріса)-Хенті-іментіу зліва та Упуата справа, кожен з яких тримає знак анх. Цю композицію можна зрозуміти як символічне зображення сцени наділення богами царя життям.

Відповідно до міркувань, що викладені вище, оскільки стели, що мають аналогічні зображення, походять переважно із Абідосу (в тих випадках, коли їх походження відоме), стелу ОАМ № 52659 також можна зачислити до цієї групи.

Стела інвентарний № 52660.

Віднайденню цієї стели передує наступна історія – в рукописній спадщині С.В. Доніча зберігся запис про стелу Неферау [ОАМ НА. Рукописний фонд С.В. Доніча. Папка 4. Документ № 59410. С.1, зворот], яка зберігалась в музеї, однак, якої не було ні в експозиції ні у єгипетську секторі фонду. За інвентарною карткою, яка заведена 19.02 1948 (Картка № 159) [ОАМ НА. Картковий каталог. Інвентарна картка Картка № 159 від 19.02 1948 на інвентарний № 52660], стела з інвентарним № 52660 та старим інвентарним № 21, має наступний опис: „Плита – стела Нефер-ау. Внизу передней стороны четыре ряда иероглифических надписей. Стела находится в рамке. Де знайдена річ – не указано." На одній із новознайдених стели прочитуються ієрогліфи, які можуть бути інтерпретовані, як *Nfr-ʿꜣw*, що дозволило ідентифікувати цю пам'ятку, про сам напис детальніше буде сказано трохи нижче.

Характеристика пам'ятника: нижня частина великої стели із вапняку, її форма, ймовірно, також була заокруглена (Іл. 2).

Розміри: максимальна довжина 51 см., максимальна ширина 28 см.

Інформація щодо походження пам'ятника та дати і способу надходження до музею відсутня.

Стан: верхня частина пам'ятника втрачена, вціліла частина стели розколена на два шматки: верхній лівий та більш масивний правий нижній. Лицьова поверхня збереглась погано, помітні лише залишки зображень та врізаних ієрогліфів, залишків пігментів не виявлено. Як і в попередньому випадку, ні походження пам'ятника, і інформації щодо того, як він потрапив до музею, нема.

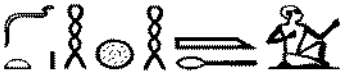
Композиція стели: в верхній частині були розміщені зображення, під якими чотири горизонтальні лінії ієрогліфів.

Зображення: від зображення вціліли лише залишки ніг персонажа, який іде (чи робить крок) в правий бік, в центрі, справа від нього, залишки одягу іншого персонажа. Судячи за цими рештками, була зображена сцена жертвоприношення якомусь божеству, яке мало бути поміщеним в правій частині пам'ятника, схожі сцени характерні для стел Нового Царства.

Ієрогліфічні написи виписані в чотирьох рядках, читаються справа наліво, кожен рядок був відмежований горизонтальною лінією. Залишки вертикальних ліній з обох кінців стели показують, що всі написи та зображення були окантовані рамкою.

Від врізаних ієрогліфічних знаків вціліли лише рештки, тому їх остаточна розшифровка попереду, якщо вона взагалі можлива. Поки що можна розпізнати окремі ієрогліфи. Судячи за обрисами знаків, це доба Нового Царства. В тексті зустрічаються характерні для цього періоду написання детермінатива людини A52 при імені у вигляді напів-ієратичного знаку 𓂝, у супроводі покладених горизонтально знаків епітету 𓅱𓄿𓂋𓂋 *m3ʿ ḫrw*, котрий супроводжував власне ім'я людини. Попередньо можна сказати, що на стелі очевидно була відтворена жертовна формула типу *rdj ỉ3w*, написана для декількох людей, виходячи з детеримінативів та ієрогліфів *m3ʿ ḫrw*, які зустрічаються тут декілька разів.

На початку третього рядка можливо прочитати ієрогліфи, *nfr ʿ3w* – які С.В. Доніч інтерпретував як власне імя „Неферау" [ОАМ НА. Рукописний фонд С.В. Доніча. Папка 4. Документ № 59410. С. 1, зворот]. На жаль, такої форми імені не реєструє довідник *Ranke Personnennamen* [*Ranke* 1935-1952]. Окрім того, ім'я основного власника стели мало бути розміщене на початку переліку імен, а в кінці воно могло бути продубльоване ще раз, але фрагмент, де написано останнє імя, не читається. Видно лише кінець напису: ієрогліф - детермінатив людини, що сидить, знаки *m3ʿ ḫrw*, і далі формула *nḥḥ ḏt*. -



.... *m3ʿ ḫrw nḥḥ ḏt*. "....[власне ім'я] правий голосом навіки вічні".

Вираз *nḥḥ ḏt* тут, ймовірно, адвербіальне вживання іменників, приблизний переклад змісту цього виразу буде: „навіки вічні". Подібне доповнення до епітету *m3ʿ ḫrw* зустрічаються в окремих випадках за доби Нового Царства та більш пізніх часів, аж до птолемеївської епохи, див, зокрема стелу з Чикагського музею Field Museum of Natural History Nr. 31667 [*Allen*, 1936, Pl. XXV, P. 50].

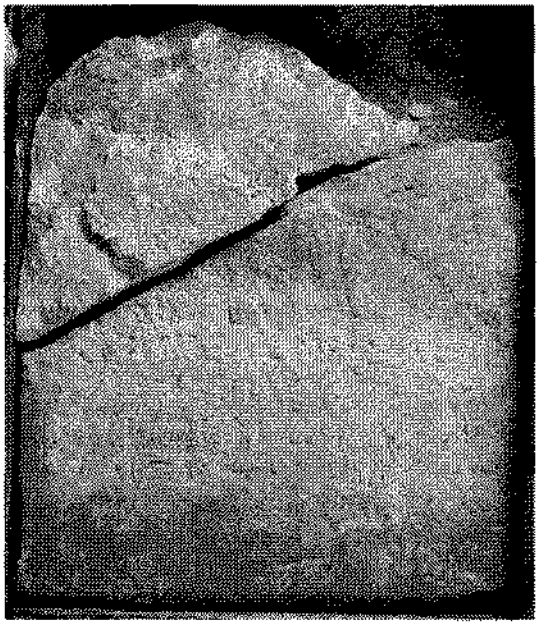
Виходячи з наявних даних, можна датувати і цю стелу – це Нове Царство, ймовірно, більш точна дата – XVIII династія. Так вважати можна завдяки конфігурації одягу та пропорціям зображених фігур. За XIX династії у вжитку був інший канон зображень, більш витягнутий, а одяг став плісе.

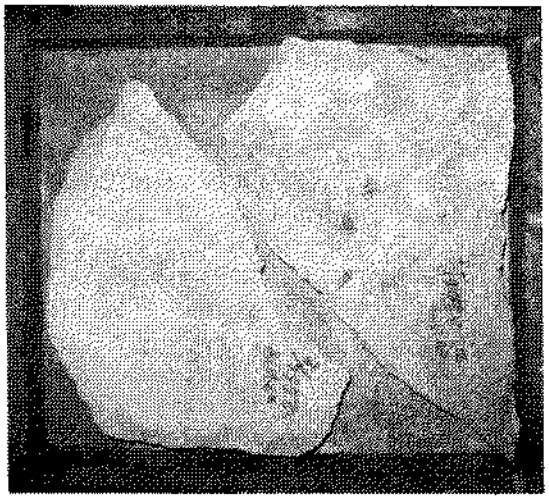
Блоки ОАМ інвентарний № 52661

Робота з картковим каталогом а також з пам'ятниками, що розміщені в рамках, які зберігались в фондах Одеського археологічного музею виявила, що давно відомий пам'ятник – частина стінної декорації із гробниці ОАМ інв. № 52661, який вже був декілька разів опублікований [Тураєв 1912, 86–87 № 127; Доконт 1965, 208f [№2]; Berlev, Hodjash *1998*, P. 49–50 (Nr. IV.15), pl. 76.] має ще два фрагменти: інв. № 52661/1. та № 52661/2 (*див. іл. 1, 2*). Обидва фрагменти були покладені до дерев'яної коробки. Один із фрагментів мав повністю втрачену лицьову поверхню, на другому проглядались залишки декорації.

Розміри основного фрагмента декорації: 76x61. Фрагмент із втраченою поверхнею інв. № 52661/2 мав розміри 21x20 см, фрагмент із декорацією, що частково лишилась інв. № 52661/1 відповідно 22x19, його товщина 2 см. Оскільки основний фрагмент приблизно вдвічі товщий за кожен з

Іл. 1





Іл. 2

новознайдених, найімовірніше, що це розколоті по товщині частини одного куска, принаймні вони співпадають за формою.

Фрагмент із частково вцілілою декорацією та основний блок колись без сумніву, складали єдине ціле, обидва вони були спочатку покриті спеціальним пластиром білого кольору з поодинокими включеннями дрібних часточок червоно-теракотового кольору, ймовірно, битої кераміки. Рештки пігментації на новознайденому шматку (червоно-коричнева прорисовка врізаної лінії) та на основному фрагменті дуже схожі візуально. Матеріал обох блоків – вапняк, щодо походження новознайденого фрагменту, як і основного блоку ніяких додаткових відомостей нема.

Постає запитання, з якого боку новознайдений фрагмент міг прилягати до основного. Запис в інвентарній книзі Одеського археологічного музею дозволяє встановити, що пам'ятник з інвентарним номером 52661 мав три старі інвентарні номери: „Инвентарный номер: 52661. Старый инвентарный номер: 16/18. Плита-стела. На правой стороне плиты изображен сидящий человек в ожерелье, перед которым стоит жрец и кадит. Между ними стоят вертикальные строки из заупокойной надписи. Опись: Правый угол отбит. Происхождение: не указано." [ОАМ НА. Інвентарна книга]. Із наведеного запису цікавим є пасаж: „правый угол отбит", - оскільки відбитим правим кутом може бути саме новознайдений блок. Можливо, що він прилягав до верхньої частини основного блоку, тоді він мав зображати плече основної фігури композиції. Якщо він прилягав до нижнього правого краю, тоді він зображав плече жінки, яка була зображена перед ним. Нібито більш реальним є другий варіант, але при моделюванні стику у програмі Corel Draw з'являються окремі неспівпадіння. Таким чином, поки що встановити його місцеперебування достовірно неможливо, у цьому напрямку ведуться роботи.

Коротко підсумовуючи результати нашого дослідження, варто зазначити, що саме робота з першоджерелами дозволяє виявити багато нового, як стосовно вже відомих пам'ятників, так і навіть відкрити невідомі раніше науці пам'ятники.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

***Архівні документи*:**

Одеський археологічний музей НАН України. Науковий архів (ОАМ НА):

Інвентарна книга.

Каталог інвентарних карток.

Інвентарна картка № 158 від 19. II. 1948 на інвентарний № 52659.

Інвентарна картка № 159 від 19.02 1948 на інвентарний № 52660.

Рукописний фонд С.В. Доніча. Папка 4. Документ № 59410. Отдел Древнего Египта Одесского археологического музея (историческая справка). (5 листів).

ЛІТЕРАТУРА

Доконт Н.Г. Древнеегипетские памятники в Одесском государственном археологическом музее // **Вестник древней истории (ВДИ).** *1965.* №2.

Тураев Б.А. Описание египетского отдела музея Императорского Одесского Общества Истории и Древностей // ΠΡΟΠΕΜΠΤΗΡΙΑ. **Сборник статей, изданный Императорским Одесским Обществом Истории и Древностей в честь почетного члена Эрнеста Романовича фон-Штерна** // Записки Императорского Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, *1912.* Т. XXX.

Allen Th.G. **Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History**. Chicago: Field Museum of Natural History, *1936*. Field Museum of Natural History: Anthropological Series; vol. XXIV, No. 1.

Barta W. **Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel**. Glückstadt, *1968*.

Berlev O.D., Hodjash S.I. **Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt from the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Biclorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States**. (OBO SA 17). Fribourg, *1998*.

Bolshakov A.O., Quirke S.G. **The Middle Kingdom Stelae in the Hermitage**. Utrecht – Paris, *1999*.

Brovarski E.J. **The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Der**. A Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. The University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations. December, 15, 1989. Chicago, *1989*.

Dakin A.N. The Stela of the Sculptor Sire' at Oxford // **Journal of Egyptian Archaeology** (JEA). London. Vol. 24 (*1938*). P. 190–197.

DuQuesne T. **The Jackal Divinities of Egypt. I. From the Archaic Period to Dynasty X**. London, Darengo Publications, *2005*. Oxford Communications in Egyptology VI.

HTBM II – **The Hieroglyphic Texts from the Egyptian Stelae, etc., in the British Museum**. Part II. London, *1912*.

HTBM III – **The Hieroglyphic Texts from the Egyptian Stelae, etc., in the British Museum**. Part III. London, *1913*.

HTBM IV – **The Hieroglyphic Texts from the Egyptian Stelae, etc., in the British Museum**. Part IV. London, *1913*.

HTBM V – **The Hieroglyphic Texts from the Egyptian Stelae, etc., in the British Museum**. Part V. London, *1914*.

Gayet E. **Musée du Louvre. Stéles de la XII-e dynastie**. Paris, *1886*.

Lange H.O., Schäfer H. **Grab und Denksteine des Mittleren Reiches im Museen von Kairo**. Berlin, 1902–1925. B. I – VI. Catalogue general des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. N°s 20001–20780.

Leitz Ch. **Lexikon der Ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen**. Band I–VII. Leiden – Paris, Dunley, *2002*.

Lepsius C.R. **Denkmaler aus Aegypten und Aethipien. Text und Tafeln**. Band I–III. Wiesbaden, 1842–1904.

Malaise M. Inventaire des stèles égyptiennes du Moyen Empire porteuses de representations divines // **Studien zur altägyptischen Kultur**. Hamburg. Bd. 9 (1981). P. 259–283.

Malaise M. Les représentations de divinités sur les stèles du Moyen Empire // **Orientalia J**. Duchesne-Guillemin emerito oblata. Leiden, *1984*. P. 393–420 – Acta Iranica, 9.

Ranke H. **Die ägyptischen Personennamen**. Bd. I–II. Glückstadt / Hamburg; New York: J. J. Augustin, 1935–1952.

Sethe K. **Aegyptische Lesestücke zum Bebrauch im akademischen Unterricht zusammengestellt. Texte des Mittleren Reiches**. Zweite, verbesserte Auflage. Leipzig, *1928*.

Schäfer H. **Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin**. III Heft. Inschriften des Mittleren Reichs. Leipzig, *1904*.

Simpson W.K. **The Terrace of the Great God at Abydos: the Offering Chapels of Dynasties 12 and 13**. New Haven – Philadelphia, *1974*.

Vandier J. **Manuel d'archéologie égyptienne. Tome II. Les Grandes époques. L'architecture funéraire**. Paris, *1954*.

Н.М. Руденко

СХОДОЗНАВЧА СПАДЩИНА ЧЕРНІГІВЩИНИ

Цікавою, широкомасштабною за інформаційною насиченістю та тематичним спрямуванням і, безумовно, важливою для вивчення і залучення до наукового обігу є документальна і мистецька спадщина, що зберігається в архівних і музейних сховищах міста Чернігова.

Метою нашої розвідки є узагальнений розгляд їхніх фондів, де основна увага буде зосереджена на характеристиці та разом з тим і на виокремленні тих матеріалів, що надають нам знання у галузі сходознавства.

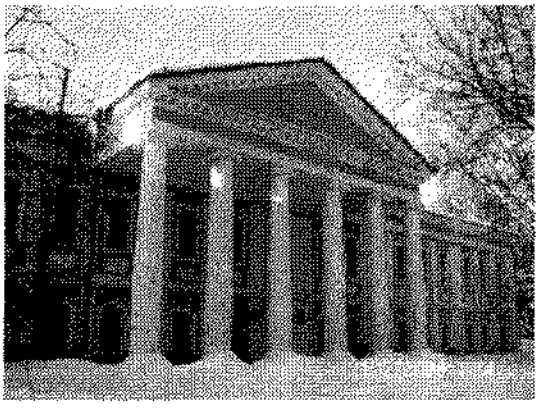
Здебільшого джерельна база архівних і музейних сховищ міста Чернігова лише опосередковано, але досить широко увібрала в себе спадщину, яка дає нам широкий спектр матеріалів сходознавчого спрямування, що міцно переплівся і зрісся корінням з історією України.

Це може значно поглиблювати і розширювати горизонти і варіативність пошуків для подальших сходознавчих студій.

Опосередкований характер матеріалів не є ознакою меншовартості, а навпаки, вказує на доцільність і можливість широкого залучення джерельної бази для урізноманітнення та різнобічності вибору шляхів у пошуках істини та дослідженні різнопланових тем історичного пізнання.

Державний архів Чернігівської області (далі – ДАЧО) (фото 1) має давню історію формування, накопичення та зберігання матеріалів, що сьогодні є його спадком. До 1917 р. роль органу, що забезпечував збір матеріалів, виконувала Чернігівська губернська архівна комісія (1896–1919 рр.). Лише у 1923 р., коли у січні – березні був організований губернський історичний архів [Архівні установи... 2005, *504*], розпочалася фактично наступна сторінка історії діяльності сучасного архіву. У проміжку між цим (архівами опікувалися освітянські органи) утворилася часова прогалина, що надзвичайно згубно позначилася на документах, які зберігали для нас задокументоване минуле. Наступні втрати сталися у роки Другої світової війни та окупації, коли була знищена більша частина архівної бази (із шести архівосховищ втрачено чотири) [Державний архів...].

Фото 1



Попередньо слід звернути увагу на таку деталь, що окремі фонди включають інколи матеріали та документи у відповідності до тематики чи подій. Але найчастіше справи є розпорошеними і виглядають несистематизованими, оскільки формування фонду відбувалося у відповідності до його головної специфіки, з огляду на дещо інші ознаки, найчастіше згідно з приписами того чи іншого управління, до якого належали підпорядкування, розгляд чи вирішення таких завдань.

Формування матеріалів архіву Чернігівської області має свої певні особливості, що в першу чергу стосуються адміністративно-територіального устрою регіону. Слід згадати, що колись межі Чернігівської губернії були значно ширшими і простягалися аж до берегів Дніпра у районі міста Києва (лівий берег сучасного міста, наприклад), а також включали до свого складу райони сучасної Сумської області. І навпаки, деякі теперішні південні райони Чернігівської області входили до складу Полтавської губернії. На сьогодні Чернігівщина – це одна з найбільших областей України. Виходячи з цього, матеріали, що містяться в архівосховищах, можуть дещо виходити за межі Чернігівської області та її населених пунктів.

Найбільш репрезентативними для досліджуваної нами тематики є фонд 127

(Чернігівське губернське правління), що увібрав у себе матеріали з крайніми датами – 1800–1919 рр. Інформаційна насиченість є доволі різноплановою, але при ретельному пошуку відкриває нам такі факти: про уточнення віку жителів переселених на Кавказ із Сосницького та Городнянського повітів (оп. 13, спр. 1902); дозволи на виселення за межі губернії (оп. 13. спр. 13); про порядок призначення в російську армію полонених турецьких офіцерів (оп. 1, спр. 230); про розшук родичів військовополонених – уродженців Чернігівської губернії, що померли в Константинополі (оп. 13, спр. 1904); відмова в поселенні на Кавказі (оп. 21, спр. 25); про ціни на сіль для продажу в Закавказькому краї (оп. 182 а, спр. 49); епідемії, занесені полоненими турками (оп. 14в, спр. 35); про пошуки горців (оп. 13, спр. 1915); свідчення про службу і нагороди військових у відставці (оп. 3 сд., спр. 844); про кількість учасників Севастопольської битви, що проживають у губернії (оп. 1, спр. 9588); клопотання про пенсії за синів, що загинули в російсько-японській війні (оп. 1, спр. 10 889, 12183); незаконне закріпачення киргизів (оп. 14, спр. 1498), також турецького підданого (оп. 13, спр. 11); заборона розкольникам на переселення до Закавказзя (оп. 14, спр. 1769); скарга про неправильне заслання на Кавказ (оп. 3 сд., спр. 2081); про пенсії для сімей лікарів, що загинули на війні (1877–1878 рр.) (оп. 16, спр. 486) тощо.

Особливістю вищевказаного фонду є наявність у ньому справ, матеріалів із формулярними даними осіб, що обіймали високі посади в управлінні Чернігівської губернії. Насамперед мова йде про губернаторів та віце-губернаторів. Практично кожен з них брав участь у російсько-турецьких війнах. Оскільки останні траплялися відносно часто у відносинах Російської імперії та Османської держави (та й з іншими державами також), через відносно короткі проміжки часу, то декому з високопосадовців вдалося брати участь і у двох, а то й більше воєнних кампаніях. Та все ж хотілося б звернутися до військових шляхів окремих посадовців, оскільки вони виконували певні важливі місії на східних рубежах.

Губернатор Є.К. Андрієвський (1847 – поч. XX ст.) після укладення миру у російсько-турецькій війні у 1878 р. був відправлений з імператорським дорученням в Ерзерум для відвезення пакета документів щодо умов перемир'я і демаркаційної лінії між державами (оп. 1, спр. 9624) [Черниговские губернаторы... 2006, *24–32*].

Віце-губернатор М.В. Компанейщиков (1817 – 60-ті рр. XIX ст.) з 1839 р. перебував на Закавказзі, був чиновником у комітеті для введення "нового суспільного устрою" в Закавказькому краї. Він – учасник ревізій у ряді повітів краю, брав участь у відкритті міста Шемаха, працював над проектом облаштування "фінансової частини за Кавказом" (оп. 17, спр. 4736) [Черниговские губернаторы... 2006, *76–80*].

Губернатор П.І. Могилевський (1780–1840) з 1803 р. – секретар із прикордонних питань у Грузії, пізніше – правитель канцелярії головнокомандуючого Грузії. Високопосадовець був присутній при присязі ханів Азербайджану на підданство Росії, у 1812 р. став членом делегації в переговорах про мир з перським шахом, також працював уповноваженим комісаром для питань точного визначення кордонів між Персією та Росією тощо. Фактично брав участь в усіх значущих подіях та битвах російської держави того часу на Південному Кавказі (оп. 17, спр. 1724, 1841) [Черниговские губернаторы... 2006, *97–103*].

Фонд 128 (канцелярія Чернігівського цивільного губернатора) має дані про таке: про переїзд у Грузію (оп. 1, спр. 2099), переселення в Кавказьку область (оп. 1, спр. 4267); про взяття фортеці Ахалцик та інших за 1828 р. (оп. 1, спр. 3066), про проїзд через губернію головнокомандуючого армією Сакена в серпні 1822 р. (оп. 1, спр. 2645).

Фонд 133 (Чернігівське губернське дворянське депутатське зібрання) містить протокол про формування Чернігівського рухомого ополчення під час Кримської війни (1853–1856 рр.) (оп. 1, од.зб. 352).

Фонд 142 (Чернігівське місцеве управління Червоного Хреста) зберігає відомості про поранених під час російсько-турецької війни (1877–1878 рр.) та списки медичного персоналу, котрий брав участь у згаданих воєнних діях. Також тут осіли матеріали, що висвітлюють події та наслідки допомоги чернігівців у боротьбі "за звільнення від турецького іга слов'ян Балканського півострова". Серед них переважають матеріали про загиблих та по-

ранених, здебільшого під Плевною (оп. 1, спр. 9, 10, 26, 31, 68, 131).

Фонд 145 (Чернігівське губернське у земських і міських справах присутствіє) знайомить з кількістю мобілізованих на війну з Японією (оп. 2, спр. 100), про лікаря І.Я. Селюка, що перебував на Далекому Сході в той час (оп. 16 сд., спр. 86).

Фонд 235 (Чернігівський відділ Імператорського православного палестинського товариства) за 1901–1908 рр. зберігає звіти та матеріали про організацію читань про Палестину, а також про збір коштів для товариства.

У фонді 674 (колекція документів Чернігівської губернської вченої архівної комісії) зосереджені укази царя Федора Олексійовича гетьману І. Самойловичу про підготовку Війська Запорозького для протистояння турецькому султану та про участь Ю. Хмельницького в поході проти турків (оп. 3, спр. 2); "про підтвердження служби підканцеляриста Юркевича Б. у правлінні справ і генеральної військової канцелярії при розмежуванні земель між Всеросійською імперією і Портою Оттоманською над р. Бугом" (оп. 3, спр. 39); копії листів фельдмаршала П. Рум'янцева про перемогу у російсько-турецькій війні (1768–1774 рр.) (оп. 3, спр. 13); документи генерал-майора Ф. Костенецького часів російсько-турецької війни (1806–1812 рр.) (оп. 1, спр. 24).

Надзвичайно широкі відомості подають нам матеріали фондів окремих волостей губернії про переселення у різні віддалені куточки Російської імперії, а з-поміж них і на Кавказ, Середню Азію та Далекий Схід (Південно-Усурійський край). Серед таких – фонди 74 (Березинський нижній земський суд), 807 (Шаповалівське волосне правління), 809 (Борзенське волосне правління), 811 (Шаповалівське сільське правління), 819 (Височанське сільське правління), 831 (Тростянське сільське правління), 961 (Халявинське волосне правління), 1336 (Ніжинська повітова землевпорядна комісія), 1439 (Сокиринське волосне правління). Цей процес мав місце протягом усього XIX ст. та на початку XX століття. У першій половині XIX ст. переважали напрямки переселення на Північний та Південний Кавказ, у другій половині століття переважав далекосхідний напрямок. Справи містять документацію про укази уряду щодо цього, циркуляри губернського присутствія, заклики вступити в Кавказьке лінійне козаче військо, матеріали про перебіг процесу, дозволи, видання паспортів і квитків, посімейні списки бажаючих переселитися, вказівки місцевим урядовцям у справі опікування людністю, що наважилася на такий крок; про звільнення з кріпацтва селян, що відзначилися у Кримській війні тощо.

Вирізняється серед інших і фонд 1545 (Вознесенський молитовний будинок окремого Кавказького корпусу Гостагаївського укріплення Чорноморської берегової лінії), представлений метричними книгами.

Документи радянського періоду представлені домовленостями між СРСР і Туреччиною про обмін військовополоненими (ф. Р-63, оп. 1, спр. 96) та їхню реевакуацію (1923 р.) (ф. Р-17, оп. 1, спр. 39; Р-67, оп. 1, спр. 12); про формування дружніх взаємовідносин у 20-ті роки XX ст. між Україною і країнами Далекого Сходу; надають матеріали про організацію товариства "Руки прочь от Китая" (1921 р.) (ф. Р-1597, оп. 1, спр. 6) та про організацію комісії для допомоги трудящим Японії, що постраждали від землетрусу (1923 р.) (ф. Р-593, оп. 1, спр. 997).

Окремо слід сказати про наявність у фондах архіву документів поодинокого характеру, але оригінальних як за походженням, так і за змістом. Серед таких є офіційна доповідна з автографом А. Кримського – "Про передання документів з Остерського Архіву співробітнику УАН (документи XVIII–XIX ст.) і пропаж з архіву документів XVII ст." (ф. 647, оп. 3, спр. 78).

Якщо сама Чернігівщина з огляду на своє географічне розташування не може претендувати на якісь безпосередні зв'язки зі східними регіонами, то уродженці цього краю часто-густо перебували у самій гущі подій та процесів, взаємопов'язаних так чи інакше зі Сходом. Тому історична документація несе для нас прямі чи опосередковані відбитки подій та історичних реалій часу на людських долях. Це є прямим відображенням зовнішньої і внутрішньої політики Російської імперії, складовою якої були й українські землі, у відповідності до цього в українських джерелах відбилися і всі загальноімперські тенденції у взаємовідносинах зі Сходом та переплетіння міжкультурних тенденцій минулого.

Ще одним осередком, де у значній кількості зберігаються предмети східного по-

ходження, є Чернігівський історичний музей ім. В.В. Тарновського. Його фонди налічують загалом більше 150 000 експонатів культурної спадщини. Свого часу це сховище утворилося внаслідок злиття окремих музеїв старожитностей різного тематичного спрямування. Таким чином, колекції увібрали в себе пам'ятки, зібрані Чернігівською губернською вченою архівною комісією, працівниками церковно-історичного музею, а основою стали зібрання старожитностей Василя Тарновського. Однак доля пам'яток культури та мистецтва не була простою, у складні часи такі речі завжди потребують уваги та захисту. Фонди архіву зберегли для нас документ 1920 р., що засвідчує "командирування т. Виноградського в архіви губернських закладів (що мають історичну цінність) для прийняття заходів для їхнього врятування від знищення..." (ф. Р-593, оп. 1, спр. 95). У 1923 р. було створено Чернігівський державний музей, ім'я мецената увіковічили в назві музею лише в 1991 р. Сучасне приміщення музею також є пам'яткою історії – це колишній будинок генерал-губернатора (фото 2).

У запасниках музею, згідно з фондовою картотекою, зберігається значна кількість предметів, що можуть репрезентувати елементи східних пам'яток мистецтва та культури в Україні. Починаючи від дрібних намистинок із Близького Сходу та Сирії IX–XI ст., тут є китайські та японські вази, статуетки індійських та китайських божків, казани і металеві обладунки (XVI–XVIII ст.). Надзвичайно широко представлена холодна зброя (XVI–XX ст.), що становить дві групи: кавказька і середньоазіатська та східна (Єгипет, Індія, Китай, Персія, Туреччина, Японія). Ще однією численною групою предметів східного походження є нумізматична колекція. Тут зустрічаються як поодинокі монети Єгипту часів Птоломея (?), Парфії I–IV ст. та Золотої Орди часів Авдалах-хана, так і окремі скарби "арабських диргемів середини X століття. Знайдені в с. Звеничів Ріпкинського району Чернігівської області. 1985 р. 53 монети". Ці зібрання поповнювали колекцію музею різними шляхами. Частина східної зброї була зібрана В. Тарновським (оскільки він з особливою увагою ставився до козацької старовини, трофеї козаків, вочевидь, теж збирав). Поповнювали скарбницю і матеріали, знайдені під час розкопок. Частину складають предмети ужиткового характеру з "поміщицького побуту". Та втім основною проблемою, нагальною на сьогодні, є кваліфікована ідентифікація більшості експонатів. Адже фактично за весь час існування музею лише колекція зброї дістала належну увагу від фахівця, що відбулося ще за часів існування СРСР. Результатом цієї роботи став виданий музеєм каталог [Каталог коллекции...]. Решта предметів ще чекають на увагу до себе істориків та дослідників-мистецтвознавців.

Також до музейних фондів належить і зібрання бібліотечних колекцій з колишніх приватних бібліотек, що на сьогодні вже є раритетами. Тут увагу привертає література в галузі географії, що особливо насичена виданнями про східні країни та регіони. На жаль, ми не можемо констатувати факту особистої зацікавленості колишнього власника, оскільки достеменних відомостей про комплектування бібліотеки немає.

Фото 2

Фото 3

Чернігівський обласний художній музей (фото 3) є зібранням цінніснних мистецьких творів західноєвропейської та вітчизняної культури XVII–XIX ст. Поміж цих скарбів у музейних запасниках зберігається колекція статуеток Будди, що забарвила цю збірку "подихом Сходу". Це поєднання пояснюється тим, що колись мистецькі раритети були складовою історичного музею. З виокремленням закладу (у вересні 1983 р. згідно з постановою від 1979 р.) [Чернігівщина 1990, *921*] статуетки потрапили в останній.

Сходознавча спадщина північного регіону України дає поштовх до подальшого розкриття і дослідження історичної скарбниці України, а загальний огляд не лише має стати початком важливої справи збереження оригінальних раритетів і документів, а й з їхньою допомогою відкривати нові простори для історичних розвідок і досліджень у майбутньому через залучення минулого.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

Архівні установи України / Довідник. Т. 1. Державні архіви / Редкол.: Г.В. Боряк (голова), І.Б. Матяш, Г.В. Папакін. 2-ге вид., доп. Київ, *2005*.

Державний архів Чернігівської області: Путівник / Редкол.: Р.Я. Пиріг (голова), Г.В. Боряк, Г.В. Папакін, А.І. Неділя, О.Б. Коваленко. Чернігів, *2001*.

Державний архів Чернігівської області. – Режим доступу в інтернеті: http://arch.rbone.ci.net.ua/about1.htm

Каталог коллекции холодного оружия / Черниговский исторический музей / Сост. ст.н. с. Кривова И.А. Чернигов, *1990*.

Чернігівщина. Енциклопедичний довідник / За ред. А.В. Кудрицького. Київ, *1990*.

Черниговские губернаторы и вице-губернаторы. Биобиблиографический справочник / Сост. Морозова А.В., Полетун Н.М.; предисл., прилож. Морозовой А.В. Чернигов, *2006*.

Т.О. Щербань

ВІЗАНТІЙСЬКИЙ ВІДДІЛ ІСТОРИКО-ФІЛОЛОГІЧНОГО ТОВАРИСТВА ПРИ ІМПЕРАТОРСЬКОМУ НОВОРОСІЙСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ

Уперше порушив питання щодо заснування в Україні візантійсько-слов'янського навчально-наукового закладу професор Віктор Іванович Григорович (1815–1876), „стремившийся к более углубленному изучению византийских источников, истории славяно-византийских отношений и всемирной роли Византии" [Матвеева 2009, *5*]. Після закінчення Харківського (1833) і Дерптського (1838) університетів він викладав у Казанському університеті, в 1842 році захистив магістерську дисертацію, спеціалізувався в галузі слов'янознавства. У червні 1844 року Віктор Іванович вирушив у наукове відрядження, що тривало два з половиною роки. Він відвідав Константинополь, Салоніки, Афон, Македонію, Болгарію, Румунію, Угорщину, Далмацію, побував у Чорногорії, Сербії, Хорватії, Славонії, Моравії, Чехії. Під час своєї подорожі вчений занотовував діалектні слова, записував казки, пісні, повір'я, місцеві звичаї різних слов'янських народів, копіював стародавні рукописи, що зберігалися в соборах і монастирях, робив ескізи будівель храмів, замальовував їхнє внутрішнє оздоблення тощо [Григорович 1877]. За результатами експедиції Віктор Іванович видав „Очерк путешествия по Европейской Турции" (1848). Наукова громадськість чекала на вихід у світ фундаментальної монографії Григоровича із глибоким критико-аналітичним дослідженням унікальних рукописів, зібраних ним під час виснажливої і навіть небезпечної для життя подорожі по слов'янських землях, але Віктор Іванович публікував переважно невеликі розвідки – „Памятники XV века (1850)", „Статьи, касающиеся древнего славянского языка" (1852), „Чтения о древней письменности славян" (1857) та інші. Славісти тоді жалкували, що свій потужний інтелект блискучий вчений розмінює на дрібниці. Академік В.Б. Бузескул пізніше висловив дещо іншу думку з цього приводу, зауваживши, що „и в этих «мелочах» искрится талант, обнаруживается самостоятельность, оригинальная мысль, обширные знания" [Бузескул 2004, *111*]. Колекція стародавніх рукописів В.І. Григоровича згодом широко використовувалася спеціалістами, наприклад, Маріїнське євангеліє, з цінним словопокажчиком, видав В.В. Ягич, списки „Законника Стефана Душана" вивчали й описували О.Є. Вікторов, Ф.Ф. Зігель, Т.Д. Флоринський, матеріали з цього зібрання досліджували й інші відомі славісти.

У 1858 році в Казанському університеті В.І. Григорович зробив доповідь „О Сербии в ее отношениях к соседним державам, преимущественно в XIV и XV столетиях" (вийшла з друку наступного року), в якій визначив деякі риси візантинізму, охарактеризував становище слов'ян у Візантійській імперії, висвітлив боротьбу, що точилася у Візантії між трьома політичними партіями, представники однієї з яких виступали за союз із „латинянами", другої – схиляли імперію на бік турків, третьої – закликали до об'єднання зі слов'янами. В.І. Григорович вважав, що балканські народи мали шанс свого часу дати відсіч османам, але короткозора й корислива політика правителів усіх зацікавлених держав кінець кінцем призвела до перемоги турків у Європі [Григорович 1859]. Доповідь В.І. Григоровича була побудована на основі достовірних першоджерел, мала проблемний характер, а також важливе методологічне значення, оскільки в ній доводився взаємозв'язок, що існує у вивченні історії Візантії і слов'янського світу, підкреслювалася цінність візантійських пам'яток для відтворення минулого слов'янських народів, обґрунтовувала-

ся теза про необхідність розвитку візантинознавства для досягнення успіхів на теренах слов'янознавства. Як зазначила професор Л.В. Матвєєва, „И хотя вопрос о важности использования византийских источников восходит к XVIII в., а традиции зарождались задолго до этого времени, но о взаимности впервые заговорил Григорович. Тем самым было несколько снижено одностороннее отношение к изучению истории, как Византии, так и славян" [Матвеева 2010, *111*].

Зацікавившись візантинознавством і збагнувши його важливість для слов'янознавства, Віктор Іванович у 1860 році надіслав листа на ім'я Є.П. Ковалевського, в якому прохав міністра посприяти організації у Рішельєвському ліцеї в Одесі кафедри слов'янської філології, виклав свої міркування щодо доречності поєднання на цій кафедрі наукових робіт із візантинознавства й слов'янознавства, виклав програму майбутніх досліджень [Попруженко 1916]. На своє звернення вчений не дістав позитивної відповіді, оскільки тоді вже існувало рішення про перетворення Рішельєвського ліцею на університет, де передбачалася, зокрема, кафедра слов'янознавства. 11 вересня 1863 р.* В.І. Григорович отримав вчений ступінь доктора слов'яно-руської філології. 24 вересня того ж року за розпорядженням міністра народної освіти В.І. Григорович був звільнений з Казанського університету згідно з його проханням про відставку через незадовільний стан здоров'я, але на прохання ради цього університету продовжував працювати до 1 січня 1864 р., а потім поїхав до Херсона [Александров 1902, *233–234*].

У 1865 році в Одесі відкрився Імператорський Новоросійський університет. Його навчальна і наукова діяльність регламентувалася загальним університетським статутом 1863 року. Згідно з цим статутом університетом керувала рада на чолі з ректором. Рада, до складу якої входили всі професори університету, обирала ректора (строком на чотири роки), проректора (на три роки), нових професорів і викладачів, яких потім затверджувало Міністерство народної освіти, а ректора – імператор. Декани та факультетські секретарі обиралися професорами на факультетських зборах кожні три роки. Адміністративно-господарчими справами займалося правління університету у складі ректора, проректора, деканів [Історія Одеського університету 2000, *11–12*].

1 травня 1865 р. на запрошення Новоросійського університету В.І. Григорович очолив кафедру слов'янознавства, був призначений деканом історико-філологічного факультету. На перших урочистих зборах навчального закладу він виступив із промовою „Как выражались отношения Константинопольской церкви к окрестным северным народам и преимущественно к болгарам в начале X-го столетия", блискуче продемонструвавши уміння залучати візантійські першоджерела для висвітлення маловідомих сторінок історії слов'ян [Григорович 1916].

Першою друкованою працею В.І. Григоровича в Одесі стала стаття „Исторические намеки о значении Херсона (Корсуня) и его церкви в VIII, IX, X столетиях" (1864), у якій визначено зв'язок Хереона з Візантійською імперією у VIII ст., а також роль, яку він відігравав у поширенні освіти серед кочових і осілих народів у VIII–X століттях. В „Заметке о Солуне и Корсуне по поводу непорешенного вопроса" (1872) вчений висвітлив ранні зносини Русі з Візантією, розповів про перебування братів Кирила і Мефодія в Херсоні. Віктор Іванович впродовж тривалого часу займався опрацюванням кирило-мефодіївської проблематики й закликав славістів-початківців також вивчати діяльність св. Кирила і Мефодія. На урочистих зборах, що відбулися в Новоросійському університеті з нагоди 1000-х роковин смерті св. Кирила, професор у змістовній доповіді виклав програму наукових робіт у цій галузі [Несколько слов... 1916]. Як і раніше, В.І. Григорович переймався питанням слов'янської взаємності, продовжував розпочаті ще у Казані порівняльно-історичні дослідження глаголиці і кирилиці, публікував наукові праці з історії освіти тощо. Новим захопленням вченого стало всебічне вивчення Новоросійського краю та інших регіонів України. З юнацькою заповзятістю подорожував вже літній професор по лісах, степах і балках, розпитував селян про їхні заняття

* Усі дати в статті подано за старим стилем.

та місцеві звичаї, збирав народні говірки, цікавився походженням назв сіл, хуторів, річок, фіксував типові ознаки краєвидів та їхній рельєф, розшукував у церквах стародавні рукописи і складав описи найбільш цінних пам'яток і т.ін. Результати його наукових досліджень побачили світ у великому циклі публікацій з української історії, географії, археології, ландшафтознавства, етнографії, діалектології, топоніміки. Неабияке значення мали складені ним атласи Херсонської, Таврійської і Катеринославської губерній та географічні мапи деяких повітів [Щербань 2005].

Віктор Іванович сподівався зустріти в Одесі багато однодумців, але його дослідницький азарт мало поділяли товариші по службі та студенти. У 1876 році у хвилину розпачу з приводу того, що адміністрація навчального округу відхилила складений ним проект перетворення Одеси на провідний центр візантинознавства і славістики, В.І. Григорович подав у відставку, переїхав до Єлисаветграда, де незабаром помер. Наукова громадськість щиро сумувала за професором В.І. Григоровичем, але, на жаль, у небіжчика не знайшлося послідовників у справі створення в Одесі візантійсько-слов'янського наукового закладу.

Через понад десять років після смерті В.І. Григоровича повернувся до цього питання вихованець Петербурзького університету Федір Іванович Успенський (1845–1928), який у 1874 році був призначений доцентом кафедри всесвітньої історії Новоросійського університету і того ж року захистив магістерську дисертацію „Византийский писатель Никита Акоминат из Хон". Свою вступну лекцію до курсу історії середніх віків він присвятив „Значению византийских занятий в изучении средневековой истории", лейтмотивом якої стала теза про те, що достовірно відтворити історію середніх віків неможливо без ґрунтовного вивчення історії Візантійської імперії [Успенский 1875]. Колишні студенти Новоросійського університету згадували, що на своїх лекціях „Федор Иванович разрушал предвзятое мнение, будто бы история Византии представляет собой сплошную картину тысячелетнего упадка и разрушения, скучного, косного, однообразного топтания на одном месте. Он умел показать, что история Византии наполнена ожесточенной борьбой вокруг социально-экономических, политических и идеологических вопросов, что за борьбой богословских партий стояли политические группировки, что культурное влияние Византии на Запад гораздо старше XV в. и что оно не ограничивалось передачей Западу одних только формальных знаний греческого языка и античной греческой литературы. Для нас, говорил Федор Иванович, Византия не археологическая или отвлеченная проблема, а реальный предмет, важный для познания нашей собственной истории; при этом он настойчиво указывал на то, что Новороссийский университет должен стать очагом изучения истории Византии и славянского мира" [Готалов-Готлиб 1947, *118*].

У 1879 році Ф.І. Успенський захистив докторську дисертацію „Образование второго Болгарского царства", що складалася із двох частин. У першій частині характеризувалося становище Болгарії під візантійським пануванням, у другій – висвітлювалася боротьба болгар за незалежність [Успенский 1879]. Того ж року Ф.І. Успенського було обрано професором Новоросійського університету по кафедрі всесвітньої історії.

Після захисту дисертації Ф.І. Успенський перебував у стані творчого піднесення, багато працював, як член одеського Товариства історії і старожитностей виступав на його засіданнях із доповідями, але практично не видавав свої розвідки в „Записках" товариства, оскільки часопис віддавав перевагу статтям із наукової проблематики, пов'язаної з місцевим краєм.

Для сприяння розвиткові візантинознавства та з метою розширення можливостей публікування наукових праць Ф.І. Успенський вирішив створити в Одесі Візантійське наукове товариство всеросійського значення з власним друкованим органом. Улітку 1888 року Федір Іванович звернувся до генерал-губернатора Х.Х. Роопа з таким клопотанням: „В среде ученых давно уже сознана потребность более внимательного и разностороннего изучения православного востока, с которым Россия тесно соединена единством веры, тысячелетними преданиями в прошлом и общностью политических и религиозных интересов в будущем. Хотя скромный голос людей науки и вызвал уже некоторое оживление занятий Византией и

зависевших от нее в культурном отношении народов, но этим сделан только первый шаг к постановке научных задач России по отношению к Востоку. ...В изучении Византии и православного востока лежит национальнав русская тема, здесь же заключаются и основные задачи русской науки. Эти последние вытекают из древней русской истории, из вековых наших преданий, наконец, из современного политического и нравственного значения России на Востоке. Юго-восточное движение дрсвней русской истории, намеченное походами наших предков и закончившееся принятием христианства от Византии, оставило глубокие следы в народном сознании, отразилось в системе устроения Русского государства и в заимствованиях по церковной, гражданской и бытовой части, крепко связав нас с востоком духовным и литературным с ним общением. В новое время оно получило очень живое выражение и энергичную поддержку в том открытии, что народы Турецкой империи на Балканском полуострове суть братья наши по языку и по вере. ...Изучение судеб единоплеменных и единоверных народов, входивших в состав Византии, является важнейшей научной задачей России...

Прежде всего нужно объединить частные попытки изучения Византии и направить их к одной цели. Для этого лучшим средством служило бы учреждение в России ученого общества для изучения Византии. ...Цель общества будет заключаться в оживлении и направлении византийских занятий в России. Для этого оно будет заниматься исследованиями по византийской истории и литературе, изучением и описанием библиотек в России и на Востоке, заключающих в себе греческие рукописи, исследованием монументальных памятников, изучением этнографического материала. Общество не должно ограничивать своей деятельности пределами России, но постепенно расширять область изучения в пределах народностей, зависевших от Византии в политическом и культурном отношении. ...Почин в этом деле справедливо будет принадлежать Одессе, как той окраине Русского государства, которая всего ближе стоит к Византии, которая имеет на берегах Черного моря многочисленные памятники византийских древностей и которая имела представителей византийской науки, доказывавших словом и делом важность византийских занятий. Одесса могла бы сослужить великую службу России, централизовав и направив византийские занятия" [Успенский 1922, *119–120*].

Христофор Христофорович Роон із розумінням поставився до ініціативи Ф.І. Успенського і запропонував професору підготувати докладну програму робіт майбутнього товариства, скласти проекти його статуту та організаційної структури, приблизний кошторис тощо. Перш ніж узятися за виконання цього відповідального завдання, Федір Іванович вирішив проконсультуватися з одним із найавторитетніших в Російській імперії спеціалістів у галузі візантинознавства, членом-кореспондентом Петербурзької академії наук (з 1890 р. академіком), автором численних наукових праць із політичної і внутрішньої історії Візантії, дослідником візантійсько-слов'янських відносин В.Г. Васильєвським (1838–1899), який викладав тоді у Петербурзькому університеті. Федір Іванович звернувся з листом до відомого візантинознавця із проханням порадити йому, як організувати в Одесі Візантійське товариство у найкращий спосіб, однак Василь Григорович Васильєвський був не у захваті від самої такої ідеї. „Признаюсь, что Ваша идея об учреждении особого византийского общества, как я ни стараюсь, никак не может расшевелить ни моего сердца, ни ума, – писав у відповідь корифей візантинознавства. – Отчего это происходит, я и сам не знаю. Вам лично, Вашему одушевлению и энергии я сочувствую, отчасти завидую, но в себе ничего не нахожу, кроме сомнений и скептицизма. ...Самому мне, – вів далі Василь Григорович, – ничего не приходит в голову, кроме возражений. Зачем новое и особое общество для Византии? Разве ею не должны заниматься существующие всякие общества истории и древностей? Разве нас так много? Если есть охота и желание трудиться, то разве не найдется места для обнародования трудов? Разве нет Академии наук? Разве нет „Журнала Министерства Народного Просвещения"? Разве нет в Одессе Общества истории и древностей и разве там окончательно отказались от Византии? Сколько обществ! Сколько поощрения писать и трудиться, однако – ра-

боты подвигаются весьма плохо. ...Я очень боюсь огорчить Вас, Федор Иванович, своими сомнениями, но право – не нахожу ничего лучшего сказать Вам: поддержки Вам будет мало от Петербурга, да и от Москвы, конечно, не много. О всероссийском обществе для изучения Византии можно только мечтать, да и то еще – нужно ли?" [Успенский 1922, *121*]. Попри скептичне ставлення до планів Ф.І. Успенського, Василь Григорович все ж таки обговорив це питання зі своїми колегами. Як він і передбачав, провідні російські сходознавці не підтримали пропозицій одеського професора, про що В.Г. Васильєвський і написав йому у листі: „Возвращаюсь к поставленному Вами вопросу. Я снова о нем думал и говорил с некоторыми лицами; большого сочувствия к Вашей идее, или лучше сказать – какой-либо веры в осуществимость и плодотворность ее мне не пришлось пока ни в ком заметить" [Успенский 1922, *121*].

Перешкода задуманій справі виникла і в особі попечителя навчального округу, який довів до відома генерал-губернатора, що доповідна записка, котру подав йому на розгляд Ф. Успенський, не містить переконливих доводів на користь організації в Одесі Візантійського товариства, оскільки в ній нічого не сказано ані про організаційну структуру проектованого товариства, ані про програму його робіт. „Уделяя мало места для выяснения научной стороны вопроса, – зауважував попечитель навчального округу, – автор записки весьма обстоятельно указывает на его политическое значение. По его мнению, новое общество должно способствовать распространению идеи объединения в среде различных славянских народностей и возведению русского языка на степень общенаучного славянского. Очевидно, что рассматриваемый с этой точки зрения проект, утрачивая свой исключительно научный характер, вступает в область международной политики и, следовательно, выходит из круга вопросов, подлежащих ведению представителей учебного ведомства" [Успенский 1922, *123*]. Пересилаючи цього листа Ф.І. Успенському, генерал-губернатор запропонував йому подати вичерпні відповіді по суті порушених попечителем навчального округу питань. У черговій записці, адресованій Х.Х. Роопу, Федір Іванович пояснив, що існуючі наукові товариства, наприклад Товариство Нестора-Літописця у Києві, Товариство історії і старожитностей в Одесі, мають інші призначення, їхніми статутами не передбачаються спеціальні дослідження з візантинознавства, тому й друковані органи цих товариств майже не публікують статей з цієї галузі, а „Записки" Новоросійського університету репрезентують лише наукові здобутки викладачів університету. Ф.І. Успенський доводив Христофору Христофоровичу: „Специальный византийский орган необходим для успеха византийских занятий. Для них предстоит установить метод и выработать программу, с которой бы сообразовались начинающие получать вкус к этим занятиям. Без специального органа здесь господствует крайняя неурядица: масса статей, разбросанная по разным изданиям и на разных языках, ускользает даже из внимания специалиста. Нужно употребить долгие годы на то, чтобы ознакомиться с тем, что издано. Специальный орган соединит занятия Византиею, внесет в эту область порядок, избавит будущих ученых от ошибок, давно указанных, но нередко повторяющихся" [Успенский 1922, *124*]. Останній лист переконав генерал-губернатора у слушності пропозицій Успенського, і він звернувся до міністра народної освіти графа І.Д. Делянова із проханням дозволити відкрити в Одесі Візантійське товариство, але дістав заперечну відповідь. Міністр повідомив Х.Х. Роопа про те, що російський посол у Константинополі вже веде переговори стосовно заснування у цьому місті Російського археологічного інституту, призначеного насамперед для розроблення візантійської наукової проблематики, тому не варто створювати подібну установу ще й в Одесі. Дізнавшись про рішення міністерства Федір Іванович усвідомив усю безперспективність подання подальших прохань і вирішив спробувати розв'язати цю проблему в інший спосіб.

На відміну від петербурзьких і московських вчених, одеські професори поділяли думку Ф.І. Успенського щодо актуальності розвитку візантинознавства. Втративши надію на заснування в Одесі окремого Візантійського товариства, вони звернулися до Міністерства народної освіти із проханням дозволити заснувати при Новоросійському

університеті Історико-філологічне товариство, маючи на меті пізніше відкрити у ньому Візантійський відділ. Це клопотання не зустріло заперечень у керівництва. Підписаний директором Департаменту народної освіти В. Аничковим проект статуту товариства 21 грудня 1888 р. затвердив міністр народної освіти граф І.Д. Делянов. У статуті Історико-філологічного товариства зазначалося:

„§ 1. Цель Общества – способствовать учеными трудами, собраниями и изданиями развитию и распространению исторических и филологических знаний.

§ 2. Для достижения указанной цели Общество устраивает частные и публичные заседания, входит в сношения с русскими и иностранными учеными учреждениями, заботится о приобретении рукописей или их копий, специальных изданий и предметов, снаряжает ученые экскурсии для собирания памятников и издает свои труды и протоколы заседаний.

§ 3. Общество имеет свои заседания в здании Новороссийского университета.

§ 4. По мере расширения своей деятельности и увеличения своих членов Общество может делиться на отделения по предметам занятий.

§ 5. Общество состоит из членов-учредителей, почетных, действительных, и членов-сотрудников.

§ 6. Члены-учредители суть наличные преподаватели историко-филологического факультета, подписавшие проект устава.

§ 7. Почетными членами могут быть известные ученые и лица, оказавшие особые услуги Обществу.

§ 8. Действительными членами могут быть как лица, уже известные своими трудами по наукам историческим или филологическим, так и вообще лица с высшим образованием, интересующиеся указанными науками.

§ 9. Членами-сотрудниками могут быть все лица, способные служить целям Общества" [Устав ... 1890, *1–2*].

Керування науковою роботою та ведення усіх інших справ, пов'язаних із діяльністю товариства, покладалося на правління. Відповідно до статуту правління товариства мало складатися з голови, його заступника, секретаря, скарбника та ще двох членів. Перших чотирьох належало обирати на загальних зборах товариства закритим балотуванням строком на три роки. Членам товариства надавалося право зачитувати реферати і робити доповіді на наукових засіданнях, найкращі розвідки правління мало рекомендувати до друку як окремі монографії, брошури, статті. Крім того, для публікування праць членів товариства було засновано спеціальний друкований орган – „Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете". Щорічні загальні збори призначалися для заслуховування звітів про діяльність товариства, складених секретарями і затверджених усіма членами правління, обговорення кошторисів на наступний рік, розв'язання важливих організаційних питань.

При товаристві було створено наукову бібліотеку, котра постійно поповнювалася книгами та часописами, які надходили з Петербурзької академії наук, Харківського, Київського, Петербурзького, Московського, Казанського, Юр'євського університетів, Харківського історико-філологічного товариства, Наукового товариства ім. Шевченка у Львові, з Музею Королівства Чеського у Празі та з інших організацій, передавалися безкоштовно різними авторами, а також закуповувалися товариством. Спочатку товариство існувало на членські внески – 5 карбованців на рік, – виручки від продажу власних друкованих видань та за сплату вхідних квитків на публічні лекції, що організовувалися товариством; пізніше щорічну грошову дотацію в 300, іноді 500 карбованців почало виділяти товариству Міністерство народної освіти.

На установчих зборах 24 лютого 1889 р. фундатори товариства: Л.Ф. Воєводський, В.М. Войтковський, О.І. Кирпичников, О.О. Кочубинський, І.С. Некрасов, Г.І. Перетяткович, О.С. Трачевський, Ф.І. Успенський, В.І. Шерцль, Е.Р. Штерн – розглядали винятково організаційні питання. На першому засіданні, що відбулося 27 квітня того ж року, були обрані: головою товариства – Ф.І. Успенський, його заступником – О.І. Кирпичников, членами правління – О.Д. Путята (скарбник), О.В. Нікітський (секретар), О.О. Кочубинський і О.І. Маркевич [Отчет о деятельности... 1890, *12*].

Товариство швидко набувало популярності, наприкінці першого року своєї діяльності воно налічувало 64 члени, в 1900 році їхня кількість зросла до 152 осіб, у 1910 році

досягла майже 400 осіб. Членами товариства стали не лише викладачі історико-філологічного факультету Новоросійського університету, а й професори інших університетів Російської імперії, закордонні вчені, вчителі середніх навчальних закладів, інспектори гімназій та реальних училищ, представники духовенства з Одеси, Єлисаветграда, Ніжина, Херсона, Миколаєва, Тирасполя, Севастополя, Сімферополя, Києва, Харкова, Москви, Петербурга, Новгорода, Кутаїсі, Юр'єва, Мюнхена, Відня та інших міст. Попри необхідність оперативного розв'язування численних поточних організаційних проблем, товариство одразу розпочало активну наукову роботу. Протягом першого року відбулося 13 засідань, де заслухано цікаві доповіді, наприклад: „Про Переяславський синодик" О.І. Маркевича, „Вивчення давньоруської народної пісні" І.С. Некрасова, „Два руських житія XV ст." В.О. Яковлєва, „Про руські синодики" Ф.І. Успенського та інші.

Перший випуск „Летописи Историко-филологического общества" (1890) присвячувався двадцятип'ятиріччю Імператорського Новоросійського університету і відкривався „Воспоминаниями о В.И. Григоровиче" голови товариства. Ф.І. Успенський згадав у цій публікації, як він приїхав до Одеси, ще не маючи досвіду педагогічної роботи, і дуже зніяковів, уперше зустрівши в університеті Віктора Івановича, оскільки „Григорович – уже 50-летний старец – составлял одну из крупнейших сил на филологическом факультете и пользовался почетной известностью не только в ученых кружках, но и между университетскими слушателями" [Успенский 1890, *16*]. Федір Успенський висвітлив життєвий шлях В.І. Григоровича, докладно охарактеризував його діяльність на теренах слов'янознавства, візантинознавства та краєзнавства, поділився особистими враженнями від спілкування із заслуженим професором, котрий ходив зазвичай у непоказному, потертому пальті, у простому кашкеті та старенькому форменому сюртуці і називав себе чорноробом у науці. Федір Іванович, певна річ, приписував таку поведінку дещо своєрідній вдачі цілковито заглибленого у науку вченого і стверджував, „что это был далеко не заурядный «тяглый» человек, каким он любил выдавать себя. Сильным и самобытным умом проникнуты все его произведения, особенно казанского периода, самые сухие вопросы филологии он умел одухотворить горячим чувством национального самосознания. Затронув разнообразнейшие области русской науки, он в каждой нашел живые и увлекательные стороны, обращавшие к ним симпатии других" [Успенский 1890, *49*].

У 1864 році Віктор Іванович подарував Новоросійському університету велике зібрання раритетних книг, завдяки чому наступного року в університетській бібліотеці відкрився „Відділ слов'янської філології професора В.І. Григоровича". Пізніше Віктор Іванович передав до цього відділу надзвичайно цінні стародавні рукописи. Описання цих рукописів, зроблене В. Мочульським, також було опубліковано у першому томі „Летописи".

У 1890 році правління товариства звернулося до ректора Новоросійського університету із пропозицією розпочати збирання коштів на спорудження пам'ятника В.І. Григоровичу в Єлисаветграді. Ректор університету підтримав цю ініціативу, а відповідне клопотання попечителя навчального округу невдовзі задовольнив міністр народної освіти. 18 жовтня 1892 р. на єлисаветградському Петропавлівському цвинтарі у день відкриття мармурового бюста В.І. Григоровича зібрався цвіт російської й української науки. Під час жалобного мітингу відомі вчені схиляли голови на знак пошани подвижницької діяльності професора В.І. Григоровича на науковій ниві. Зворушливо лунали тоді слова одного з фундаторів Історико-філологічного товариства Олександра Івановича Кирпичникова: „Григорович любил называть себя чернорабочим науки; он был действительно чернорабочим в противоположность белоручкам, которые сами не умеют или не хотят добывать факты, а умеют только красноречиво излагать и обобщать добытые другими. Он чернорабочий в том смысле, в каком может быть назван чернорабочим всякий истинный мастер, который умеет сам и материал приготовить, сам и план составить, сам и исполнить его. Так и Григорович умел сам и найти факт, и оценить его, и указать ему место в общей схеме, им же созданной. Короче сказать: он чернорабочий в том смысле, в каком дол-

жен быть чернорабочим всякий великий ученый" [Кирпичников 1892, *774–775*].

У 1884 році було запроваджено новий університетський статут, набагато консервативніший, ніж попередній. Статут 1884 року позбавив університети будь-якої автономії і поставив їх у повну залежність від міністерських чиновників. Виборність ректорів, деканів, професорів була ліквідована. Ректорів кожні чотири роки почав призначати міністр народної освіти, деканів на такий самий термін – попечитель навчального округу. Вакантні професорські посади займати тепер дозволялося лише за спеціальним наказом міністра. Професорські ради фактично втратили свої повноваження, а керівництво університетами перейшло у відання попечителів навчальних округів, яких зобов'язали затверджувати навчальні плани та програми і здійснювати контроль за їхнім виконанням. Для професорів запроваджувалася система гонорарів [Історія Одеського університету 2000]. Новий статут у Новоросійському університеті відразу виявив себе якнайгірше: „Он разобщил профессоров, посеял в лектории, где профессора проводили антракты между лекциями, взаимные натянутые отношения и недоброжелательство к служебному успеху тех, кто успел приспособиться к новому бюрократическому строю университета. Молодые приват-доценты чувствовали себя затравленными; факультеты превратились в царства действительных статских советников – ординарных и экстраординарных профессоров, все людей, которые сумели сохранить приличную репутацию в глазах попечителя округа и министерства" [Левитский 1999, *42*].

Статут 1884 р. запровадив поділ навчального року на семестри, що закінчувалися іспитами, а також випускні (державні) іспити, котрі мали приймати спеціальні комісії двічі на рік – навесні й восени. У 1889 році головою такої комісії на історико-філологічному факультеті Новоросійського університету Міністерство народної освіти призначило відомого вченого-філолога та сходознавця, який вільно володів багатьма стародавніми і новими європейськими й східними мовами, Ф.Є. Корша (1843–1915).

Випускник Московського університету Федір Євгенович Корш у 1868 році захистив магістерську дисертацію „De versu saturnio", виявивши на диспуті грунтовні знання в галузі метрики, і був обраний доцентом цього університету. Восени того ж року Федір Євгенович вирушив у наукове відрядження за кордон. У Берліні він слухав лекції Кирхгофа із грецької діалектології, Моммзена з римської історії, Гюбнера з римської епіграфіки, наприкінці 1869 року переїхав до Відня, де вдосконалював свої знання слов'янських мов і літератур, а потім відвідав Рим, Неаполь, Флоренцію. Повернувшись до Москви, Ф.Є. Корш узявся до викладання в університеті грецької мови, після захисту в 1877 році докторської дисертації „Способы относительного подчинения. Глава из сравнительного синтаксиса", отримав професорське звання [Тридцатилетие... 1896, *233*].

Під час свого майже п'ятимісячного перебування в Одесі Федір Євгенович часто виїздив на околиці міста для огляду й вивчення численних пам'ятників грецької культури, дуже цікавився він і діяльністю Історико-філологічного товариства, тому після закінчення терміну відрядження вирішив ще на якийсь час затриматися в Одесі, тим більше що тут мешкав його двоюрідний брат – Олександр Всеволодович Корш, завідувач кафедри судової медицини Новоросійського університету. 1 жовтня 1890 р. Ф.Є. Корша за власним бажанням було переведено на кафедру класичної філології Новоросійського університету, і він почав читати студентам курси метрики і грецької діалектології [Богданов 1982, *76*]. 25 жовтня 1890 р. Федір Євгенович Корш став дійсним членом Історико-філологічного товариства.

На початку 1891 року професори Ф.І. Успенський, Ф.Є. Корш, О.І. Кирпичников, М.Х. Красносельцев подали до правління Історико-філологічного товариства доповідну записку з обґрунтуванням актуальності розвитку в Одесі візантинознавства і проханням відкрити на підставі § 4 статуту товариства Візантійський відділ. Позитивне рішення з цього питання було ухвалено того ж року. Відділ створювався як окремий підрозділ Історико-філологічного товариства, призначений для опрацювання візантійської наукової проблематики. Його діяльність регулювалася статутом товариства. На чолі відділу повинен був стояти голова, обраний з-поміж викладачів Ново-

російського університету. На голову покладалися обов'язки регулярно проводити засідання відділу, редагувати наукові праці його членів та рекомендувати їх до друку, розв'язувати організаційні питання тощо. Якщо голова не входив до складу правління товариства, його належало обов'язково запрошувати на ті засідання правління, на яких розглядалися справи, що стосувалися Візантійського відділу. Для ведення протоколів засідань передбачалося обрання з-поміж членів відділу секретаря [Отчет о деятельности... 1900, *6*]. Ядро нового відділу склали вчені Новоросійського університету, але його членами стали візантинознавці та славісти з багатьох міст Російської імперії, місцеві вчителі, інспектори навчальних закладів. Крім того, усім членам товариства, котрі цікавилися історією і культурою Візантії, надавалося право відвідувати засідання відділу й брати участь у наукових дебатах. Головою Візантійського відділу було обрано Ф.Є. Корша.

В Одесі Федір Євгенович Корш „поддерживал оживленные и отчасти дружеские отношения с греками и много занимался языками – ново-греческим и средне-греческим" [Биография... 1915, *15*]. Професор вивчав тоді поему про Аполлона Тирського за рукописним списком та виданнями Вільгельма Вагнера 1870 і 1874 років. Рукопис поеми зберігся у дуже пошкодженому вигляді, крім того, ще й рясніє викривленнями первісного змісту малограмотними і несумлінними переписувачами, тому критика тексту була пов'язана з величезними труднощами, а надто беручи до уваги візантійсько-грецьку мову, з її мінливою граматикою і своєрідною лексикою. У професора виникло багато зауважень до трактувань видавцем окремих слів і фраз цього твору, а втім, вчений вважав, що у другому варіанті В. Вагнер „избежал многих ошибок, искажавших текст при первой его попытке обнародования этого важного памятника средне-греческой поэзии" [Корш 1892, *107*]. На противагу В. Вагнеру та його співробітникам, Федір Євгенович намагався якнайточніше відтворити первісний текст поеми, зробити такі виправлення, котрі підлягають правилам середньовічної грецької мови і підтверджуються аналогічними прикладами з інших віршованих творів тієї доби. Ф.Є. Корш зробив і низку досить сміливих пропозицій щодо більш адекватного прочитання літературної пам'ятки, з приводу чого, щоправда, сам зауважив: „Если бы мне пришлось издавать поэму об Аполлонии, в мой текст вошли бы лишь немногие из сделанных предложений" [Корш 1892, *155*]. Федір Євгенович виправдовував свої припущення, котрі базувалися не стільки на науковій основі, як на інтуїції, тим, що „в тех областях знания, где разработка только еще начинается, бывает далеко не бесполезно, забыв самолюбивый страх перед возможностью ошибок, поискать истины наугад: такие попытки почти всегда увенчиваются успехом, – если не прямым, не тем, какой составляет цель изысканий, то косвенным, в виде постановки новых вопросов" [Корш 1892, *155*]. Пізніше багато які здогади, висловлені Ф.Є. Коршем у цій праці, науковці визнали цілком слушними, і це не дивно – адже Федору Євгеновичу був притаманний дар наукового передбачення, що розвинувся у нього на базі системних наукових знань і надзвичайно широкої ерудиції. Біографи Ф.Є. Корша завжди відзначають цю особливу рису видатного вченого. М.К. Дмитрієв, наприклад, у брошурі, присвяченій йому, зауважує, що „в работах Корша, изданных при его жизни, мы находим многие соображения общего и частного порядка, которые были подтверждены наукой лишь много лет спустя после смерти Корша" [Дмитриев 1962, *12*].

Під час літніх студентських канікул професори історико-філологічного факультету Новоросійського університету – члени Візантійського відділу – часто-густо виїздили за кордон для науково-пошукової роботи в Паризькій національній бібліотеці і книгосховищах різних церковних установ із метою виявлення стародавніх рукописів, що мали наукову цінність, а потім, протягом навчального року, поєднуючи викладання з науковою діяльністю, ретельно досліджували зібрані матеріали. Федір Іванович Успенський, наприклад, перебуваючи на острові Халки, що поблизу Константинополя, в бібліотеці місцевої богословської школи знайшов збірку статутів монастирів. Переглянувши пам'ятку, вчений зосередив увагу на типіконі монастиря Св. Маманта, оскільки одразу збагнув, що „он дает живую картину константинопольского монас-

тыря в XII веке и что сообщает несколько новых данных к местоположению этого любопытного для русских древностей монастыря" [Успенский 1892, *28*].

На основі змісту пам'ятки Ф.І. Успенський охарактеризував становище монастиря у 1146–1171 рр. і зробив аргументовані припущення щодо його місця розташування. Крім того, професор відкрив нові дані до історії харистикарія. Спочатку, писав Ф.І. Успенський, царі і патріархи віддавали знатним особам напівзруйновані зубожілі монастирі для відбудовування їх та для душевної благодаті. У XI ст. багаті і добре улаштовані монастирі почали передаватися в дар вельможам як звичайні маєтки, що призводило до швидкого занепаду церковних обителей. Привласнюючи чималі прибутки монастирів, харистикарії не займалися ремонтуванням старих споруд і не дбали про поповнення церковного майна, залишали братіям мізерні кошти, котрих часто-густо не вистачало навіть на харчі. Крім того, інститут харистикарія спотворював увесь монастирський устрій, прищеплюючи ченцям не скромність, смиренність й шанобливе ставлення до духовних пастирів, а підлабузництво перед власниками монастирів та потяг до світських розваг. Ф.І. Успенський переконався у тому, що і монастир Св. Маманта не уникнув такої долі. Офіційні акти свідчили про те, що монастир наполегливо шукав у заможних вельмож опіки й заступництва від зазіхань харистикаріїв на церковну власність і що „именно харистикарии довели его до того жалкого положения, в котором он находился в половине XII века. Они набрасывались на монастырь с жадностью и бесстыдством и как волки расхитили его имущество. Ввиду выгодного положения монастыря близ города и благоприятных климатических условий многие харистикарии пользовались им как подгородной дачей и старались извлечь из владения им возможно более для себя выгод" [Успенский 1892, *75–76*]. Урешті-решт монастир знайшов-таки впливового заступника – в особі державного скарбничого Георгія Каппадоки, який виклопотав у патріарха Миколи Музалона пільгову грамоту, що дарувала монастирю повну автономію, і вмовив царя Мануїла Комніна видати свій хрисовул на її підтвердження. Відтоді розпочався період розквіту монастиря Св. Маманта. На жаль, пізніше, мабуть через втрату документів, монастир знову потрапив у залежність від Приказу великої казни. Федір Іванович Успенський дійшов важливого висновку: візантійська система харистикарія відповідала західній системі тимчасового відчужування церковної власності за умови виплачування монастирю певної ренти. Таким чином, на основі достовірного джерела вчений проілюстрував цікавий факт паралелізму у розвитку Західної і Східної імперій.

Професору (з 1894 р. члену-кореспонденту Петербурзької академії наук) Олександру Івановичу Кирпичникову (1845–1903) у Паризькій національній бібліотеці в 1891 році майже випадково потрапила до рук ще не досліджена науковцями добірка листів ченця Іакова. Вчений датував пам'ятку кінцем VIII ст. Потім Олександр Іванович заглибився у зміст листів, щоб з'ясувати, хто та таємнича Ірина, до якої люб'язно й шанобливо звертався чернець. Врешті-решт Олександр Іванович дійшов висновку, що адресаткою Іакова, найімовірніше, була імператриця Ірина – „восстановительница православия, родившаяся в Афинах (752 г.); свекор ее есть Константин Копроним, к которому вполне подходят слова и тон Иакова"* [Кирпичников 1892, *267*].

Листи відзначалися бездоганним стилем, були такими яскравими, образними, цікавими та повчальними, що дозволили О.І. Кирпичникову скласти певне уявлення пре самого Іакова. На думку Олександра Івановича, чернець був людиною високоосвіченою, він доречно цитував Гомера, Платона, Езопа, Демосфена, Піндара, добре знав міфологію, історію, філософію, був ерудитом у галузі багатьох природничих наук, блискуче володів пером, захоплювався поезією та музикою, але, звісно, найкраще розумівся на богослов'ї. Саме за роз'ясненням складних богословських питань до нього і зверталася імператриця. Професор О.І. Кирпичников сподівався „что эти письма окажутся в каком-нибудь другом рукописном собрании в виде более полном, без пропусков и в надлежащем порядке; в таком случае они несомненно представят весьма серьезный интерес, как для политической и церковной, так и для литературно-культурной истории Византии" [Кирпичников 1892, *280*].

Майже щоліта виїздив до Константинополя і на Афон для збирання матеріалів, що стосувалися історії християнської церкви, візантійських церковних обрядів та поширених в імперії народних звичаїв, Микола Хомич Красносельцев (1845–1898). Цю наукову проблематику професор вважав важливою й водночас дуже складною: „Один из самых любопытных, но в то же время один из самых трудных для исследования предметов в области византологии представляют собою многочисленные подробности византийского быта, общественного и частного, религиозного и гражданского – разные обычаи, обряды, церемонии, которыми так богата была жизнь византийцев и которые с такою охотою усвояемы были народами, подчинявшимися влиянию византийской культуры" [Красносельцев 1892, *156*].

Храм Св. Софії в Константинополі був однією з найшанованіших святинь греко-слов'янського світу і приваблював не лише численних прочан, а й привертав увагу багатьох вчених. Улітку 1890 року, під час роботи у бібліотеці монастиря Св. Пантелеймона на Афоні, М.Х. Красносельцеву пощастило знайти копію старовинного пергаментного рукопису IX–X ст. з описанням церемоніалу церковних відправ у цьому храмі. Професор М.Х. Красносельцев вважав, що стародавні церковні обряди належить вивчати у трьох аспектах: топографічному – визначати місце, де відбувся обряд; історичному – з'ясовувати, коли і з нагоди якої події він здійснювався; церемоніальному – відтворювати порядок його проведення у найдрібніших деталях, звертаючи увагу як на всіх учасників дійства, так і на речі, котрі вони використовують, пояснювати значення й зміст кожного елемента пишної і складної церковної символіки. За такими рубриками Микола Хомич і дослідив знайдену ним пам'ятку церковної практики часів патріарха Фотія – церковного діяча, котрий виступав проти канонічного підпорядкування візантійської церкви Римському Папі і сприяв „переходу греческого богослужения на славянскую почву" [Красносельцев 1892, *165*].

Спеціаліст з історії літургії М.Х. Красносельцев опублікував багато наукових праць у цій галузі, він писав „О древних литургических толкованиях" (1894), видав друком „«Прение Панагиота с Азимитом» по новым греческим спискам" (1896) і т.ін. Вчений уклав унікальний опис грецьких і слов'янських літургійних рукописів, що зберігалися у бібліотеці Ватикану, в Патріаршій бібліотеці Єрусалима та книгозбірні Соловецького монастиря. Микола Хомич брав участь в археологічних експедиціях, досліджував рештки стародавніх соборів, вивчав також згадки про них за рукописними джерелами і намагався відтворити історію, зовнішній вигляд та місце розташування славнозвісних у минулому церковних будівель. У 1894 році, наприклад, він опублікував цікаву статтю „К вопросу о местонахождении Халкопратийского храма в Константинополе". Микола Хомич Красносельцев досліджував християнську архітектуру, порівнював її з язичницькою та іудейською.

Місце розташування храму Богородиці Халкопратійської цікавило також професора грецької словесності Казанського університету – почесного члена Історико-філологічного товариства при Новоросійському університеті Дмитра Федоровича Бєляєва (1846–1901). З літературних джерел вчений з'ясував, що візантійські царі в IX–XI ст. двічі на рік робили урочистий хресний хід до цього храму: у Різдво Богородиці і на Благовіщення, тобто у найвизначніші церковні свята на честь Богоматері, а це, на його погляд, свідчило про те, що „храм Пресвятой Богородицы Халкопратийской был одним из самых значительных и наиболее почитаемых храмов Царсграда, посвященных Пресвятой Богородице" [Беляев 1892, *85*]. Попри минулу славу, згадок про цей храм у стародавніх рукописах залишилося мало. Д.Ф. Бєляєв переглянув Хронографію Феофана, твори багатьох візантійських письменників, публікації відомих візантинознавців, наприклад Лабарта, Дюканжа, і висловив припущення, що Халкопратійський храм споруджувався за часів правління Маркіана і Пульхерії, тобто у V ст., а за часів Юстина II поруйнований землетрусами храм відбудовувався й реставрувався. Дмитро Федорович дійшов

* Це твердження деякі вчені заперечували, вони відносили пам'ятку до XII ст., а отже, вважали, що адресаткою ченця була не та Ірина, яку назвав О.І. Кирпичников.

висновку, що православний храм було зведено на місці єврейської синагоги, посеред єврейського кварталу, мешканці якого займалися переважно виготовленням та продажем виробів із міді, і його „нужно помещать между площадью Августеона и фором Константина, направо от соединявшей их Средней улицы, если идти от Августеона на фор Константина" [Беляев 1892, *102*]. Професор Д.Ф. Бєляєв сподівався на те, що спеціалісти складуть топографічний план зазначеної території, а потім розпочнуться археологічні розкопки і дослідження залишків Халкопратійського храму.

Професор грецької словесності Петербурзького університету (член Візантійського відділу) Гаврило Спиридонович Дестуніс (1818–1895) займався вивченням грецьких слів візантійської епохи, котрі вже давно зникли із загальногрецької літературної мови, але вживалися в розмовній мові деяких регіонів. Вчений був переконаний, що „объяснение этих живых памятников старины может содействовать более верному и более жизненному пониманию быта и воззрений средневековых греков" [Дестунис 1892, *1*]. Для свого дослідження Гаврило Спиридонович обрав мову, поширену на острові Хіос, який свого часу був великим культурним центром і перебував під владою Візантії. Із словника, виданого в 1888 році грецьким мовознавцем А.Г. Паспаті, він виписав 13 термінів, позначених укладачем як такі, що мають схожість із візантійськими. На основі використання „Обрядника" Константина Порфирородного, хрисовулів Андроніка Молодшого, віршів Ф. Птохопродрома XII ст., творів Матвія Властаря, драм Е. Софокла та інших праць Г.С. Дестуніс уточнив значення, виразові відтінки й правопис цих слів і зазначив, у яких візантійських пам'ятках вони трапляються. Таким чином, професор зробив суттєве доповнення до Словника візантійсько-грецької мови, яким завжди користувалися науковці під час роботи з візантійськими текстами.

За результатами проведених досліджень члени Візантійського відділу робили доповіді на наукових засіданнях, „їхні цікаві виступи залучали велику аудиторію, засідання завжди відбувалися жваво. Кожний з виступів, чи то невелика інформація, чи доповідь про підсумки дослідження архівних джерел, активно обговорювався учасниками засідань, які були великою школою наукового мислення інтелігенції, що збиралася тут" [Історія Одеського університету... 1968, *405*]. Тексти найзмістовніших доповідей у доопрацьованому вигляді, з урахуванням зроблених зауважень, публікувалися в окремих випусках „Летописи Историко-филологического общества", крім того, у рубриці „Обзор новейших трудов по византиноведению" перевидавалися „Обозрения трудов по византийской истории" академіка В.Г. Васильєвського як члена Візантійського відділу при Історико-філологічному товаристві Новоросійського університету.

Навесні 1892 року міністр народної освіти граф Делянов призначив Ф.Є. Корша головою історико-філологічної екзаменаційної комісії Петербурзького університету (усі випускні іспити тоді вже проводилися один раз на рік, а саме наприкінці квітня – у травні). По закінченні іспитів Федір Євгенович повернувся до Москви і відновив свою роботу в університеті, а з осені почав працювати ще й в Лазаревському інституті східних мов як професор з перської словесності [Богданов 1982, *78*]. У 1893 році Ф.Є. Корша було обрано членом-кореспондентом, у 1900 році – академіком Петербурзької академії наук [История Академии наук... 1964, *724*]. Вчений залишався почесним членом Історико-філологічного товариства при Новоросійському університеті, але вже майже не підтримував з ним творчих зв'язків.

У 1893 році професор Ф.І. Успенський був обраний членом-кореспондентом Петербурзької академії наук, а восени наступного року звільнився з Новоросійського університету і вирушив до Константинополя, щоб очолити там новостворений Російський археологічний інститут. Вибуття з Візантійського відділу двох найкваліфікованіших спеціалістів призвело до припинення його діяльності*.

Закінчення в наступному числі журналу

* Після від'їзду Ф.Є. Корша з Одеси вийшли у світ упорядковані ним два випуски „Летописи", але наукові засідання не проводилися.

О.Б. Бубенок, Д.А. Радівілов

РАННІ ХОЗАРИ НА ПІВДНІ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Практично до сьогодні серед дослідників поширена думка, відповідно до якої хозари могли з'явитись у Східній Європі та на Кавказі не раніше другої половині VI ст., що, на їхню думку, було пов'язано зі становленням Першого Тюркського каганату. Цього припущення дотримувалися Д.М. Данлоп, П. Голден, А.П. Новосельцев та деякі інші дослідники [Dunlop 1954, *chapter 1*; Golden 1980, *51–57*; Новосельцев 1990, *81–85*]. Для багатьох сучасних істориків ця гіпотеза виглядає найбільш аргументованою. Проте у свій час М.І. Артамонов висловився на користь того, що хозари могли з'явитися і значно раніше другої половини VI ст. [Артамонов 1962, *55–57, 114–132*]. Серед небагатьох дослідників, хто підтримав цю гіпотезу М.І. Артамонова, була С.О. Плетньова [Плетнева 1986, *15–18*]. На сьогодні для більшості вчених ці спостереження М.І. Артамонова не є переконливими, незважаючи на те що багато положень його великої монографії "Історія хозар" підтвердились. Нам здається, що припущення відомого вченого щодо більш ранньої дати появи хозарського етносу на теренах Східної Європи та Північного Кавказу мають під собою підстави і знаходять певні підтвердження в джерелах.

Ніхто з дослідників вже не заперечує, що хозарський народ був поліетнічний і відповідно до того складався, насамперед, із власне хозар і більш пізніх тюркютів. На цей час більшість сучасних вчених підтримують гіпотезу М.І. Артамонова, відповідно до якої засновником Хозарського каганату був представник однієї із західних гілок харизматичного клану Ашина, а саме "спадкоємець Ібі-Шегуй хана, якого було скинуто з тюркютського престолу, внаслідок чого він знайшов собі притулок у хозар". М.І. Артамонов був схильний пов'язувати воцаріння каганів у Хозарії з громадянською війною в Західному Тюркському каганаті в середині VII ст. між племінними союзами *дулу* і *нушибі*, де останні підтримували засновника Хозарського каганату. Внаслідок цього представник однієї із західних гілок каганського клану Ашина знайшов собі притулок у хозар [Артамонов 1962, *170–171*]. Однак так і не зрозуміло, чи прийшли тюркюти з новим каганом до хозарів, чи ні.

Проте є підстави говорити про спадкоємність традицій Хозарського каганату і Західного Тюркського та Першого Тюркського каганатів. Про це може свідчити у першу чергу соціально-адміністративна титулатура хозар: ***каган*** – сакральний володар каганату; ***тархан*** – воєначальник; ***тудун*** – намісник кагана; ***ельтебер*** – васальний кагану правитель завойованого народу тощо. Так, вірменський історик Гевонд, розповідаючи про похід хозар у Закавказзя в другій половині VIII ст., згадує як хозарського кагана, так і його полководця "Раж-тархана з роду Хатірлітбер" [Гевонд 1862, *92–93*]. Його мусульманський сучасник ал-Йакубі, розповідаючи про ті ж події, згадує також "царя хозар", якого звали аналогічно – Рас-тархан [Артамонов 1962, *244*]. У зв'язку з цим досить переконливим виглядає припущення І.Г. Семенова, відповідно до якого в титулі ***Хатірлітбер*** Гевонда слід вбачати перекручений термін ***хазар-ельтебер***. Отже, не може викликати особливих заперечень і висновок дослідника: "Існування титулу **хазар-ельтебер* неминуче приводить до висновку, що в Хозарському каганаті політичний статус правителя власне хозар *de jure* був таким же, що й у правителя Країни гунів і правителя волзько-камських болгар" [Семенов 2008, *86–95*]. Таким чином, ми можемо говорити про те, що хозарське

суспільство складалося із двох соціальних груп, які мають різну етнічну приналежність: хозарських тюркютів на чолі з каганом і "власне хозар". Цілком імовірно, що хозари з-поміж усіх підвладних тюркютам етнічних груп займали слідом за ними наступну сходинку соціальної ієрархії, і цим можна пояснити те, що каган сприймався як володар у першу чергу хозар.

Про те, що хозари в етнічному аспекті залишалися довгий час неоднорідними, можуть свідчити дані мусульманських авторів про мову хозар у X ст. Так, ал-Істахрі повідомляє, що мова хозар не схожа ні на тюркську мову, ні на мову перську, ні на будь-яку іншу відому мову. Однак той же ал-Істахрі далі зазначає, що мова булгар схожа на мову хозар. Цю ж інформацію підтверджує Ібн Хаукаль. Про несхожість хозарської мови з тюркською та іншими відомими мовами повідомляють також ал-Бакрі, Йакут та деякі інші мусульманські автори [Заходер 1962, *135–137*].

У зв'язку з цим є сенс звернутися до спостереження Б.М. Заходера, який вважав, що "на більш правильному шляху перебувають ті дослідники, які вбачають у назві *хозар* складне з'єднання різних племен і народів" [Заходер 1962, *137*]. Доказом неоднорідності хозар може бути повідомлення ал-Істахрі, який у X ст. про хозар, зокрема, писав: «Хозари не схожі на тюрків; вони чорноволосі, і їх є два різновиди; [один] різновид називається ***кара-хазар***; вони через свою смаглявість по чорноті нагадують різновид індійців; [другий] різновид – "білі" – відзначається приємною зовнішністю і красою» [Istahri 1870, *223*; Караулов 1901, *48–49*]. Аналогічну інформацію повторюють Ібн Хаукаль, Йакут, Закарійа Казвіні, Ібн Ійас, Хаджжи Халіфа, Абу-л-Фіда [Ibn Haukal 1939, *294*; Заходер 1962, *137–138*; Aboulfeda 1848, *303*]. Якщо відкинути гіпотези дослідників, які трактують повідомлення ал-Істахрі з расових позицій, то нашу увагу можуть привернути підходи тих учених, які вкладають у повідомлення ал-Істахрі як соціальний, так і етнічний аспекти, найчастіше пов'язуючи два цих фактори.

Так, П. Голден вважав, що термін ***кара-хазар*** міг являти собою скоріше політичне угруповання, ніж етнічну групу. На думку дослідника, ал-Істахрі ніколи не бував у Хозарії і тому міг тлумачити отриману інформацію з позицій расового підходу. У результаті термін ***кара-хазар*** (чорні хозари) П. Голден схильний був розглядати як "хозарські маси", а не шляхетні [Golden 1980, *143*]. Зі свого боку, М.І. Артамонов вважав дані про "чорних і білих" хозар свідченням того, що в середовищі хозар існували "соціальні категорії", які відповідають відомій у тюркському суспільстві градації, де "чорні" містили в собі вказівку на залежну, оподатковувану групу населення. У відповідності до цього термін "білі" дослідник запропонував розглядати як указівку на те, що його носії являли собою вільну, незалежну групу населення [Артамонов 1962, *400*]. Соціального значення назвам "чорні" і "білі" хозари надавав також Б.М. Заходер, який відніс "чорних" хозар до простого народу, а "білих" – до знаті. Крім того, він припустив, що "білими" хозар могли називати й тому, що вони жили на лівому, західному березі Ітіля, виходячи з того, що багато тюрків традиційно позначали захід білим кольором. Незважаючи на це, Б.М. Заходер віддавав перевагу тій гіпотезі, відповідно до якої існування "білих" і "чорних" хозар може свідчити про те, що в їхньому етногенезі брали участь різні родоплемінні групи. У "білих" хозарах дослідник схильний був вбачати нащадків прототюрків, мова яких, на його думку, повинна була бути спорідненою із чуваською [Заходер 1962, *138–139, 142, 144, 194–195*].

Кілька років тому один з авторів цієї статті присвятив цій темі окрему публікацію. В результаті вирішення зазначеної проблеми виявилося вкрай складним, бо у тюркських мовах терміни "чорний" (*кара*) та "білий" (*ак, сари*) мали велику кількість семантичних значень, з огляду на те що вони досить часто були пов'язані між собою. Так, вдалося встановити, що "білі" і "чорні" хозари не належали до різних антропологічних типів. Не вдалося також довести, що це було пов'язано з розташуванням окремих угруповань хозарського етносу за сторонами світу, бо тюркам було притаманно використовувати чотири кольори для позначення чотирьох сторін світу. Не вдалося й довести, що кольорова семантика відображала соціальні верстви хозарського суспільства. У цій

ситуації вдалося звернути увагу на те, що ал-Істахрі назвав "чорних хозар" тюркським терміном ***кара-хазар***, а щодо другої групи він використовував перекладений на арабську мову термін "білі хозари". Принаймні ні в одного зі згаданих мусульманських авторів не зустрічаються тюркські терміни ***сари-хазар*** або ***ак-хазар***. У результаті було зроблено висновок, що інформація про "білих хозар" може бути вигадкою самого ал-Істахрі або його інформаторів, тобто якщо є "чорні хозари", то обов'язково мають бути й "білі" [Бубенок 1997, *5–20*]. Проте наявні на сьогодні факти дозволяють вести мову і про незалежне походження позначень для обох груп хозарського етносу. Здається, що для цього є вагомі підстави.

Перша надійна фіксація терміна "хозар" належить до VI ст. і міститься у псевдо-Захарія Ритора у списку тринадцяти народів, "які живут у наметах" [Пигулевская 1941, *163*]. Однак вже до кінця першої половини V ст. належить повідомлення Пріска Панійського про "акацирів", а близько 460 р., за даними цього ж автора, відбувається міграція з Центральної Азії на Кавказ сарагурів, оногурів і урогів.

Про акацирів Пріск Панійський повідомляє: "...Онигисий в это время был послан со старшим сыном Аттилы к акацирам, народу скифскому, покорившемуся Аттиле по следующей причине.

В акацирском народе было много князей и родоначальников, которым царь Феодосий посылал дары, для того чтобы они, быв между собой в согласии, отказывались от союза с Аттилой и держались союза с римлянами. Тот, кому были поручены эти подарки, раздал их каждому князю не по достоинству. Куридах, главный между ними по власти, получив подарки, следовавшие второму по нем, посчитал себя обиженным и лишенным должной ему награды. Он звал к себе на помощь Аттилу против других соначальников. Аттила послал к нему немедленно многочисленное войско. Одни из князей акацирских были этим войском истреблены, другие принуждены покориться. Аттила после того пригласил Куридаха к себе для принятия участия в торжестве победы. Но Куридах, подозревая козни, отвечал Аттиле, что трудно человеку взирать на бога; а если человек не в силах пристально смотреть на круг солнечный, то можно ли без вреда для себя взглянуть на величайшего из богов? Таким образом, Куридах остался в своей земле и сохранил свои владения, между тем как весь остальной народ акацирский покорился Аттиле. Желая сделать царем этого народа старшего из сыновей своих, Аттила отправил Онигисия для приведения в действие этого намерения" [Приск 2005, *478–479*].

Що стосується локалізації акацирів у першій половині V ст., то Пріск дає нам зрозуміти, що акацири жили у "припонтійській Скіфії", тобто в Північному Причорномор'ї [Приск 2005, *493*]. Проте у другій половині V ст. місцерозташування акацирів дещо змінилося, що було пов'язано з приходом зі сходу племен, щодо яких Пріск використовує терміни ***оногури***, ***сарагури*** та ***уроги***. Про це грекомовний автор подає таку інформацію: "Сарагуры, соединясь с акатирами и другими народами, предприняли поход на Персию. Они сперва пришли к Каспийским вратам, но, найдя их занятыми персидским гарнизоном, обратились к другой дороге. По ней они прошли к иберам, опустошали их страну и делали набеги на армянские селения" [Приск 2005, *527–528*]. Отже, у другій половині V ст. акацири вже були на Північному Кавказі, між Дар'яльським і Дербентським проходами, і їхніми сусідами були сарагури.

Можливо, що у першій половині VI ст. локалізація акацирів не змінилася, про що може свідчити інформація Йордана. Ось що Йордан повідомляє про це: "На побережье океана, там, где через три гирла поглощаются воды реки Вистулы, живут видиварии, собравшиеся из различных племен; за ними берег океана держат эсты, вполне мирный народ. К югу соседит с ними сильнейшее племя акациров, не ведающее злаков, но питающееся от скота и охоты. Далее за ними тянутся над Понтийским морем места расселения булгар..." [Иордан 1960, *72*]. Отже, акацири (*Acatziri*) проживали на південь від естів і на північ від болгар, які мали бути у степах Північного Причорномор'я.

Згадка про болгар як про сусідів акацирів становить великий інтерес, тому що

останнім часом серед дослідників набула широкої підтримки концепція С.Г. Кляшторного, згідно з якою протоболгари являли собою нащадків огузів, які прийшли до Східної Європи з Центральної Азії наприкінці V ст. і були відомі у Пріска під назвами ***оногури, сарагури*** та ***уроги*** [Кляшторный, Султанов 2000, *134–139*]. Традиційним місцем розташування протоболгар вважається Північно-Західний Кавказ. Отже, у першій половині VI ст. володіння акацирів могли бути поблизу від Кавказу.

У свій час В.Б. Хеннінгом була висловлена точка зору про генетичні зв'язки між хозарами й акацирами, про яких згадують Пріск Панійський та Йордан, причому в назві ***Акацир*** він вбачав перекручене **Aq Qazar* – "білий хозар" [Henning 1952, *501–522*]. Проте у свій час Цейс та Й. Маркварт визнали таке ототожнення неможливим [Zeuss 1837, *714–715*; Marquart 1903, *41, прим. 2*]. Й. Маркварт взагалі вважав, що племінна назва ***акацир*** пов'язана з племінною тюркською назвою агачері – "лісові люди", про яких згадував Рашид ад-Дін [Радлов 1893, *108*]. На цей пасаж також звернув увагу Д.М. Данлоп, який не заперечував, що під назвою ***акацири*** могли бути відомі "білі хозари". Проте аналіз змісту ранньосередньовічних письмових джерел дозволив йому зробити висновок, згідно з яким "у джерелах ми не знайдемо певних даних про існування хозар до початку VI ст." [Dunlop 1954, *chapter 1*]. П.Б. Голден також виступив проти такого ототожнення, бо схильний був вбачати у цій гіпотезі труднощі філологічного порядку. Він побачив в етнічних назвах ***акацири***, ***хозіри*** та ***хозари*** лише схожі за формою етноніми, між якими, на його думку, неможливо встановити зв'язок [Golden 1980, *54–55*]. Навіть М.І. Артамонов не був схильний підтримувати цю гіпотезу. Він вважав: "Одне, що можна на нинішній час встановити, це те, що акацири були частиною гунів, які не пішли до Паннонії, а залишились у Причорноморських степах і пережили розгром Гунського племінного союзу, хоча і ненадовго" [Артамонов 1962, *56–57*]. Незважаючи на такий песимізм, на сьогодні цю гіпотезу про зв'язок акацирів і хозар активно відстоює І.Г. Семенов [Семенов 2002]. Нам здається, що для цього є чимало підстав, на чому варто детально зупинитись.

Так, відповідно до гіпотези С.Г. Кляшторного, у V ст. частина тюркських племен Центральної Азії мігрувала до "Західного моря", де ці кочівники і починають фігурувати в західних джерелах під ім'ям ***огур***. Тюрки, які залишились у Центральній Азії, починають із VI ст. іменуватися китайцями ***тілі***, а трохи пізніше стають відомі як огузи, причому ***огур*** є архаїчною формою того ж ***огуз***. У такий спосіб відбувся розкол ***тілі*** на західну – огурську – і східну – огузьку – групи, де перша була представлена носіями архаїчних тюркських діалектів. До числа огуреьких племен, які мігрували на захід у V ст., С.Г. Кляшторний відносить і хозар. Він вважає, що частина носіїв цього етноніма залишилася в Центральній Азії, тому що вони фіксуються там як китайським джерелом, так і дешифрованими самим С.Г. Кляшторним Тесинським і Терхинським уйгурськими написами, в яких хозари згадані разом з берсилами. Отже, вже в V ст. хозари мали розділитися на західних і східних [Кляшторный, Султанов 2000, *137*; Кляшторний 2003].

Однак дані Пріска Панійського дозволяють вважати, що частина хозар могла мігрувати на захід на кілька десятиліть раніше від інших огурських племен. Тож вони можуть бути відомі у Пріска та Йордана як "акацири", тобто "білі хозари". Необхідно виходити з того, що з усіх семантичних значень тюркського "ак-" (білий) у цьому випадку більш за все підходить значення "західні". Отже, вони і повинні були скласти основу тієї групи хозар, мова яких у X ст. продовжувала зберігати близькість до мови булгар. Їх-то ал-Істахрі і міг назвати "білими хозарами".

На користь зв'язку ранніх хозар з акацирами варто навести уривки із джерела кінця VII ст. – "Космографія" Равеннського Аноніма, де описано ситуацію на півдні Східної Європи. Дослідник та перекладач фрагментів цього твору на російську О.В. Подосінов щодо достовірності повідомлень цього анонімного автора зазначив: «"Космографія" цілком характерна саме як пам'ятник перехідного часу від античності до середньовіччя. З одного боку, автор відтворює картину світу пізньоримської імперії, оскільки в основі

великої кількості його даних є відомості, що запозичені з Певтінгерової картини світу – пам'ятника перших століть нашої ери – та із інших античних авторів, про яких він постійно згадує... Автор... заздалегідь оголошує про свій намір дотримуватися старої (тобто античної) топонімістичної термінології, побоючись, і не без підстав, що після Великого переселення народів колишні назви у багато чому припинили відповідати реальним назвам географічних об'єктів. Проте дотримуватися цієї антикізуючої позиції авторові часто не вдається, і він нерідко користується також джерелами недавнього часу, що містять нові зведення про раніш невідомі куточки Європи, насамперед запозичені з готської традиції, з яких черпали також Кассіодор, Йордан та інші автори, що передували Равеннському Аноніму» [Подосинов 1999, *227*]. До числа таких новацій у творі Равеннського Аноніма належить інформація про етнополітичну ситуацію на півдні Східної Європи, що міститься в Першій та Четвертій книгах твору.

Так, у Першій книзі "Космографії" написано: "В десятом часе ночи находится огромная, тянущаяся на большое расстояние пустыня, которая называется пустынной [древней] Скифией; перед ней, или же сбоку, обозначают племя газов" [Подосинов 1999, *230–231*]. О.В. Подосінов етимологію останньої етнічної назви подав таким чином: "Gens Gazorum – безумовно, плем'я хозар (або газар: Gens Gazarum), що підтверджується і паралельним текстом у кн. IV. Ця згадка хозар та опис їхньої території є найбільш ранніми у всій західноєвропейській літературі" [Подосинов 1999, *231, прим. 10*]. Проте невідоме ім'я інформатора для цієї частини "Космографії" Равеннського Аноніма, хоча добре відоме одне із джерел для Четвертої книги – твір Йордана, бо автор із Равенни це зазначив.

Фрагмент Четвертої книги значною мірою доповнює інформацію Першої: "В долине Яфета, сына Ноя, которую философы назвали Европой, располагаются следующие страны: страна, которая называется Скифией и представляет собой в основном пустыню. Ее называют также Великой Скифией. Космограф Иордан передал, что она имеет форму гриба. Эта страна расположена на побережье Северного океана рядом с вышеупомянутыми Римфейскими горами. Передают, что эта страна широко раскинулась в длину и ширину. Далее в равнинной местности расположена чрезвычайно обширная как в длину, так и в ширину [страна], которая называется Хазарией; этих хазаров вышеупомянутый Иордан называет агацирами. Через эту страну хазаров протекает множество рек, и среди прочих большая река, которую называют Куфис..." [Подосинов 1999, *227*]. Коментуючи цей пасаж, О.В. Подосінов звернув увагу на те, що використання терміна "Велика Скіфія" свідчить про наявність архаїзмів у тексті, а цитування Йордана про те, що Скіфія має вигляд гриба, свідчить про помилку анонімного автора, бо Йордан використав це порівняння щодо Каспійського моря. Що стосується Ріфейських гір, то О.В. Подосінов побачив у цьому прояв античної традиції. У той же час назва "Куфіс", за спостереженнями О.В. Подосінова, є інновацією, бо "Куфісом у більшості середньовічних джерел називали ріку Кубань" [Подосинов 1999, *230–231, прим. 7, 8, 9, 12*].

Найбільший же інтерес становить інформація Равеннського Аноніма про хозар. О.В. Подосінов вважає, що "у Йордана немає ототожнення агацирів (акацирів) з хозарами" [Подосинов 1999, *231, прим. 11*]. Проте це є зайвим свідченням того, що Равеннський Анонім при написанні цієї частини Четвертої книги "Космографії" користувався не лише твором Йордана, а й іншим, невідомим нам, твором. Таким чином, у ранньосередньовічного автора були вагомі підстави для ототожнення хозар і акацирів.

Як уже зазначалося, серед деяких сучасних дослідників набула поширення думка про те, що хозари мали з'явитись у степах Східної Європи не раніше другої половини VI ст., бо поява хозар у Приморському Дагестані, на їхню думку, була пов'язана з експансіоністською політикою тюркютів – творців Першого Тюркського каганату. Тому вони вважали анахронізмами будь-яку згадку про хозарів раніше другої половини VI ст. [Dunlop 1954, *chapter 1*; Golden 1980, *51–57*; Новоселыцев 1990, *81–85*]. Чи є підстави для цього?

Насамперед варто зазначити, що письмові джерела, які повідомляють про поя-

ву хозар на Кавказі раніше часів Першого Тюркського каганату, насправді мають компілятивний характер, тобто хроністи не є очевидцями описаних подій. З другого боку, виглядає також дуже проблематичною спроба пов'язати акацирів першої половини VI ст. з хозарами кінця VI – початку VII ст., бо існує певний хронологічний розрив, при якому відсутні згадки про хозар.

Проте дані вірменських істориків Мойсея Хоренського та Мойсея Калакантуаці, а також мусульманських авторів ат-Табарі, ал-Мас'уді, ал-Балазурі, Ібн ал-Факиха та інших свідчать про те, що наприкінці V – на початку VI ст. хозари разом з іншими народами, з яких найбільш відомими були савіри, досить часто нападали на державу Сасанідів через Дербентський прохід. Це і стало причиною того, що у середині VI ст. перський шах Хосрой I Ануширван збудував проти їхніх нападів Дербентську фортецю і систему спеціальних укріплень у районі проходу.

Окрім того, навіть сучасних істориків збиває з пантелику інформація Мойсея Хоренського про "хазірів", які начебто з'явилися на історичній арені за часів правління вірменського царя Вахарша, сина Тиграна, що мало б статися десь наприкінці II – на початку III ст. Про ці події вірменський історик у 65 розділі другої книги "Історії Вірменії" повідомляє: "После смерти Тиграна царствовал сын его Вахарш на тридцать втором году царствования соименным себе парсиского царя Вахарша... в его время толпы горцев – я разумею толпы *Хазиров* и Басилов – соединившись, прошли чрез врата Джора[1] под предводительством царя своего Внасепа Сурхана, перешли реку Кур и рассыпались по сю сторону ее. Им на встречу пошел Вахарш в главе многочисленных храбрых воителей, разогнал их толпу, все поле усеял их трупами и, преследуя их перед собою, прошел через ущелье Джора. Тут вторично соединяются неприятели и строятся к бою: хотя храбрые Армяне, опрокинув их, обратили в бегство, однако Вахарш падает от руки могущественных стрелков" [Моисей Хоренский 1858, *134–135*]. Повідомляючи що інформацію, вірменський історик назвав своє джерело: "Это нам рассказывает Бартадцан Едесский, который явился историком во дни последнего Антонина" [Моисей Хоренский 1858, *135*]. Щодо останнього М. Емін, перекладач і коментатор "Історії Вірменії" Мойсея Хоренського, зазначив: "Бартатцан есть тот знаменитый Бартезан или Бардзинь, родом Сирянин, который жил в половине II века, – один из замечательнейших гностиков этого времени" [Моисей Хоренский 1858, *303, прим. 309*]. Отже, Мойсей Хоренський подає нам дуже ранню дату появи хозар – друга половина II ст. Чи варто цьому довіряти?

Проте ще й досі існує проблема стосовно авторства Мойсея Хоренського та часу написання твору "Історія Вірменії". З цього приводу А.П. Новосельцев зазначив: «Найбільш помітною тут є праця "батька вірменської історії" Мовсеса Хоренаці. Правда, "проблема Хоренаці" ще остаточно не вирішена. Відповідно до традиції він жив у V ст. і був одним із молодших учнів творця вірменської писемності Месропа Маштоца. Ціла низка видатних дослідників заперечували це і відносили діяльність Хоренаці до VII і навіть IX ст. На сьогодні панує традиційна точка зору, хоча не всі доводи її критиків спростовані. Проте, можливо, тут треба звинувачувати пізніх переписувачів» [Новосельцев 1990, *29*]. Академік А.Ю. Кримський стосовно цього був ще більш категоричний: «Найстарша, готської доби звістка в цьому напрямі йде, правда з джерела далеко не бездоганного, з "Історії Вірменщини" псевдо-Мойсея Хоренського, що її в VII-му, ба навіть, може, в IX-му в. патріотично склав якийсь невідомий вірменин, знавець і грецької, і сирської мови (не диво, якби й арабської), од імені Мойсея Хоренського, письменника V віку. Джерелами своїми цей пізній фальсифікатор VIII–IX в. називає, натурально, тільки такі питання, котрі міг би знати автор V в.; направду ж часто, хоч мовчки, користувався той підробник письменством, ближчим до VIII–IX в. Дещо, і то немало, він попросту видумував од себе, для більшої слави вірменського народу, цитуючи авторів, котрі ніколи не існували, і наводячи "факти", яких ніколи не бувало. Оце все треба пильно брати на увагу, читаючи тую "Історію Вірменщини" ніби Хоренського» [Кримський 2008, *124–125*]. Отже, згадку про хозар у Мойсея Хоренського, що продатована кінцем II ст., є сенс вважати анахронізмом, а не відображенням реаль-

них фактів. Хоча якщо буде доведено, що "батько вірменської історії" Мойсей Хоренський справді жив у V ст., то це може свідчити про те, що вже тоді йому міг бути відомий етнонім "хазіри". Хоча не треба ніколи виключати тієї можливості, що згадка про "хазірів" при описі подій кінця II ст. може бути лише результатом творчості більш пізнього переписувача "Історії Вірменії".

Проте з вірменомовної спадщини у цьому випадку великий інтерес може становити інформація твору "Історія країни Алуанк (Албанії)", автором більшості тексту якого за традицією вважають вірменського історика Мовсеса Калакантуаці. За спостереженнями сучасних дослідників, ця хроніка являє собою дуже складний за структурою компілятивний твір. Первісною основою, на їхню думку, став текст, що доходить до "періоду католикоса Алуанка Мікаела (719–756) включно". Відповідно до того було зроблено висновок, що основний текст хроніки "було складено у другій половині VIII ст.". Що стосується решти тексту, то, ймовірно, він написаний вже пізніше, але до 1033 року [Мовсэс Калакантуаци 1984, *16*].

В "Історії країни Алуанк" перша згадка про "хазірів" належить до часів правління перського шаха Шапура II (309/10–379). Вірменський автор повідомляє про це таке: "В это самое время пришла весть царскому двору о том, что многочисленные полчища хазиров прошли через ворота Чора и вторглись в нашу страну. Собрал Шапур многочисленное войско из сирийцев, хорасанцев, хорезмцев, в частности из храбрых персов области Атрапатакан, из армян, иверов, алуанцев, из различных диких племен Кавказских гор, говорящих на двенадцати разных языках, и с немыслимым войском своим выступил навстречу хазирам, чтобы дать им отпор" [Мовсэс Калакантуаци 1984, *65*]. Проте така рання дата появи хозар може бути лише анахронізмом, якимось фольклорним сюжетом. Це може підтверджувати і подальша згадка одного, скоріш міфічного, ніж історичного, персонажа при описі подій за часів правління того ж Шапура II: "В то самое время выступил гунн по имени Оногур. Этот вначале стал грабить Персию, а затем послал к Шапуру гонца" [Мовсэс Калакантуаци 1984, *66*]. Вже давно стало зрозуміло, що термін "Оногур" являв собою етнонім, а не власне ім'я.

Однак подальші згадки про хозар в "Історії країни Алуанк" відзначаються детальністю та достовірністю. Так, вдруге хозари згадані при описі подій середини VI ст. Про це автор хроніки згадує у другій книзі, у розділі четвертому, що має довгу назву: "О перенесении патриаршего престола Алуанка из Чола в великий город Партав из-за (набегов) грабителей Хазиров, разрушивших при уходе врата (Чола)?" [Мовсэс Калакантуаци 1984, *71*]. Про наслідки хозарських походів автор хроніки розповідає таке: "После этого хазары пленили страну Алуанк. Сожжены были церкви и книги Заветов. Затем, на втором году (царствования) Хосрова, царя царей, когда было положено начало армянскому летоисчислению, в том самом году патриарший престол Алуанка был перенесен из города Чола в столицу Партав из-за разбойничих набегов врагов креста Христова. И возвели в hайрапеты тэр Абаса из гавара Мец Иранк. И в продолжение сорока четырех лет он восседал на патриаршем престоле..." [Мовсэс Калакантуаци 1984, *71*]. Щодо датування цих подій, а саме вказівки "на втором году (царствования) Хосрова, царя царей", у дослідників виникли певні складнощі. Н. Акіпян запропонував виправити "другий рік" на "двадцятий", оскільки перший рік вірменського літочислення (551 р.) відповідає двадцятому року правління Хосрова I (531–578/9) [Мовсэс Калакантуаци 1984, *199, прим. 35*]. Здається, для вірменського автора припустимо переплутати роки правління перського шаха, тоді як помилитися з початком вірменської ери (551 р.) зовсім неприпустимо! Отже, "Історія країни Алуанк" дозволяє вважати, що хозари мали з'явитися на північ від Дербентського проходу вже раніше 551 р. Подальша, третя, згадка про "хазірів" у хроніці вже належить до подій останньої перько-візантійської війни, що її вели у перші десятиліття VII ст. візантійський імператор Іраклій і перський шах Хосров II [Мовсэс Калакантуаци 1984, *77–79*]. У достовірності описаних подій у сучасних дослідників немає будь-яких сумнівів.

Досить цікаво, що відомості вірменських істориків про появу хозар до другої половини VI ст. збігаються з деякими пові-

домленнями мусульманських авторів. Ще кілька десятиліть тому Д. Данлоп звернув на це увагу і піддав таку інформацію ретельному аналізу. Так, дослідник, зокрема, звернув увагу на те, що ал-Мас'уді згадує про хозар при описі подій, що мали місце при дворі сасаніда Шируйа (Ширвайа) нібито в VII столітті. Відповідно до історії, викладеної Мас'уді, під час прогулянки верхи цей правитель запитав одного зі своїх слуг, чи пам'ятає той знамениту військову хитрість, що його предок Ардашир ібн Бабак застосував у боротьбі з хозарським каганом. Щоб підлестити і розважити Шируйа, придворний зробив вигляд, що не знає цієї історії, і, прикинувшись захопленим розповіддю, дозволив своєму коневі упасти в канал. Цей епізод наочно підтверджує, що легенда про військовий подвиг Ардашира була широковідома. Д. Данлоп з цього приводу зазначив, що ці тексти "нам дають зрозуміти, що хозари існували в часи Ардашира (226–240 р.н.е.)". Проте можна повністю погодитися зі спостереженнями і висновком дослідника: «Немає жодного повідомлення, що описувало б цей випадок, і в жодному джерелі немає підтвердження того, що між Ардаширом і хозарами існував який-небудь зв'язок. Очевидно, це свідчення Мас'уді не можна вважати доказом існування хозар у III столітті. Чому ці обставини, якщо вони справді були широковідомими і достовірними, не згадуються в "*Карнамаку*" (*Kārnāmak*) – роботі Пехлеві, присвяченій історії часів Ардашира, що була перекладена Нелдеке? Найбільш ймовірним поясненням є те, що в цьому свідченні Мас'уді, очевидно, має на увазі якогось іншого перського правителя» [Dunlop 1954, *chapter I*].

Д. Данлоп вважав, що найбільш вірогідними можуть бути повідомлення мусульманських авторів про події кінця V – початку VI ст., що передували будівництву сасанідами Дербентської брами. Дослідник звернув увагу на те, що Кобад (488–531 рр.), також як і його батько Фіруз, мав безпосередній стосунок до оборони Дербента. У мусульманських джерелах неодноразово згадується той факт, що він побудував цегляні оборонні спорудження в Кавказькому регіоні. Кобад вислав одного зі своїх генералів для боротьби з хозарами, які у той час уже зайняли Джурзан (Грузію) і Арран (Албанію) на південь від Кавказьких гір. Велика частина цих територій була в них відвойована. Після чого Кобад, слідуючи за своїм генералом, побудував в Аррані міста, які стали згодом важливими центрами, – Байлакан, Берда'а та Кабала. За спостереженнями Д. Данлопа, це повідомлення цілком відповідає свідченню Баладзурі, який вважається автором надійних джерел раннього часу (помер у 279/892 році). Дослідник звернув увагу на те, що в Йа'куби (помер після 278/891 року) ми знаходимо таке повідомлення: «Хозари – це ті, хто скорили всі землі Вірменії. Над ними стояв цар, що називався каганом. У нього був представник (*халіфа*), що звався йа-з-?-д ?-лаш, який стояв над Арраном, Джурзаном, Басфурраджаном та Сісаджаном. Ці області мали назву "Четверта Вірменія"; вони були завойовані Кобадом, царем Персії, і передані Ануширвану (його сину); простягалися ж вони аж до Баб аль-Лан[3], на тисячі парасангів, і включали триста шістдесят міст. Перський цар скорив Баб аль-Абваб[4], Табарсаран та Баланджар. Він побудував місто Калікала, а також багато інших і заселив їх персами. Пізніше хозари відвоювали всі ті землі, що у них забрали перси, і ці території перебували в руках хозар доти, поки ромеї[5] не завоювали їх і не поставили над Четвертою Вірменією свого царя». Д. Данлоп висловив припущення, що факти, згадані в першій частині цього свідчення, явно належать до часів Кобада. Саме там йдеться про те, що заступник хозарського кагана контролював частину Вірменії до перського завоювання цих територій. Можна погодитися з думкою Д. Данлопа, що немає причин брати під сумнів історичний характер цього свідчення, тому що ці ж факти згадуються в Баладзурі та Ібн Хордадбега. Що стосується другої частини розглянутого свідчення, то, за спостереженнями дослідника, там описано ситуацію на хозарському кордоні в більш пізній період, незадовго до приходу арабів. Таким чином, можна підтримати такий висновок Д. Данлопа: "...у цьому свідченні ми зустрічаємо перше конкретне підтвердження існування хозар і їхнє масове переміщення на південь Кавказу. Усі ці події датуються за часом не пізніше 531 року (рік смерті Кобада). Крім того, якщо вважати достовірним свідчення

Йа'кубі, то хозарська держава, очолювана каганом і його заступником, з'явилася задовго до утворення Західної Тюркської імперії і Тюркського союзу (552 рік)" [Dunlop 1954, *chapter 1*].

Окрім того, багато середньовічних істориків повідомляють, що у середині VI ст. перський шах Хосрой Ануширван побудував у районі Дербента нову систему укріплень від наскоків хозар, які мешкали на північ від Дербента. Найбільш докладні відомості про це містяться в ат-Табарі.

Абу Джафар Мухаммед ібн Джерір ат-Табарі (838–923 рр.) належить до числа найвидатніших істориків Арабського халіфату. Як і багато діячів ранньої арабо-мусульманської культури, ат-Табарі за походженням був іранцем, про що може свідчити його нісба – виходець із Табаристану. У світі науки ат-Табарі став відомим завдяки своєму фундаментальному твору "Таріх ар-русул ва-л-мулук" (Історія пророків і царів). У європейській традиції працю ат-Табарі поділяють на тринадцять томів. Перший том розпочинається розповіддю про створення світу. Далі він розповідає про домусульманську історію Сходу. Третій і наступні томи присвячені історії мусульманських завоювань [Новосельцев 1990, *24–25*]. У сучасній історіографії склалась досить парадоксальна ситуація щодо достовірності повідомлень ат-Табарі в його "Таріх ар-русул ва-л-мулук": ат-Табарі вважається найавторитетнішим в описі подій раннього мусульманського періоду, і це при тому, що відомості цього автора про домусульманський період в історії Близького і Середнього Сходу для сучасних дослідників є недостовірними. А даремно!

Другий том "Історії пророків і царів" присвячено історії Сасанідської держави. Ат-Табарі, маючи іранське коріння, звичайно, намагався відобразити у своїй праці минулу велич та славу Персії. На думку багатьох сучасних дослідників, ат-Табарі при написанні історії Сасанідів використав арабський переклад втраченої "Хатай намак" (Книга володарів), який було виконано у VIII ст. персом Ібн ал-Мукаффою [История Ирана... 1958, *37*]. Як зазначив академік А.Ю. Кримський, "Хатай намак" було написано мовою пехлеві за дорученням шаха Хосрова Ануширвана (521–579 рр.) і закінчено за часів останнього Сасаніда – Йездигерда III. Опис подій там закінчується царюванням Хосрова II Парвіза (590–628 рр.). Окрім ат-Табарі, один з варіантів перекладу "Книги володарів" використав Фірдоусі при написанні "Шахнаме" [Крымский 1905].

Отже, варто зосередити увагу на тій частині "Історії пророків і царів" ат-Табарі, де йдеться про роки царювання Хосроя (Кісри) Ануширвана (521–579 рр.). У дослівному перекладі на українську цей фрагмент має такий вигляд:

«*Повідомлення про царювання Кісри Ануширвана*

Потім царював Кісра Ануширван б. Кубаз б. Фіруз б. Йаздаджірд б. Бахрам Джур[6]. Коли він став царем, то написав листи до чотирьох *фазусбанів*[7] – кожен із них керував однією з областей країни персів – та їхніх підлеглих. Ось примірник такого листа до *фазусбана* Азербайджану:

"В ім'я Господа милостивого, милосердного! Від царя Кісри б. Кубаза до Варі б. ан-Нахира Джана, *фазусбана* Азербайджану, Вірменії та її області, Дунбаванду[8], Табаристану і його області, і його підлеглих. Привіт! Найдорожче з того, за чим сумують люди, – це той, кого вони боялися втратити, коли закінчилося благоденство, настали смути, а з найбільш достойним із них сталися негаразди – з ним самим, або з його слугами, або з його статками, або з тим, що для нього є дорогим. Воістину, нам невідомо щось, що було б для простого люду ще більшою втратою і не спричиняло б іще сильніші страждання, аніж втрата майна, набутого в законний спосіб".

Коли влада Кісри зміцнилася, він знищив громаду одного нечестивого чоловіка з числа жителів Фаси[9], якого звали Заразушт б. Хурракан[10]. Він вигадав нововведення в релігії вогнепоклонників. За ним пішли люди, дотримуючись тих його нововведень, і його справа серед вогнепоклонників трималася високо. Серед тих, хто закликав простих людей вступати до цієї громади, був чоловік із жителів Мазараййа[11] на ім'я Маздак б. Бамдаз[12]. З-поміж того, що він наказував чинити людям, чим він їх спокушав і до чого підбурював, – щоб вони всі втішали один одного (ділилися один з одним. – *Д.Р.*) грошима і людьми. Він казав, що це – через доброту, яка подобається Господу, і що Господь воздасть

за неї найкращою винагородою. А також, якщо б те, що він їм наказував і до чого закликав, не було релігійним обов'язком, воно вважалося б [не більше ніж] похвалою за добрий учинок або вдоволенням від взаємної допомоги. Він підбурював цим низи проти верхів, і для нього люди низького походження були тим самим, що й люди благородні. Ображеним він дав змогу виразити свій гнів, гнобителям – пригноблювати інших, розпусникам він дав спосіб удовольняти свої пристрасні бажання і доступ до благородних жінок, про яких вони навіть не мріяли. Людей охопив великий смуток: часів, подібних цим, вони ще не бачили. Кісра ж заборонив людям дотримуватися вигадок Заразушта [б.] Хурракана і Маздака б. Бамдаза, проголосив хибними всі їхні нововведення, винищив багато людей, які продовжували їх сповідувати і не припиняли чинити те, що він їм заборонив, людей *мананійя*[13] і встановив для вогнепоклонників релігію, якої вони досі дотримуються.

Перед тим як до влади прийшов Кісра, *ісбахбаза*[14] – тобто командування військом – перебувало в розпорядженні одного чоловіка – він здійснював командування військом всієї країни. Кісра розділив цю посаду і повноваження, з нею пов'язані, серед чотирьох командувачів: командувача сходу – це Хурасан і прилеглі території; командувача заходу; командувача *німруза*[15] – це землі Ємену; командувача Азербайджану і прилеглих областей, а це – країна *ал-хазар* і сусідні землі. Коли Кісра пересвідчився, що завдяки цьому в його володіннях відновився порядок, він підсилив армію зброєю і кіньми і повернув собі ті землі, які колись належали Перському царству. Деякі з них вийшли з-під влади царя Кубаза і перейшли під володарювання місцевих царів через різні причини і за різних обставин. Серед цих областей – ас-Сінд, Буст[16], ар-Руххадж[17], Заюлістан (sic!)[18], Тахаристан[19], Дардистан[20], Кабулістан[21]. Особливо багато людей Кісра винищив серед народу, який називають *ал-барз*. Тих, хто залишився, він вигнав з їхньої країни і розселив по різних місцях свого царства. Вони перебували в повній покорі йому, і Кісра звертався до них по допомогу під час своїх воєн. За наказом Кісри потрапив у полон іще один народ – їх називають *сул*: вони виступили проти Кісри, Кісра віддав наказ – і їх винищили, за винятком вісімдесятьох чоловіків із числа ковпаків (магів? – *Д.Р.*). Кісра залишив їх живими і наказав оселити їх у Шахрамі[22] Фіруза, аби вони допомагали йому під час воєн.

Народ, який називають *абхаз*, народ, який називають *банджар*, народ, який називають *баланджар*, і народ, який називають *ал-лан*, об'єдналися, аби здійснити набіг на країну Кісри. Вони просунулися у бік Вірменії, аби вчинити набіг на її мешканців у той час, коли шлях до Вірменії був найбільш легким. Спочатку Кісра не звертав уваги на те, як поводилися ці народи, і так було до тих пір, поки вони не закріпилися в його країні, – тоді Кісра спрямував проти них війська. Його війська билися з ними, винищували їх, допоки не повбивали всіх, окрім десяти тисяч чоловік, яких вони взяли в полон. Полонені були розселені в Азербайджані і землях, які з ним межували. Цар Фіруз побудував з тієї сторони, де *сул* і *ал-лан*, споруди на скелях: він хотів, аби ці споруди убезпечили його країну від зазіхань на неї з боку цих народів. Цар Кубаз б. Фіруз звів після свого батька багато нових споруд у цій місцині. А коли до влади прийшов Кісра, за його наказом у напрямку *сул*, на обтесаній скелі, у напрямку Джурджану, були зведені міста, укріплення, пагорби (вали? – *Д.Р.*), багато будівель – усі вони повинні були стати притулком для жителів його країни, де б люди могли сховатися від ворога, якщо він на них зненацька нападе.

Хакан Сінджибу[23] був найбільш недосяжним із тюрків і найхоробрішим із них. Він був найсильнішим із тюрків і мав серед них найбільше військо. Саме він бився з Вазаром, царем *ал-хаіатиля*[24], не побоявшись їхньої численності та неприступності. Він убив Вазра, їхнього царя, перебив його військо, взяв як здобич їхнє майно і захопив їхні землі, за винятком тих, що опинилися під зверхністю Кісри. Хакан Сінджибу схилив на свій бік народи *абхаз*, *банджар* і *баланджар*, і вони зголосилися підкоритися йому. Вони повідомили йому, що царі персів і досі остерігаються їх, сплачуючи їм викуп, яким вони задовольняють їх, утримуючи від набігів на свої землі. Сінджибу виступив разом зі ста десятьма тисячами бійців і наблизився до кордонів

землі *сул*. Він звернувся до Кісри з посланням, погрожуючи йому і ставлячись до нього зверхньо, аби той вислав йому гроші як викуп народам *абхаз*, *банджар* і *баланджар*, який ті зазвичай отримували до того, як Кісра став царем: якщо Кісра не поквапиться з відправкою йому того, що він попросив, він увійде в його землі і буде воювати. Кісра не звернув увагу на цю погрозу і не відповів хаканові на те, про що той його питав, оскільки пам'ятав, що в нього є укріплення з боку воріт *Сул*, проходи й ущелини, якими міг пройти до нього Сінджибу, були неприступними, а для того щоби перегородити Вірменську ущелину, було достатньо лише п'ятьох тисяч бійців з числа вершників і піших.

Хаканові Сінджибу стало відомо про те, що Кісра звів укріплення в ущелині *Сул*, і він пішов геть із тими, хто був разом із ним, назад, у свою країну, зазнавши невдачі. Завдяки укріпленням, збудованим за наказом Кісри біля Джурджану, жоден ворог, який з'являвся перед ним, не міг здійснити набіг на нього й оволодіти ним.

Люди пересвідчилися в розумності, розсудливості й освіченості Кісри Ануширвана, у його мужності й рішучості, а також у його великодушному й милосердному ставленні до них. Коли на голову Кісри був покладений вінець, до нього увійшли знатні, вельможні люди. Вони стали ревно молитися за нього, а коли вони замовкли, Кісра підвівся і розпочав свою промову: напочатку він подякував Господу за його милість, за те, що, створивши людей, він створив і його; за те, що уповноважив його управляти їхніми справами; за те, що дав їм хліб і прожиток. У своїй промові він згадував тільки Господа. Потім він розказав людям про недуги, які вразили їхні справи, занапастили їхню віру, зробили нещасними їхніх дітей і убогим їхнє життя. Він також повідомив їм, що знає, як все це виправити і вирішити, і закликав людей допомогти йому» [ат-Табарі 1990, *98–101*].

Дослідники вже давно звернули увагу на те, що на початку своєї діяльності Хосрой (Кісра) Ануширван розділил свою державу на чотири великих сатрапії, однією з яких були Азербайджан і сусідня з ним "країна хозар" [Артамонов 1962, *125*]. Великий інтерес становлять такі спостереження М.І. Артамонова: «У лейденському тексті Табарі у числі народів, які були переможені Ануширваном, значиться "абхаз", але це явна помилка. Причорноморські абхази не могли брати участь у подіях, що відбувалися в Азербайджані, та ще разом з прикаспійськими племенами банджар та баланджар. У першому з них Маркварт вбачає "бургар" – пехлевійську форму "булгар", друге, баланджар, беленджер, добре відоме у зв'язку з хозарами. Тому замість "абхаз" варто читати "хозар"» [Артамонов 1962, *126*]. Отже, можливий той варіант, при якому в арабському перекладі "Хатай намак", що ним користався ат-Табарі, був термін "ал-хаз" (الخز), який при переписуванні помилково перетворився на "абхаз" (أبخز). До того слід додати, що як сусіди народу "аб-хаз" згадані представники "ал-лан", у яких не варто вбачати лише аланів Центрального Кавказу. Так могли називати і маскутів (массагетів) Східного Каказу, яких пізньоантичні автори називали аланами [Алемань 2003, *138*, *444–447*]. Слід виходити з того, що "Хатай намак", даними якої користувалися мусульманські автори, відображала реалії домусульманського часу. Досить цікаво, що усі ці народи згадані як ті етнічні групи, які проживали на Східному Кавказі до появи тут тюркютів після 568 р. Звичайно, в тексті ат-Табарі не могло обійтись і без певної коректури термінології "Хатай намак" (так, наприклад, він використав сучасну йому назву "Азербайджан" замість традаційної – "Албанія"). Окрім того, ат-Табарі згадав етнотопонім *сул* (ворота Сул – Дербентський прохід, народ *сул*, територія *сул*), в чому, за контекстом оповідання ат-Табарі, варто вбачати насамперед савірів. На користь цього може свідчити те, що термін ***Сул*** (صول) дуже нагадує спотворений варіант етнічної назви ***SWR*** (صور).

Савіри вперше були згадані Пріском Панійським при описі подій другої половини VI ст.: "Около сего времени к восточным римлянам отправлены были посольства от сарагуров, урогов и оногуров, народов, оставивших свою страну, потому что с ними вступили в бой *савиры*, изгнанные аварами. Последние были также изгнаны народами, жившими на берегах океана" [Приск 2005, *523–524*]. Дослідники помітили, що сучасники подій – ранні візантій-

ські історики, розповідаючи про ці події у Дагестані у першій половині VI ст., відзначили у цьому районі насамперед савірів, як найбільш могутнє місцеве племінне об'єднання. Так, Йордан одним із перших подає опис савірів, що йде в його творі за описом країни акацирів та булгар. Проте його відомості про савірів відзначаються туманністю: "А там и гунны, как плодовитейшая поросль из всех самых сильных племен, закнишели надвое разветвившиеся свирепостью к народам. Ибо одни из них зовутся альцигирами, другие – *савирами*, но места их поселений разделены: альциагиры – около Херсоны, куда жадный купец ввозит богатства Азии; летом они бродят по степям, раскидывая свои становища в зависимости от того, куда привлечет их корм для скота; зимой же переходят к Понтийскому морю. Хунугуры же известны тем, что от них идет торговля шкурками грызунов..." [Иордан 1960, *72*]. Відомості ж сучасника Йордана – Прокопія Кесарійського відзначаються більшою детальністю [Прокопий 1950, *381, 407, 408, 416, 419, 420*]. Про "сабірів" Прокопій насамперед повідомляє: "Сабиры являются гуннским племенем; живут они около Кавказских гор. Племя это очень многочисленное, разделенное, как полагается, на много самостоятельных колен" [Прокопий 1950, *407*].

Іноді вірменські і мусульманські автори савірів і хозар плутали. З цього приводу М.І. Артамонов зазначив: «Звичайно припускають, що савірів, зустрінутих візантійцями в Албанії, витиснули туди авари, але це могли бути і ті савіри, яких у кількості 10 тисяч захопив Хосрой і які, як ми бачили, вторглися у Закавказзя ще до аварської навали і до будівництва Дербента, що відрізав закавказьких савірів від їхніх одноплемінників, які залишилися на північ від Кавказу. Називання цих савірів хозарами у Табарі і в "Історії албанів" могло з'явитися і як наслідок перенесення на них назви, краще відомої і арабському, й албанському історикам, а також тому, що у складі савірів перебували хозари або, навпаки, савіри були у складі хозар. Не випадково Масуді називає савірів тюркськими савірами, а Балазурі місто Кабалу, яке, за висновками А. Кримського, було центром савірських поселень в Азербайджані, називає Хозар. Таке змішання савірів і хозар можна пояснити лише тим, що ті й інші переплелися між собою, складали одне і те ж військово-політичне об'єднання, на чолі якого, однак, були савіри, тому що у першій половині VI ст. у більшості історичних повідомлень саме їхня назва служить для позначення прикаспійських варварів, які мешкали північніше від Дербента» [Артамонов 1962, *127*].

Отже, є сенс вбачати в "білих хозарах" X ст. нащадків тих хозар, які у першій половині VI ст. мешкали на північ від Дербента, а до того ж уже з середини V ст. перебували у степах Східної Європи і були відомі Прискy та Йордану під назвою ***акацири***, тобто "білі хозари". Що ж стосується походження групи ***кара-хазар***, то в ній є сенс вбачати більш пізніх прибульців – хозарських тюркютов, які разом зі своїм каганом являли собою панівну етносоціальну групу в Хозарському каганаті. У цьому випадку не повинна бентежити в їхній назві присутність терміна ***кара-***, що має в тюркських мовах безліч семантичних значень, серед яких є й позначення для поняття "головний". У зв'язку з цим варто згадати назву тюркської династії в Середній Азії – ***Караханіди.***

Таким чином, ми можемо відзначити ситуацію, відповідно до якої хозарський етнос утворився унаслідок завоювання одним етносом інших етнічних груп і племен. У зв'язку з цим є сенс згадати концепцію академіка А.Ю. Кримського щодо подій, у результаті яких утворився хозарський етнос. Відомий український сходознавець вважав, що у VII ст. панівне становище серед тубільців Північно-Східного Прикаспію – хозар зайняли прибульці-тюрки і в результаті цього "одержали деякі національні зміни, безумовно, не тільки тюрки, а й хозари". А.Ю. Кримський вважав, що "у кінців-кінців верх взяла асиміляторська сила хозарської більшості" [Кримський, Історія хазарів, т. 2]. До цього варто додати припущення М.І. Артамонова, відповідно до якого на чолі цих прибульців були представники клану Ашина, що й очолили Хозарський каганат.

[1] Дербентський прохід.

[2] Дербентський прохід.

[3] Дар'яльський прохід.
[4] Дербентський прохід.
[5] Візантійці.
[6] Тут подаються арабізовані форми імен перських царів: Бахрама Гура, Єздигерда, Пероза, Кавада і Хосрова Ануширвана.
[7] *Фазусбан* – середньоперськ. *падушпан* – командувач військами у кожній із чотирьох областей Ірану.
[8] Дунбаванд – давня арабізована назва гірської вершини Дамаванд у Табаристані (сучасний Мазендеран).
[9] Фаса – місто в провінції Фарс.
[10] Заразушт б. Хурракан – Зардушт-і Хурракан, основоположник маздакітського вчення.
[11] Мазарайя – населений пункт, який локалізується дослідниками в Іраку (поблизу сучасного міста Кут ал-'Амара) або на території Хузистану [EI, VI, *949*].
[12] Маздак б. Бамдаз – Маздак, син Бамдада, епонім маздакітів, очільник маздакітського руху.
[13] *Мананійя* – арабська назва прибічників маніхейства.
[14] *Ісбахбаза* – середньоперськ. *спахбед* – командувач війська.
[15] Персн ділили світ на чотири частини: *хорбран* – захід, *хорасан* – схід, *бахтар* – північ і *німруз* – південь.
[16] Мається на увазі Бост – древнє місто-фортеця, розташоване в південній частині сучасного Афганістану (провінція Гільменд), у стратегічно важливому місці злиття річок Гільменд і Аргандаб.
[17] Ар-Руххадж – арабізована форма топоніма Арахосія – еллінської назви територій, які сьогодні охоплюють південний схід Афганістану й північ Пакистану.
[18] Мається на увазі Забулістан – історична область на кордоні сучасних Ірану й Афганістану.
[19] Мається на увазі Тохаристан – історична область, яка охоплювала південь сучасного Узбекистану, Таджикистан і північну частину Афганістану.
[20] Дардистан – територія Північного Пакистану й Північного Кашміру, населена дардами.
[21] Кабулістан – історична область у східній частині Великого Хорасану (Північно-Східний Іран, Північно-Західний Афганістан, південні області Туркменистану й Узбекистану) з центром у районі сучасного міста Кабула.
[22] Шахрам – місто, збудоване в Азербайджані за володарювання Фіруза [ат-Табарі, *83*].
[23] Хакан Сінджибу – так середньовічні арабські історики іменують Істемі-кагана (помер 576 р.) – правителя західних територій Тюркського каганату.
[24] *Ал-хайатиля* – арабська назва гунів. У цьому контексті маються на увазі ефталіти – т.зв. "білі гуни".

ЛІТЕРАТУРА

Алемань А. **Аланы в древних и средневековых письменных источниках**. Москва, *2003*.

Артамонов М.И. **Истории хазар**. Ленинград, *1962*.

Бубенок О.Б. "Чорні" і "білі" хозари: до питання про поширення кольорової символіки у середньовічних номадів Євразійського степу // **Східний світ**, *1997*, № 1–2.

Гевонд В. **История халифов**. Санкт-Петербург, *1862*.

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

Иордан. **О происхождении и деяниях гетов** / Пер. с лат. Е.Ч. Скржинской. Москва, *1960*.

История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. Ленинград, *1958*.

Караулов Н.А. Сведения арабских географов о Кавказе // **Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа**. Т. XXXII. Тифлис, *1901*.

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. **Государства в народы евразийских степей в древности и средневековье**. Санкт-Петербург, *2000*.

Кляшторний С.Г. Азіатський аспект ранньої історії хозар // **Хазарский альманах**. Т. 2. Киев – Харьков – Москва, *2003*.

Крымский А. **История Сасанидов и завоевание Ирана арабами**. Москва, *1905*.

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

Кримський А.Ю. **Історія хазарів**. Т. 2 // Інститут рукописів Національної бібліотеки ім. В. Вернадского НАН України. Ф. XXXVI. № 65.

Мовсэс Калакатуаци. **История страны Алуанк** / Пер. Ш.В. Смбатяна. Ереван, *1984.*

Моисей Хоренский. **История Армении** / Пер. с древнеарм. Н.О. Эмина. Москва, *1858.*

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

Пигулевская Н.В. **Сирийские источники по истории народов СССР**. Москва – Ленинград, *1941.*

Плетнева С.А. **Хазары**. Москва, *1986.*

Подосинов А.В. Северо-Восточная Европа в "Космографии" Равеннского анонима // **Восточная Европа в исторической ретроспекции**. К 80-летию В.Т. Пашуто. Москва, *1999.*

Приск Панийский. Сказания Приска Панийского // **Феофан Византиец. Летопись Византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Приск Панийский. Сказания Приска Панийского.** Рязань, *2005.*

Прокопий из Кесарии. **Война с готами** / Пер. с греч. С.П. Кондратьева. Москва, *1959.*

Радлов В.В. К вопросу об уйгурах // **Записки ИАН**. № 2 (Приложение). Санкт-Петербург, *1893.*

Семенов И.Г. **Этнополитическая история Восточного Кавказа в III–VI вв.** Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Махачкала, *2002.*

Семенов И.Г. К интерпретации титула хазар-эльтебер // **Проблемы еврейской истории**. Материалы научных конференций Центра "Сэфер" по иудаике 2007 года. Москва, *2008.*

ат-Табарі, Абу Джа'фар Мухаммад б. Джарір. **Тарiх ар-русул ва-л-мулук**. Ал-джуз' ас-сані. Ал-Каxіра, *1990* (?).

Aboulféda. **Géographie**. Traduite de l'Arabe en Français. L. II. Paris, *1848.*

Dunlop D.M. **The History of the Jewish Khazars**. New-York, *1954.*

The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. VI. Leiden, *1991.*

Ibn Haukal. Opus Geogragphicum / Primum edidit M.J. de Goeje // **BGA**. Pars Secunda. Leiden, *1939.*

al-Istahri Abu Ishak al-Farisi. Viae Regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae / Edidit M.J. de Goeje // **BGA**. Pars Prima. Leiden, *1870.*

Henning W.B. A Farewall to the Khagan of the Aq-Agatäran // **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, *1952*, N 14.

Golden P.B. **Khazar studies**. Vol. I. Budapest, *1980.*

Marquart J. **Osteuropaische und ostasiatische Streifzüge**. Leipzig, *1903.*

Zuess. **Die Deutschen und Nachbarstämme**. Munich, *1837.*

Г.В. Вертієнко

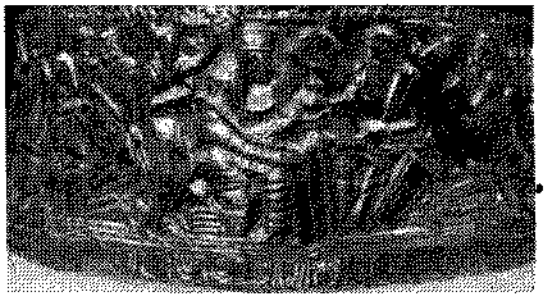
ЗОБРАЖЕННЯ СКІФСЬКОЇ ТАНАТОЛОГІЧНОЇ МІФОЛОГЕМИ НА САХНІВСЬКІЙ ПЛАСТИНІ[1]

Сюжетика оздоби начільного вбрання IV ст. до н.е. з сахнівського кургану № 2 (Черкаська обл.)[2] (**мал. 1, 1а–г**) [Клочко 2009, *175, мал. 3, 2*; Бессонова 1983, *101, мал. 25*; Золото степу 1991, *378, 379*] й досі залишається унікальною як за змістовним, так і кількісним наповненням антропоморфними образами. Історіографічний аналіз вивчення пластини засвідчив існування декількох напрямів у розумінні її змісту — як інвеститури чи бенкету-жертвоприношення та декількох оригінальних тлумачень: обрядове гадання чи військове свято перемоги [Вертієнко 2010]. Це ще раз підкреслює складність композиції та неоднозначність її внутрішнього змісту. Враховуючи існуючі протиріччя в її трактуванні, ми хотіли б запропонувати певні зауваження щодо *міфологічного* характеру цієї пам'ятки та порядку «читання» її сцен.

Хоча технічне виконання пластини з посудини-оригіналу ставиться під сумнів [Онайко 1984; Русяева 1996, 1997; Рябова 1998], однак це не може заперечувати аргументи дослідників щодо замкненого читання сцен пластини [Бессонова, Раєвський 1977, *47*], що є, з нашої точки зору, перспективним та логічним, враховуючи, специфіку речі, що являє собою незамкнене коло. І саме з цих причин ми схильні розглядати сюжети композиції не в лінійній [Онайко 1984; Русяева 1996, 1997], а в *коловій проекції*, що знімає «абсурдність» орієнтованості сцен [Бессонова, Раєвський 1977, *47*] та, можливо, наблизить до розуміння її ідейного змісту.

Думка дослідників щодо ілюстрації на пластині епізоду скіфського ритуалу, або міфологічного сюжету [Бессонова, Раєвський 1977, *48*], а саме міфу про Колаксая, де *фіналом* є клятва старших братів головного персонажа звести його зі світу, не виглядає безсумнівною. Однак можна погодитися з точкою зору Д.С. Раєвського щодо відтворення у сценах пластини ритуалу на щорічному скіфському святі [Раєвский 2006, *145*], але не із семантичним наповненням цього дійства [Вертієнко 2010а].

Мал. 1

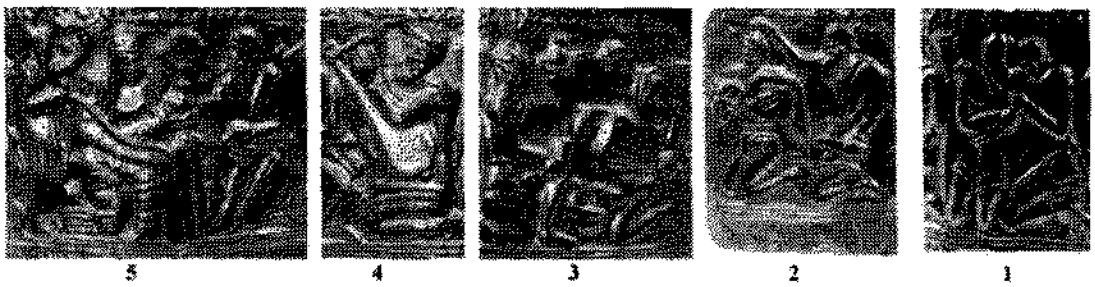


Мал. 1а

Мал. 1б

Загальноприйнятий порядок «читання» сцен пластини від «центральної» («богиня з дзеркалом і скіф-цар перед нею») у разі визнання міфологічного контексту пам'ятки повинен бути переосмислений. Сцена з богинею могла і не бути першою, навпаки, логічніше припустити, що вона

Мал. 1в



5 4 3 2 1

Мал. 1г

займає останнє, але водночас найважливіше і кульмінаційне місце. Тоді напрям читання сцен повинен відбуватися *справа наліво*, тобто *у напрямку до богині*, і саме так розвернуті більшість персонажів (6 із 10-ти). Тобто відповідати руху проти сонця[3], що знаходить підтвердження в давньоіндійських текстах, де два терміни – *прадакшіна* (*pradakshina*) й *апасав'я* (*apasavya*) – позначають протилежні напрями руху під час ритуального обходу святині. Перший – рух по сонцю, а другий – проти сонця, причому останній безпосередньо пов'язаний з *поховальними обрядами* (*шрадха*). Напрямок руху проти сонця характерний і для кінних скачок під час *поховальної церемонії* у різних індоєвропейських народів [Балонов 2000, *194–198*]. Для іранських народів й досі залишається характерною (зокрема, для обрядовості таджиків) система просторової орієнтації ритуального центра, який маркується та актуалізується коловим обходом *справа наліво* [Крюкова 2007а, *188*]. Виходячи з контексту пам'ятки і того, що вона нерозривно пов'язана з поховальним дійством, її прочитання вимагає певної відповідності, тобто розгляду в напрямку саме проти руху сонця. З нашої точки зору, пластина має п'ять[4] семантично пов'язаних послідовних сцен, які й пропонуємо розглянути.

Сцена 1 **(мал. 1г, *1*)**. Згідно із запропонованою думкою, початком «прочитання» сцен пластини будуть саме «*побратими*»[5], тобто скіфи-змовники, брати Колаксая, що є цілком логічно з точки зору розвитку подій танатологічного міфу [Вергієнко 2009]. Водночас відтворення сюжетів цього ж міфу могло мати місце в ході ритуальних церемоній під час скіфського щорічного свята[6].

Сцена 2 **(мал. 1г, *2*)**. Відповідно наступним епізодом буде виконання змови, що представлено сценою вбивства людини [Miller, de Mortillet 1904, *282*; Русяєва 1996, *160*; Русяєва 1997, *52*], під якою, на наш погляд, необхідно розуміти загибель самого Колаксая. У ритуальному аспекті це могло відповідати принесенню в жертву заступника царя («царя-жерця»), якого обирали під час щорічного свята й з яким був пов'язаний ритуальний сон біля золотих дарів (або жертву, яка б заміщувала цю смерть)[7]. Враховуючи присутність зображення голови барана, можливо, на сахнівській пластині показано сцену подвійної офіри – в ролі жертви виступають і людина, і баран (розповсюджена в іранському і взагалі близькосхідному середовищі жертовна тварина)[8]. У той же час ця сцена пластини може дістати й інше, паралельне тлумачення. В іранській ритуальній символіці й іконографії, в тому числі й скіфській, царське *хварно* символізував образ *барана* [Иштванович 1997, *116–125*; Шауб 2004, *150–189*; Шауб 2007, *123–130*], зокрема його *роги* [Дзлиева 2007, *191*] або *голова* [Шауб 2001, *114–115*]. Від-

повідно людина, яку приносять у жертву на пластині й поруч із якою показано голову барана, і є (або *була*) *носієм хварно*[9], що максимально співвідноситься з фігурою Колаксая. Таким чином, сцену можна трактувати як безпосереднє *зображення загибелі Колаксая*. Отже, маємо припустити дворівневу семантику сцени: в *ритуальному* сенсі це зображення *жертвоприношення*, в *міфологічному – вбивство Колаксая*.

За такого розуміння категоричну думку Д.С. Раєвського про відсутність на пластині есхатологічного контексту доводиться поставити під сумнів. Наступні сюжети на пластині демонструють події, які відбуваються, з нашої точки зору, вже в потойбічному світі.

Сцена 3 (**мал. 1г, *3***). Продовженням подій міфу постає сцена, де два скіфи-служники наповнюють *округлотілу посудину* та *ритон* з амфори якоюсь рідиною (більшість дослідників вважають, що це вино). Надалі саме ці дві посудини фігурують у руках богині та скіфа-царя, що може вказувати на те, що служники наповнюють їх саме для них (принцип нарації) [Олійник 2003, *50*]), і підтверджувати напрям порядку проходження сцен *справа наліво*[10]. Поміж фігурою служника з амфорою (справа) та служника з ритоном і кубком (зліва) зображено лутерій (?), у якому стоять *три* посудини, імовірно кубок і два ритони (?). Можна припустити, що цей елемент вказує на локалізацію подій, які викладено на сюжетах пластини[11].

У зв'язку з цим сюжетом є надзвичайно цікавою паралель в образі богині нартівського епосу, ім'я якої відсутнє або табуйоване («одна жінка», «добра жінка»), котра зустрічає героя Сослана (аналог скіфського Колаксая) [Яценко 1995, *191*] у Країні мертвих, сидячи на золотому стільці. Вона рятує його від голоду, частуючи його їжею із золотого плетеного кошика, причому на *финг* вона поклала саме *три* шматки, але їжі при цьому не ставало менше [Нарты 1989, *158–159*][12].

Таким чином, мотив трьох посудин у лутерії, вірогідно, мав прямий стосунок до заупокійних уявлень, а у випадку з сахнівською пластиною – вказував на те, що показані події *відбуваються у потойбічному світі*, а реальне розміщення у скіфських курганних похованнях відповідного посуду, ритонів або округлотілих посудин чи їхніх комплектів (із трьох одиниць) є ритуальним віддзеркаленням саме цього уявлення.

Напій, яким служники наповнюють посудини для богині й скіфа-царя, найімовірніше, є напоєм безсмертя. Такий напій богів має назву *амріта* (санскр. *amṛta* «Безсмертний») в індійській традиції, в якій він одночасно виступає як втілення безсмертя та життєвої сили [Ригведа 1989, *758*], або Амертат [Авеста 1997, *417*] чи (авест.) *an-aoša-* («Безсмертний», пехл. *anōš* [Чунакова 2004, *155–156*]) в іранській. Ці напої виготовляли відповідно зі спеціальної ритуальної (галюциногенної) рідини – індійської *соми* (*sóma*) або іранської *хаоми* (*haoma-*) [Авеста 1997, *146–147*][13].

Використання священного напою *хаоми* у середовищі іраномовних номадів[14] пов'язують з археологічно зафіксованими дерев'яними чашами, нерідко прикрашеними золотими пластинами з тисненими зображеннями звірів (оленя, риби, голови грифона чи двох кабанів), які вважаються найдавнішою формою ритуального посуду [Манцевич 1966, *23–38*; Korolkova 2000, *61–64*; Королькова 2003, *28–59*]. Це виглядає обґрунтованим, виходячи з того, що в арійській культурі в ритуалі використовувався тільки дерев'яний посуд [Ригведа 1989, *449*]. Стосовно значення цих чаш існує дві основні гіпотези: приналежність їх до поховань воїнів [Рябова 1989, *137*] і символіки доблесті [Фиалко 2004, *269–271*; Фиалко 2004а, *72–74*] та зв'язок із шлюбним звичаєм, а через нього – з поховальним обрядом і переходом в інший світ [Королькова 2003]. Остання гіпотеза, виходячи зі зв'язку дерев'яних чаш із культом *соми* і *хаоми*, виглядає імовірнішою.

Сцена 4 (**мал. 1г, *4***) представлена одинокою фігурою скіфа, який грає на струнному музичному інструменті, припустімо скіфському хордофоні [Олійник 2003, *43*][15]. Присутність його на сахнівській пластині найчастіше сприймають як «музичний супровід», пов'язуючи зазвичай з урочистостями: бенкетом-жертвоприношенням (М.І. Артамонов, С.С. Бессонова, Л.С. Ключко), щорічним ритуальним весіллям царя з Табіті (Д.С. Раєвський) або святом перемоги (М.В. Русяєва) [Вертиенко 2010, *72–73*]. Втім, слід акцентувати увагу і на зна-

ченні, яке мали подібні дії (або їхня імітація) у поховальному обряді, за допомогою яких забезпечувалось «воскресіння» померлого та закріплення кордонів між світами живих та померлих. Крім того, якщо «поховальний обряд регулює відносини живих не лише з померлим, а й із самою Смертю», то вказані дії виступають як своєрідна «противага» смерті, а не тільки магічна дія, спрямована на її вигнання, – мотив «бенкету під час чуми» [Байбурин, Левинтон 1990, *91, прим. 22*].

Однак як самостійний мотив, що має важливе значення для розкриття змісту всієї композиції пропонувала розглядати музиканта О.Г. Олійник, за аналогією з подібною фігурою на розписі склепу № 9 східного некрополя Неаполя Скіфського [Олійник 2003, *46*; Бессонова, Раєвський 1977, *43, прим.**; Зайцев 2003, *207, рис. 137*]. Втім, ми маємо навести ще одну ймовірну паралель – сюжет на золотих поясних бляшках з кургану № 1 біля с. Аксютинці Роменського р-ну Сумської обл. [Ростовцев 1913, *8, рис. 3*; Черненко 1981, *112, рис. 79*], де показано бородатого скіфа з горитом із луком на лівому боці. Він сидить на стільці, в лівій руці тримає ритон, а в правій – предмет, у якому ми схильні вбачати музичний інструмент[16]. Ці бляшки зближує з сахнівською пластиною, як вважає Д.С. Раєвський, і сама техніка виконання [Раевский 2006, *451, 538, прим. 38*].

У контексті зображення музики[17] на сахнівській пластині звертає на себе увагу та роль, яку відіграє музичний інструмент в іранському світі, зокрема *фандир* (*дуадастанон фæндыр*) в осетинській культурі[18]. Міфічне походження *фандира* в нартівському епосі пов'язується з ідеєю смерті, поховально-поминальною традицією та ідеєю переродження, що дозволяє припустити есхатологічну семантику і для образу музики на нашій пластині [Вертиенко 2010; 2010а][19].

Підходимо до *кульмінаційної сцени 5* (**мал. 1г, 5**): бородатий скіф-цар показаний на колінах у розвороті вліво перед богинею, яка сидить на троні. Скіф-цар має горит з луком на лівому боці. У лівій руці у нього ритон, а в правій – скіпетр (?) [Бессонова 1983, *100*] або сокира [Бессонова, Раєвський 1977, *47*] чи інший вид зброї. Так, Л.Н. Єрмоленко висловила припущення, що поза героя на пластині, який спирається на зброю, є ритуальною «позою адорації». З другого боку, *зброя, що встромлена у землю*, в культовому сенсі має сакральне значення і символізує центр світу, *axis mundi* [Ермоленко 2004, *38*]. До речі, є твердження, що це давньоіранський релігійно-магічний звичай, що набув розквіту в епічних переказах різних кочових народів (гунів, аварів, оногурів, давніх угорців та інших) [Маккай 1997, *147–148*; Ермоленко 2004, *36–37*][20]. За можливості різних тлумачень цього феномену (див.: [Бессонова 1984, *3–21*], наприклад це «було символом принесеної в жертву худоби» [Бессонова 1984, *10*]), ми вважаємо цілком імовірним, що встромлена в землю поховання зброя, змикаючи космічні сфери, відкривала для душі померлого своєрідний прохід (портал) між світами, «полегшуючи» перехід. До речі, на однотипних бляшках з курганів Куль-Оби [Ростовцев 1913, *табл. II, 6*] і Патініоті [Яковенко 1974, *66, мал. 26*] анфас зображено бородатого скіфа, який має горит з луком на лівому боці, у правій руці він тримає ритон, а лівою опирається на зброю, скоріше за все сокиру, що демонструє дуже близьку аналогію до розглянутого образу сахнівської пластини.

Богиня на пластині має в лівій руці *дзеркало*, а в правій – кулясту посудину (кубок). Основна функція дзеркала полягає в здатності відображати перед ним об'єкти, через свою якість відтворювати навколишній світ у «зворотному» вигляді («задзеркалля» – потойбічний, примарний світ), виконуючи роль *порталу*, проходу між цим та іншим світом. Як відзначає Ю.І. Левін, дзеркало «несе з собою можливість проникнення людини в інший світ і взагалі взаємопроникнення і взаємодії двох світів... вони (дзеркала. – *Г.В.*) створюють «розриви» у видимій речовинній тканині світу, а у міфологізуючому плані можуть розглядатися як вікна в інший світ» [Левин 1988, *11*]. В.І. Саріаніді пов'язує семантику образів бактрійських дзеркал з магією та міфологічними уявленнями про потойбічний світ та відзначає, що «дзеркало, відтворюючи людський вигляд господаря, тим самим відтворює і його вікові зміни, що ведуть до старіння та у кінцевому підсумку до смерті» [Сарианиди 1981, *293*][21]. В античних філософських вченнях

дзеркало використовувалось як символ, у якому можна було споглядати вічність і сутність усього. Звідси – роль дзеркала в орфічних вченнях про відродження до нового життя після смерті [Бессонова 1983, *102*]. Отже, саме цими чинниками, на наш погляд, і пояснюється наявність цього атрибута у богині на сахнівському фризі.

Зміст сюжету на золотих бляшках, де богиня (для неї пропонувались різні персоніфікації – Апі, Аргімпаса, Табіті, Велика богиня тощо) сидить із дзеркалом, а перед нею – «цар», очевидно, є близьким до сюжету сахнівського. Дослідниками пропонувались різноманітні його інтерпретації. М.І. Ростовцев наводив їм паралелі на хетських рельєфах і трактував їх як акт злуки богині й царя, чи простого «міста», однак при аналізі пізніших пам'яток схильний був вбачати тут акт дарування влади цареві [Ростовцев 1913, *6–7*]. Б.М. Граков пропонував вбачати на бляшках обряд залучення до влади й знак покровительства божества [Граков 1971, *83*]. Утім, враховуючи специфіку призначення бляшок як частини поховального одягу та існування подібної сюжетики на боспорських надгробках доримського часу, М.І. Артамонов віддає перевагу розумінню сюжету як притаманного сфері заупокійного культу – сакральної злуки померлого з богинею потойбічного світу [Артамонов 1961, *64–65*]. Згідно з гіпотезою, запропонованою Г. Віденгреном на базі зороастрійських уявлень (*Яшт*, 22, 9; *Відевдат*, 19, 30), на скіфських золотих бляшках репрезентовано дійство, де богиня у потойбічному світі разом з ритуальним напоєм *дарує особистісне безсмертя* душі померлого, перевтілюючи його в п'ятнадцятирічного юнака [Widengren 1961, *808–809*].

Втім, на сахнівській пластині, на відміну від інших сцен, скіф-цар виступає не як юнак (тобто воскресла/оновлена душа), а саме як зрілий чоловік з відрослою бородою, до того ж озброєний. Цей факт Д.С. Раєвський вважав суттєвим аргументом на користь «весільної», а не «есхатологічної» інтерпретації сюжету пластини і відповідно вбачав у сценах бляшок мотив «священного шлюбу» царя й богині Табіті [Раевский 2006, *124*]. Частина інших дослідників намагались поєднати різні думки щодо цього, відзначаючи, що в індоіранців обряд «споглядання у дзеркало» й куштування спеціального напою однаково характерні як для обрядів смерті, так і для священного шлюбу [Бессонова 1983, *104*; Курочкин 1993, *70–74*], чим і пояснюється їхня присутність серед поховальних аксесуарів із вказівкою на ідею переродження.

Симптоматично, що дзеркало богині зображене в одній вертикальній площині в центрі сахнівської пластини разом зі зброєю скіфа-царя, яка має тотожну семантику «порталу», найкоротшого сакрального шляху в потойбічний світ. На тій же лінії показано й кубок у правій руці богині, в якій, на нашу думку, мав міститися уявний напій безсмертя, котрим вона частувала померлого царя задля його переродження. Можна зробити висновок, що в центрі пластини сконцентровано на одній осі три потужні символи – елементи переходу в інший світ – *зброю*, встромлену в землю скіфом-царем, *дзеркало* та *кубок* з напоєм безсмертя у богині. До того ж два з цих предметів – сокира і кубок (чаша) – належать до числа «золотих дарів», які пов'язані з міфом про Колаксая, символізують царську владу (*хварно*) і є об'єктом культового шанування під час щорічного свята.

У міфологічному аспекті композиція сахнівської пластини символізує, за Д.С. Раєвським, акт «священного шлюбу» скіфського царя з богинею, що ритуально відтворювався під час «щорічного свята» у формі священного сну біля золотих дарів під відкритим небом [Раевский 2006, *145*]. «Моделлю» для цього ритуалу правив міф про «першого царя» Колаксая. Головним аргументом на користь своєї думки Д.С. Раєвський вважає етнографічно зафіксовані факти використання дзеркала під час весільних церемоній в індоіранській традиції [Раевский 2006, *122–137*]. Ця гіпотеза здебільшого була підтримана іншими вченими.

Водночас є надто серйозні аргументи на користь саме есхатологічної інтерпретації цієї композиції, тому що всі відомі атрибути у сценах злуки «богині з царем», враховуючи й сюжети сахнівської пластини, залучені до контексту поховальних аксесуарів. Якщо мотив «священного шлюбу» мав стосунок винятково до цар-

ського кола уявлень і ритуалів, на що вказує Д.С. Раєвський, то тоді всі пам'ятки з таким сюжетом повинні були бути суто царськими атрибутами, тобто своєрідним «маркером» відповідного соціального статусу. За археологічними даними, всі речі, які містять цю сцену, справді походять з курганів вищого прошарку скіфського суспільства, тобто принаймні частина предметів, мабуть, має стосунок до царських поховань. Отже, можна зробити попереднє припущення, що цей сюжет належить до циклу заупокійних уявлень і переважно, хоча й необов'язково, пов'язаний з образом царя. Останнє можна пояснити характерною для архаїчних суспільств з общинною організацією культу тенденцією до заборони (табуювання) являти безпосередньо перед божествами простих людей, а лише тільки царів або вождів, які виступають як надзвичайні й повноважні представники колективу й мають відповідний сакральний статус медіаторів між вищим, земним і хтонічним світами.

Проти тлумачення сцен сахнівської пластини як ілюстрації весільного обряду, і зокрема ролі дзеркала в ньому, свідчить і той факт, що на весіллі в іраномовних народів дзеркало приносить сам наречений чи взагалі третя особа (хоч при укладанні шлюбного договору *наречена* справді дивиться у дзеркало) [Садек Хедаят 1958, *263*; Люшкевич 1978, *63*; Раевский 2006, *125*], у той час як на пластині, як і на інших скіфських витворах з близькою сюжетикою, ми бачимо іншу ситуацію – дзеркало є атрибутом жіночого персонажа. У ракурсі цього ж важливо відзначити, що в Індії шлюбна церемонія розглядається як акт жертвоприношення (*Тайттирия-брахмана*, II, 2, 2, 6) [Пандей 1990, *144*]. Як зазначає Ш. Маламуд, весілля можна розуміти як «*яджню*, жертвоприношення, в якому тим, хто жертвує, є батько нареченої, а сама наречена – жертвою, *пашу* (*paśu*), в той час як майбутній чоловік (*vara*) грає роль божества» [Маламуд 2005, *88*]. Те ж саме слід сказати і про семантику таджицького шлюбного обряду [Крюкова 2007а, *184–188*]. Це є принципово протилежним змісту композиції сахнівської пластини, який, у світлі наведених даних, вважати ілюстрацією шлюбного обряду недоречно.

Необхідно підкреслити, що ідея «священного шлюбу», відображеного, на думку Д.С. Раєвського, на сцені з богинею із дзеркалом і царем, водночас не суперечить есхатологічному контексту, як вважав вчений, а навпаки, шлюбні й поховальні обряди, як вже доведено, демонструють значну тотожність своєї семантики [Байбурин, Левинтон 1990, *64–99*; Новик 2004, *190*], де метафора *смерть – весілля* обумовлена переносом на поховальний обряд саме весільної термінології, а сам похорон уподібнюється *сумному весіллю* [Седакова 2004, *140–141*]. Отже, якщо погодитись із розумінням похорону як ініційованого, «умовного» весілля, то можна пояснити й наявність весільних елементів у поховальному обряді. Присутність саме троїстої структури в осетинському весільному обряді, що включає в себе семантичні фази «приготування», «переходу» і «закріплення нового статусу» (*сафайы рæхыз – хызисæн – мыдыкъус*), які ми бачимо і в поховальному, підтверджує існування тотожності між ними на структурному рівні [Дзлиева 2007, *189–191*; Новик 2004, *182*].

Не суперечать цьому й античні джерела, які розглядають весілля і смерть як явища близького порядку. Так, у своєму «Соннику» автор II ст.н.е. Артемідор повідомляє: «Весілля і похорон вважаються поворотним моментом у житті людини і завжди вказують одне на одного. З цієї причини шлюб сповіщає хворому про смерть. Оскільки першому і другому, померлому і нареченому, випадає на долю одне й те саме» (2, 49). Важливо, що і саму смерть греки розглядали в образі весілля, цю алюзію ми знаходимо вже в трагедіях Класичної доби – в Есхіла («Хоеф», 486), Софокла («Антігона», 810, 815), Евріпіда («Орест», 1109). У надгробних епітафіях померла жінка характеризується як наречена Аїда, смерть називається весіллям, а могила – покоями нареченої [Брагинская 1983, *131*; Молок 1988, *152*]. В іконографії жіночих надгробків також проявляється весільна атрибутика: принесення взуття, відкривання покривала і, головне, зображення в руках померлої дзеркала [Молок 1988, *152*][22].

Отже, в міфологічному контексті «центральна» композиція сахнівської пластини може відображати «священний шлюб» героя з богинею, однак у *потойбічному*

світі одночасно є й залученням до неї, й здобуттям безсмертя. Такий мотив притаманний передньоазійській релігійно-міфологічній доктрині, згідно з якою шлюб царя (/героя) з богинею гарантує йому безсмертя.

Роль дзеркала в іранській традиції ширша від меж весільної обрядовості – як магічний засіб воно використовується у різних важливих випадках: перед початком подорожі [Садек Хедаят 1958, *272*] (набір ритуальних речей тут частково повторює той, що супроводжує укладання шлюбу) [Садек Хедаят 1958, *263*], перед купівлею будинку [Садек Хедаят 1958, *295*]), дзеркало ставлять на святковий стіл *Хафт-сін* під час свята *Ноуруз* [Садек Хедаят 1958, *316*], а у таджиків його кладуть під голову немовляті до колиски (магічно-охоронна функція) [Мухитдинов 1973, *105*]. Отже, дзеркало є одним із предметів «універсального набору» для різних іранських ритуалів життєвого циклу, але можна побачити і певну закономірність – дзеркало фігурує в обрядах, які починають перехід людини у якісно новий стан (соціальний, територіальний, життєвий), тобто воно символізує ідею *оновлення* тощо.

Останньою фігурою кульмінаційної сцени сахнівської пластини є зображення молодого (безбородого) скіфа за троном богині, який стоїть із якимось предметом, здійнявши його догори в лівій руці [Артамонов 1961, *61*; Бессонова 1983, *100*; Раевский 2006, *144*]). Цей персонаж вважається другорядним та «ніяк не впливає на інтерпретацію сцени» [Бессонова, Раєвський 1977, *47*] і звичайно трактується як слуга з опахалом; слуга, що виконує тут «апотропеїчні функції», відганяючи своїм віялом від молодят злих духів під час весільного обряду [Раевский 2006, *144*], або танцюрист із бубонцем, з меншою ймовірністю з ритоном [Русяєва 1997, *50*; Олійник 2003, *47*].

Однак, на наш погляд, цей персонаж заслуговує значно більшої уваги. По-перше, чоловік за богинею – єдина фігура, яка не стоїть на коліні; по-друге, він стоїть у безпосередній близькості від богині, що вказує на його вкрай важливу роль; по-третє, цей герой завершує цикл сцен композиції, якщо виходити з нашого порядку їхньої послідовності. Для уточнення ролі героя необхідно з'ясувати, який предмет він тримає в руці. На жаль, оскільки фігура показана стоячи, верхня частина при копіюванні не повністю вписалась у пропорції висоти золотої пластини, а тому предмет було показано нечітко і певною мірою викривлено (див.: [Бессонова, Раєвський 1977, *47 і наст.*]). Однак, на наш погляд, ми маємо всі підстави вважати, що ця людина тримає в лівій руці саме ритон[23]. Таке, цілком імовірне, припущення особливо підкреслює есхатологічне значення сцени і прямо *продовжує* і *завершує* попередній сюжет – скіф-цар перед богинею із дзеркалом. Тобто якщо виходити з есхатологічного тлумачення сцен, що мають місце в потойбічному світі, то остання фігура є не хто інший, як той же цар, але вже після того, як випив напій безсмертя, отриманий від богині.

«Священний сон» під час скіфського щорічного свята також входить до цієї ж сфери уявлень, оскільки в багатьох культурах сон сприймався як стан, еквівалентний смерті (т.зв. тимчасова смерть). У пехлевійській літературі маємо і мотив іспиту сном як тимчасовою смертю, що відкриває шлях для переродження героя в новій якості (*Меног-і храд*, 68, 69; *Арда-Віраз Намаг*, 5–6). Згідно із середньоперськими пехлевійськими джерелами, сон було створено в образі 15-річного юнака (*Бундахішн*, 28), і в цьому ж віці в Авесті постає душа померлого [Рапопорт 1971, *29*], якого вона досягає на третій день по смерті [Рапопорт 1971, *29, прим. 72*][24]. Цікаво, що у земному царстві Йіми у міфічні часи «золотого віку» всі люди, позбавлені старості й смерті, перебували у 15-річному віці: «За царювання швидкого Йіми не було ні морозу, ні спеки, не було ні старості, ні смерті, ні заздрості, створеної девами. П'ятнадцятирічним зовні ходив і той, і інший, як батько, так і син, доки царював Йіма, багатий чередами, син Вівахванта» (*Ясна* 9, 5) [Авеста 1997, *148*]. Отже, юнак, зображений на пластині стоячи за троном богині (тобто за її спиною) і поряд із нею, означає те, що він вже здійснив «перехід» до «кращого» світу і належить йому.

Зустріч Колаксая з богинею у потойбічному світі ясно символізує його переродження і приналежність до потойбічного світу й цілком відповідає як солярній сут-

ності Колаксая, так і циклу уявлень про богів, що своєю долею пов'язані із вмиранням та відновленням природи. Такими уявлялись Осіріс, Діоніс, Адоніс та інші, які міцно пов'язані з ідеєю родючості, що мала першочергове значення у сезонних новорічних святах в архаїчних культурах. У міфологічному контексті «відродження» солярного Колаксая є кульмінацією танатологічного міфу, що у будь-якій культурі виступає есхатологічною моделлю для ідеології поховального обряду.

Поза увагою дослідників залишилась ще одна особливість – богиня на пластині показана упівоберта, а її лице – анфас. На всіх бляшках зі сценою «залучення скіфа» богиня зліва від героя зображена в профіль. Лише на одній бляшці, з IV камери Чортомлика, пластині з Карагодеуашха, а також на сценах із богинею і вершником (наприклад, на мерджанському ритоні) жіноче божество зображують у повний фас. Поза богині впівчверті наявна тільки на сахнівській пластині (лише на боспорських надгробках I ст.н.е. богиня має дещо схожу позу). Ця дивна іконографія пояснюється, на наш погляд, тим фактом, що поодинока фігура богині тут *одночасно відноситься до двох незалежних сцен* – 1) зустріч бородатого скіфа-царя (образ померлого Колаксая) справа від неї і 2) сцена з уже прилученим юним скіфом («відродженим» Колаксаєм) зліва від неї.

Привертає увагу і ще одна обставина – як на бляшках, так і на центральній композиції сахнівської пластини герої показані справа від богині. Те ж стосується і сцен, де до богині наближається вершник. Таке розташування може пояснюватись просторовими характеристиками потойбічного світу і шляху до нього. Маємо навести аналогію до сцени – зображення на золотих бляшках із IV камери Чортомлицького кургану, де чоловічий персонаж, знову ж таки юнак, зображений *ліворуч* від богині, показаної анфас, у руках якого, можливо, поміщений ритон (?) [Ростовцев 1913, *11*][25]. Отже, сюжет сахнівської пластини зі скіфом-юнаком, що стоїть зліва від богині, не є унікальним і має принаймні одну паралель серед синхронних витворів скіфської торевтики, а центральна композиція сахнівської пластини, таким чином, поєднує в собі елементи сцен двох іконографічних типів із героєм справа і зліва.

Маємо навести і ще ряд допоміжних доказів на користь нашого тлумачення останньої сцени сахнівського фризу як есхатологічної. У першу чергу привертає увагу саме місце знахідки пластини – яма (тайник?) для стовбура в *південно-східному* куті поховальної камери (пластина була знайдена разом із гривною) [Бессонова, Раєвський 1977, *39–40*], тобто напряму, який у сакральній топографії асоціюється з ідеєю відродження й життя і протилежний локалізації потойбічного світу (/смерті).

Поза тим, С.О. Яценко звернув увагу, що у скіфських антропоморфних зображеннях на торевтиці існують особливі зовнішні ознаки стану смерті, якими маркуються особи, котрі вже померли або мають померти за сюжетом сцен [Яценко 2000, *94–95, прим. 38*; Яценко 2006, *65, прим. 42*]. Це або зображення орнаменту кілець на шароварах (але не завжди, інколи він показує низький, підкорений статус особи), або протилежний захід каптана – т.зв. «захід мерця» – не справа наліво, як це прийнято у живих, а зліва направо. На сценах сахнівської пластини всі персонажі, в яких це можна встановити, крім одного, мають «захід мерця» – це скіф із ножем у сцені офірування, «служник» з амфорою і, головне, скіф-цар. Тільки останній – скіф-юнак зліва від богині – має *протилежний захід*, що, на наш погляд, символізує зміну його статусу.

Ще одним доказом розкриття значення композиції сахнівської пластини може бути відтворення аналогічних їй сюжетів на розписі аланського склепу (№ 1) на р. Кривій у Прикубанні [Яценко 1995, *190*], який датується X–XII ст.н.е. (склеп було побудовано за доби бронзи, але в аланський час його використали для вторинного поховання, і тоді ж було нанесено зображення) [Кузнецов 1961, *106–117*; Охонько 1983, *78–90, мал. 2, 3*]. Вказані мотиви у склепі розташовані на західній та північній стінах [Кузнецов 1961, *108, мал. 41, 1*; *113, мал. 43, 1, 4*; Охонько 1983, *80, мал. 2*; *81, мал. 3*; Яценко 1995, *190, мал. 1, 2*], тобто на тих, що максимально відповідають локалізації потойбічного світу. При розгляді рельєфів «мавзолею» послідовно саме західна стіна показує похованого «мешканцем потойбічного цар-

ства» [Кузнецов 1961, *84*]. Вже сам по собі факт розміщення цих мотивів у середньовічних склепах кочовиків свідчить про їхній явний стосунок до сфери уявлень про посмертну долю. А те, що сюжети з'явились вже за християнського часу, вказує на надзвичайну живучість цих уявлень у середовищі іраномовних номадів і підтверджує їхню належність до центральної та ключової складової частини есхатології – танатологічного міфу. Це доводить, що антропоморфні сцени на витворах греко-скіфської торевтики втілюють певні міфо-епічні сюжети, а відтак є цінним джерелом для реконструкції ідеології іраномовних номадів.

---

[1] Стаття являє собою розширені матеріали доповіді, прочитаної на Міжнародній науковій конференції «Боспорський феномен. Мистецтво на периферії античного світу» (1–4 грудня 2009 р., м. Санкт-Петербург) [Вертиенко 2009, *515–522*].

[2] Пластина (365 мм × 98 мм) була відкрита у 1901 р. В.Є. Гезе і зберігається у Державному музеї історичних коштовностей, м. Київ, інв. № ДМ–1639. [Miller, de Mortillet 1904; Бессонова, Раєвський 1977, *41*].

[3] Цікавою аналогією до цієї тези можуть бути зображення на срібних кубках з Майкопського кургану [Кореиевский 2004, *табл. 3, 198, мал. 70*], розкопаного Н.І. Веселовським у 1897 р., – на них у нижньому ярусі показаний рух тварин проти сонця, що маркує нижній хтонічний світ, у верхньому ярусі зображено рух тварин по сонцю, тобто верхній світ (ми вдячні за вказівку на цю пам'ятку Ф.Р. Балонову).

[4] Такий поділ сцен вже пропонувався О.Г. Олійник [Олійник 2003, *46*].

[5] Необхідно відзначити зафіксоване етнографами існування в осетинських уявленнях образу двох братів-близнюків (чи братів-деміургів-ковалів), які зустрічають померлого і споряджають його всім необхідним для подорожі до країни мертвих [Миллер 1893, *131*; Яценко 1995, *191*]. У ритуальному тексті «Посвячення коня померлому» ці брати фігурують під іменами Дзендзет і Дзеранзет, – вони є винахідниками першого спорядження для коня – вуздечки й сідла [Миллер 2008, *185* (109)].

[6] Відзначимо також, що у гориті одного з «побратимів» (у другого цей елемент не зображено) відсутній лук, а згідно з т.зв. «еллінською версією» міфу, тільки молодший син, Скіф (resp. Колаксай), спромігся натягнути батьків лук (який став його власністю), що й забезпечило його найвищий царський статус (*Herod.*, Hist., IV, 10). Натомість у скіфа перед богинею горит містить лук.

[7] Хоча з повідомлень Геродота точно невідомо, коли мала місце страта цього замісника протягом року, найімовірніше, це відбувалося через півроку після свята, за аналогією з античними святами анфестеріями, кроніями і сатурналіями та Мехреганом [Бессонова 1983, *69*], іранським святом осіннього рівнодення та збору врожаю на честь Мітри.

[8] Таке «дублювання», очевидно, не є випадковим і підсилює значущість принесеної жертви, а баран вже виступав як замісник реальної людської жертви (про зв'язок смерті людини із закланням барана див.: [Снесарев 1969, *115*; Чибиров 2008, *185*]). Останнє явище тваринної або предметної жертви як замісника людської широковідоме в індоіранському світі (див.: [Маламуд 2005; Крюкова 2007, *28–36*]). Поза тим, тут необхідно вказати і на такі ірансько-малоазійські ритуали культів Анахіти, Кібели та Мітри, як кріоболії та тавроболії, в яких прилучення до великого жіночого божества та відродження відбувається через кров жертовного барана. Характерно, що в іконографії подібних сцен у східному релігійному мистецтві справа зображали прилучення (ініціації) містів до божества (Мітри) водою, а зліва – «переродження» адептів через кров барана [Ростовцев 1913, *52*], що збігається з іконографічною побудовою сахнівської пластини (про полісемантичність образу барана в іранському світі див.: [Литвинский 1968, *11, 95–98*; Гутнов 1998, *19–20*; Шауб 2001, *113–115*; Чибиров 2008, *184–186*]).

[9] На суттєву особливість асиметричного розташування центра пластини було вказано О.Г. Олійник [Олійник 2003, *45–46, мал. 4*], де, на її думку, «зайвою» виявляється ліва крайня фігура з жертовним бараном. Згідно з пехлевійськими текстами, за допомогою *фарра (хварно)* (який може набувати зооморфного вигляду барана) Віраз (його душа) успішно проходить Чінвад (*АВн*, 10), тобто *фарр* переводить душу через місце, яке є «розділювальним» [Чунакова 2004, *228–230, 256–257*],

що й демонструє «розмикання» («розрив простору») пластини саме в цьому місці, як символічний перехід душі Колаксая до сфери інобуття. Сам перехід залишається поза нашим зором.

[10] Мотив підношення ритона (/чаші) царю (що, безперечно, належить до кола давньоіранських традицій [Маккай 1997, *143*]) на пластині відсутній. Наявність ритонів у скіфських похованнях (наприклад, оздоблені зображеннями карагодеуашхський та мерджанський ритони) та зображення їх на скіфських кам'яних стелах, безсумнівно, свідчать про культову роль цих посудин у поховальній практиці принаймні з VI ст. до н.е. Поза тим, ріг був звичайним атрибутом героїзованих померлих та хтонічних божеств у Греції, Фракії та Північному Кавказі [Бессонова 1983, *104*]. Щодо чаші, то вона згадується в перських текстах у числі магічних предметів, створених Йімою, й чаша – φιάλη (широкогорла посудина без ручок) була також між атрибутів, отриманих першим царем скіфом від Геракла (*Herod.*, Hist., IV, 10). До речі, посудини подібної форми широко використовувались у культовій практиці мідійців та персів [Бессонова 1983, *103*].

[11] Підкреслимо, що існував звичай класти до поховання великі посудини, металеві лутерії або блюда з посудинами меншого розміру (Куль-Оба, Солоха, Гайманова Могила, Карагодеуашх) (подібна знахідка була зроблена в кургані з парним похованням біля с. Велика Знаменка Запорізької обл. [Отрощенко, Рассамакин 1986, *286*]). Особливо показовою є аналогія в кургані Куль-Оба, де «у двох срібних позолочених тазах стояли три круглі ритуальні срібні посудини, два ритони та кілік» [Бессонова, Раєвський 1977, *44, прим.**]. М.І. Артамонов припускає, що із зображенням на сахнівській пластині було пов'язане й велике срібне блюдо з Чортомлика, яке мало відігравати «ту ж роль у культі», що й посудина на пластині («із жертвоприношеннями богині») [Артамонов 1961, *68*]. Відзначимо, що на розпису сармато-аланського «склепу Анфестерія» (I ст. н.е.), який, імовірно, ілюструє сюжет мандрівки в інший світ, на Небесну рівнину, епічного героя [Яценко 1995, *188–193*], фігурує стілець на трьох ніжках (аналог осетинського *финга*), на якому також стоять три посудини (дві неглибокі й високий глечик). Поряд зі столиком стоїть юнак-служник, який тримає округлу посудину у двох руках. Вище такий же юнак-служник подає (?) аналогічний кубок вершнику [Яценко 1995, *189, мал. 1.1*].

[12] Цілком імовірно, що магічне значення тут мало саме число три, яке виступає *еквівалентом множинності*, наприклад три рнски, що є детермінативом множини в єгипетській мові й символізують її на зображеннях.

[13] В іранських зороастрійських текстах Хаома має полісемантичний характер [Чунакова 2004, *241–242*]: 1) *ритуальний* (галюциногенний) *напій* [Авеста 1997, *146–147*]; 2) *рослина*, з якої цей напій готують, – за *Бундахішном*, під час кінцевого воскресіння Сошйанс і його помічники виготовлять із *хаоми* «напій безсмертя і дадуть його всім людям, і всі люди стануть безсмертними назавжди і навічно» (*Бундахішн*, 69); 3) *божество*, яке має характерні есхатологічні ознаки, і зокрема епітети «Хаома праведний, що усуває смерть» (*Ясна* 5, 4) [Авеста 1997, *148*] та пізніше «той, хто воскрешає померлих» (*Меног-і храд*, 70). За пехлевійським «Повчанням дастурів зороастрійцям», Хаома (/Хом) тричі на день «шепче на вухо» людині: «...не бійтесь, я заспокою вас, оскільки я заберу смерть з ваших душ і ваші душі не будуть смертні, як тіла» (*Хандарз-і дастваран о вехденан*, 27) [Изведать дороги 1991, *95*].

[14] Стосовно скіфської сакральної рідини докладніше див: [Кисель 2007, *110–114*].

[15] Історіографія типологічного визначення цього струнного інструмента, його етнокультурної належиості та семантичного навантаження в контексті пластини див.: [Олійник, 2003; Вертиенко 2010; Вертиенко 2010а].

[16] Стосовно того, що за предмет змальовано в руці скіфа на зазначеній серії бляшок, див.: [Вертиенко 2010а; Вертиенко 2010, *73*].

[17] Д.О. Мачинський та В.Ю. Зуєв (усне повідомлення) припустили у фігурі музики зображення самого героя-першоцаря Колаксая. Через символіку музичного інструмента як цілісного зооморфного втілення *хварно* в образі барана, як також вважає О.Г. Олійник, музика семантично еквівалентний Колаксаю [Олійник 2003, *50–51*]. У нартівському епосі арфа-*фандир* також може виступати як атрибут героя Созирика (Сослана) [Олійник 2003, *50*; Вертиенко 2010, *76*].

[18] В оповіді «Чорна лисиця нартів» спів на фандирі героя Болат-Хамица супроводжує магічне воскресіння у склепі вмерлої красуні з Аварії [Нарты 1989, *442*; докл.: Вертиенко 2010, *74–76*].

[19] Цікаво, що у кафірів Гіндукуша ворота, які встановлюють перед місцем поховання, нерідко декорують зображенням музичного інструмента, що, як вважає К. Іностранцев, повинно було

«розважати померлого героя» [Иностранцев 1917, *3*], хоча, скоріше, семантика таких зображень тут, на наш погляд, належить до вищеописаної сфери.

[20] Тут доречно згадати й припущення Д.С. Раєвського про те, що події щорічного скіфського свята, з яким пов'язана сахнівська пластина, мали відбуватись в Ексампеї – центрі скіфської землі (*Herod.*, Hist., IV, 52, 81). Відповідно – центрі Всесвіту в моделі світобудови [Раевский 2006, *142–143*], що збігається з роллю, яку відіграє встромлена в землю зброя в ритуальній сфері (на пластині, до речі, зброя скіфа-царя розташована над мисником, фактично в її центрі). Ще одним побічним доказом на користь вказаного зв'язку може бути згадка про те, що герой киргизького епосу Манас, який готувався до походу, «три ночі провів… без сну, спершись на оголений меч» [Ермоленко 2004, *37*], де разом поєднані елементи сну і встромленої в землю зброї, котра маркує у культовій практиці номадів *axis mundi*, про який прямо згадує Геродот – що при здійсненні поховання царя з обох боків від тіла померлого встромлюють списи (*Herod.*, Hist., IV, 71,4) [Доватур, Каллистов, Шишова 1982, *310–311, ком. 441*]. Відомі й археологічно зафіксовані випадки [Бессонова 1984, *20–21*; Ольховский 1991, *110*], де найчастіше це саме спис [Ольховский 1978, *96–97*]. Показово, що знахідки зафіксовані у скіфських похованнях різних соціальних верств і територій (як степової, так і лісостепової зон) і у різних за типом похованнях (ямах, кам'яних і дерев'яних гробницях, катакомбах) [Ольховский 1978, *96*]. Характерно, що подібний звичай існував і у номадів Казахстану XVIII ст. [Снесарев 1969, *113*]. Також відзначимо, що у скіфських похованнях V ст. до н.е. списи не встромляли в землю, а клали поряд із померлим, наконечниками до обличчя [Ольховский 1991, *69*].

[21] Окрім того, як відзначає А.М. Хазанов, дзеркало має декілька важливих функцій – атрибут божественної влади, що уособлює життєвий початок (образ богині із дзеркалом), і джерело магічних сил, у тому числі небезпечних і лиходійних [Хазанов 1964, *94*]. Прикладами магічної сили дзеркал можуть бути уявлення про чарівне небесне дзеркало *арвы айдан* у нартівської Сатани, за допомогою якого вона бачить все, що відбувається на землі, на небі та під землею [Этнография 1994, *17, 120*], та дзеркало Олександра Македонського в іранській традиції [Бессонова 1983, *102*]. Археологічні знахідки подібних бронзових дзеркал у Північному Ірані (Хурвіні (XI–VIII ст. до н.е.) та Луристані) [Курочкин 1993, *176, мал. 1,9*], в ахеменідському храмі Масджіді-Сулейман [Курочкин 1993, *176, мал. 1,5–1,6*] та у ранньосарматському могильнику в Південному Приуралі [Мухитдинов 1973, *103*], можливо, свідчать про ймовірну притаманність подібного образу іранським народам протягом досить тривалого часу. Близьким до вказаних прикладів є оформлення антропоморфних рукояток дзеркал з поховань епохи бронзи (II тис. до н.е.) бактрійсько-белуджистанського регіону (могильник Сапаллі-тепе, Балх) [Сарианиди 1981, *288–293, мал. 1*]. Проте необхідно підкреслити виразну солярну (/астральну) символіку подібних зображень, у якій диск дзеркала є тотожним дискові сонця, що є притаманним й іншим давньосхідним культурам [Хазанов 1964, *90–91*]. Цей іконографічний тип, таким чином, включений до відмінної від предмета нашого дослідження сфери уявлень.

[22] С.С. Бессонова вже критикувала Д.С. Раєвського за різке протиставлення такого атрибута богині, як дзеркало, ідеї та символіці смерті [Бессонова 1983, *104–105*]. На основі слов'янської етнографії (наприклад, звичаю завішувати дзеркала під час похорону) Д.С. Раєвський припускає, що дзеркало виступає як вмістилище душі [Раевский 2006, *123–125*], протилежне поняттю смерті, та є шлюбним атрибутом, але С.С. Бессонова відзначає, що «чіткого розмежування між життям і смертю» архаїчна людина не робила [Бессонова 1983, *104*].

[23] Цю ж думку припускають також М.В. Русяєва та В.О. Рябова [Русяева 1997, *50*; Рябова 1998, *24*].

[24] На згаданих золотих бляшках перед богинею з дзеркалом ми знаходимо той же юний образ – «душа» померлого, що займає проміжне становище у «хронології» злуки з богинею у потойбічному світі.

[25] Праворуч від неї розташований стилізований смолоскип або вівтар, що є, можливо, результатом впливу античної іконографії [Бессонова 1983, *99–100, мал. 23, 3*]. При цьому положення рук юнака на бляшці збігається з таким самим у фігури юнака на сахнівській пластині. На чортомлицькій бляшці у правій руці скіфа зображено округлий предмет, ідентифікація якого залишається гіпотетичною. Г.Є. Кизерицький трактує його як дзеркало, М.І. Ростовцев – як фіміатерій [Ростовцев 1913, *11*], а інші розуміють його як посудину [Бессонова 1983, *99*]. У лівій руці, що піднята вгору, однак пророблена на витворах не дуже якісно, також, можливо,

ритон (?). Поза тим, скіф-юнак зі сферичною посудиною ліворуч від богині (?) показаний на багатофігурній композиції золотої пластини головного убору з кургану Карагодеуашх [Ростовцев 1913, *табл. II, 1*; Бессонова 1983, *99–100, 107, рис. 28*]. На думку М.І. Ростовцева, однак, іконографія розглянутої бляшки із Чортомлицького кургану є близькою до карагодеуашхської пластини, оскільки він вбачає в руках богині на бляшці ритон [Ростовцев 1913, *10–11*].

ЛІТЕРАТУРА

Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост. И.В. Рак. Санкт-Петербург, *1997*.

Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // **АСГЭ**, *1961*, вып. 2.

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // **Исследовании в области балто-славинской духовной культуры (погребальный обрид)**. Москва, *1990*.

Балонов Ф.Р. Колесничные ристания как форма погребального жертвоприношения // **Жертвоприношение: Ритуал и культуре и искусстве от древности до наших дней.** Москва, *2000*.

Бессонова С.С. О культе оружия у скифов // **Вооружение скифов в сарматов**. Киев, *1984*.

Бессонова С.С. **Релвгнозные представления скифов**. Киев, *1983*.

Бессонова С.С., Раєвський Д.С. Золота пластина із Сахнівки // **Археологія**, *1977*, № 21.

Брагинская Н.В. Эпитафия как письменный фольклор // **Текст: семантика и структура**. Москва, *1983*.

Вертиенко А.В. Изображение «скифского арфиста» на изделиях боспорских торевтов // **Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Ремесла и промыслы.** Керчь, *2010*.

Вертиенко А.В. К интерпретации семантики золотой пластины из Сахновки // **Боспорский феномен. Искусстио на периферии античного мира**. Материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург, *2009*.

Вертиенко А.В. «Скифский арфист» (к интерпретации одной из сцен сахновской пластины) // Памятники искусства в памятниках археологии / **Археологический альманах**. Вып. 21. Донецк, *2010а*.

Вертієнко Г.В. Давньоіранський танатологічний міф та його скіфські паралелі // **XIII Сходознавчі читанни А. Кримського.** Тези доповідей міжнародної наукової конференції, м. Київ, 22–23 жовтня 2009 р. Київ, *2009*.

Вертієнко Г.В. Історія вивчення семантики сахнівської пластини // **Східний світ**, *2010*, № 2.

Вертієнко Г.В. Скіфське щорічне ὁρτή (*Herod.*, Hist., IV, 7,2) і осетинське повір'я про *куырысдзау* // **Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л.В. Матвєєвої.** Київ, *2010а*.

Граков Б.Н. **Скифы**. Москва, *1971*.

Гутнов Ф.Х. Из религии скифов: Фарн. Ритуальные чаши // **Античная цивилизации и варварский мир** (Материалы 6-го археологического семинара. Ч. 1). Краснодар, *1998*.

Дзгиева Д. Свадебный фольклор в цикле обрядов осетинской свадьбы: «Сафайы рæхыз» – «Мыдыкъус» – «Хызисæн» // **Лавровский сборник. Материалы средне-азиатско-кавказских исследований.** Этнология, история, археология, культурология (2006–2007). Санкт-Петербург, *2007*.

Доватур А.И., Каллистов Д.П, Шишова И.А. **Народы нашей страны в «Истории» Геродота**. Москва, *1982*.

Ермоленко Л.Н. Мотив воткнутого в землю оружия в героическом эпосе и изобразительных памятниках // **Изобразительные памитники: стиль, эпоха, композиции.** Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 1–4 декабря 2004 г. Санкт-Петербург, *2004*.

Зайцев Ю.П. **Неаполь Скифский (II в. до и.э. – III в.н.э.).** Симферополь, *2003*.

Золото степу. Археологіи Українв. Київ – Шлезвіг, *1991*.

Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты / Введение, транскрипция, перевод, комментарий, глоссарий и указатели О.М. Чунаковой. Москва, *1991*.

Иностранцев К. К истории до-мусульманской культуры Средней Азии // **ЗВОИРА**, *1917*, т. XXIV.

Иштванович Э. Данные по религиозным представлениям сарматов Карпатского бассейна // Сарматы и Скифия. Сборник научных докладов III Международной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории» / **Донские древности**. Вып. 5. Азов, *1997*.

Кисель В.А. «Огненный» напиток скифов // **А. В. Сборник научных трудов в честь 60-летии А.В. Виноградова.** Санкт-Петербург, *2007*.

Клочко Л.С. Чоловічі головні убори на землях Скіфії // **Эпоха раннего железа. Сборник научных трудов к 60-летию С.А. Скорого.** Киев – Полтава, *2009*.

Кореневский С.Н. **Древнейшие земледельцы и скотоводы Предкавказья**. Майкопско-новосвободненская общность. Проблемы внутренней типологии. Москва, *2004*.

Королькова Е.Ф. Ритуальные чаши с зооморфным декором в культуре ранних кочевников // **АСГЭ,** *2003*, вып. 36.

Крюкова В.Ю. Древнейший индоиранский ритуал и традиционная культура иранских народов // **Четвертые Торчиновские чтения: Философии, религия и культура стран Востока**. Материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. Санкт-Петербург, *2007*.

Крюкова В.Ю. Таджикский свадебный обряд как воспроизведение древнейшего индоиранского мифа и ритуала // **Лавровский сборник. Материалы среднеазиатско-кавказских исследований.** Этнология, история, археология, культурология (2006–2007). Санкт-Петербург, *2007а*.

Кузнецов В.А. Средневековые дольменообразные склепы Верхнего Прикубанья // **КСИА**, *1961*, вып. 85.

Курочкин Г.Н. Богиня с зеркалом и герой с секирой (к проблеме антропоморфизации скифского искусства) // **Скифия и Боспор. Материалы конференции памяти академика М.И. Ростовцева.** Новочеркасск, *1993*.

Левин Ю.И. Зеркало как потенциальный семантический объект // **ТЗС**, *1988*, т. XXII.

Литвинский Б.А. **Каигюйско-сарматский фарн. (К историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии)**. Душанбе, *1968*.

Люшкевич Ф.Д. Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии / **Среднеазиатский этнографический сборник**. Вып. III. Москва, *1971*.

Маккай Я. Древнеиранский обычай «подношения чаши» и его связи // Сарматы и Скифия. Сборник научных докладов III международной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории» / **Донскве древности**. Вып. 5. Азов, *1997*.

Маламуд Ш. **Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии**. Москва, *2005*.

Манцевич А.П. Деревянные сосуды скифской эпохи // **АСГЭ**, *1966*, вып. 8.

Миллер Вс.Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // **Материалы по археологии Кавказа**, *1893*, вып. 3.

Миллер Вс.Ф. **Фольклор народов Северного Кавказа: Тексты и исследования**. Москва, *2008*.

Молок Д.Ю. Черты имплицитной мифологии в надгробиях греческой классики // **Жизнь мифа в античности**. Материалы научной конференции «Виппеpовские чтения – 1985». Вып. XVIII, ч. I: Доклады и сообщения. Москва, *1988*.

Мухитдинов Х.Ю. Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксонохура // **СЭ**, *1973*, № 5.

Нарты. Осетинский героический эпос / Сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров; вступл. В.И. Абаев. Кн. 2. Москва, *1989*.

Новик Е.С. **Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур**. Москва, *2004*.

Олійник О.Г. Зображення скіфського музиканта на сахнівській пластині // **Археологія**, *2003*, № 4.

Ольховский В.С. **Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII–III вв. до н.э.)**. Москва, *1991*.

Ольховский В.С. Раннескифские погребальные сооружения по Геродоту и археологическим данным // **СА**, *1978*, № 4.

Онайко Н.А. О сахновской пластине // **СА**, *1984*, № 3.

Отрощенко В.В., Рассамакин Ю.Я. Раскопки скифского кургана у с. Великая Знаменка // **Археологические открытяи 1984 года**. Москва, *1986*.

Охонько Н.А. Изображения на стенах гробницы с реки Кривой (Прикубанье) // **СА**, *1983*, № 2.

Пандей Р.Б. **Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)**: Пер. с англ. Москва, *1990*.

Раевский Д.С. **Мир скифской культуры.** Москва, *2006*.

Рапопорт Ю.А. **Из истории религии древнего Хорезма (оссуария)**. Москва, *1971*.

Ригведа. Мандалы I–IV / Пер., ком., статьи Т.Я. Елизаренковой. Москва, *1989*.

Ростовцев М.И. Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре // **ИАК.** Вып. 49. *1913*.

Русяева М.В. Интерпретация изображений на сахновской пластине // **Жречество и шаманизм в скифскую эпоху**. Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, *1996*.

Русяєва М.В. Інтерпретація зображень на золотій пластині з Сахнівки // **Археологія**, *1997*, № 1.

Рябова В.А. Ритуальные сосуды как источник социально-политической истории Скифии // **Тезисы докладов областной конференции «Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморьи», посвященной 90-летию со дня рождении Б.Н. Гракова**. Запорожье, *1989*.

Рябова В.О. Повернення до Сахнівської діадеми // **Музейні читання**. Матеріали наукової конференції Музею історичних коштовностей України – філіалу Національного музею історії України, 17–18 грудня 1996 р. Київ, *1998*.

Садек Хедаят. Нейрангистан: Пер. с перс. // **Переднеазиатский этнографический сборник**. Вып. I. Москва, *1958*.

Сарианиди В.И. Зеркала древней Бактрии // **СА**, *1981*, № 1.

Седакова О.А. **Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян**. Москва, *2004*.

Снесарев Г.П. **Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма**. Москва, *1969*.

Этнографяя я мяфология осетии. Краткий словарь / Сост. А.Б. Дзадзиев, Х.В. Дзуцев, С.М. Караев. Владикавказ, *1994*.

Фиалко Е.Е. Деревянные чаши – знак воинской доблести у скифов // **Старожитності степового Причорномор'я і Криму**. Т. XI. Запоріжжя, *2004*.

Фиалко Е.Е. Округлодонные деревянные чаши в знаковой системе скифов // **II Международная конференция «Скифы и сарматы в VIII–III вв. до н.э.», посвященная памяти Б.Н. Гракова**. Азов – Ростов-на-Дону, *2004а*.

Хазанов А.М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // **СЭ**, *1964*, № 3.

Черненко Е.В. **Скифские лучники**. Киев, *1981*.

Чибиров Л.А. **Традиционная духовная культура осетин**. Москва, *2008*.

Чунакова О.М. **Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифических символов**. Москва, *2004*.

Шауб И.Ю. Из истории языческих верований в Северном Причерноморье: культ фарна у скифов // **Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского института**, *2004*, вып. 2.

Шауб И.Ю. **Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII–IV вв. до н.э.** Санкт-Петербург, *2007*.

Шауб И.Ю. Образ барана в религии Скифии и Боспора (по памятникам изобразительного искусства) // **Боспорский феномен: Колонизация региона, формирование полисов, образование государства**. Материалы международной научной конференции. Ч. 2. Санкт-Петербург, *2001*.

Яковенко Є.В. **Скіфи Східного Криму в V–III ст. до н.е.** Київ, *1974*.

Яценко С.А. **Костюм Древней Евразии (ираноязычные народы)**. Москва, *2006*.

Яценко С.А. О сармато-аланском сюжете росписи в Пантикапейском «склепе Анфестерия» // **ВДИ**, *1995*, № 3.

Яценко С.А. Эпический сюжет ираноязычных кочевников в древностях степной Евразии // **ВДИ**, *2000*, № 4.

Korolkova E. Ritual Vessels of the Nomads / E. Korolkova // **The Golden Deer of Eurasia. Scythian and Sarmatian Treasures from the Russian Stepps**. The State Hermitage, Saint-Petersburg, and the Archaeological Museum, Ufa. New York, *2000*.

Miller A., de Mortillet A. Sur un bandeau en or avec figures Scythes découvert dans un kourgan de la Russie Méridionale // **L'Homme Préhistorique**, *1904*, № 9.

Widengren G. Eschatology, Iran // **Encyclopedia of World Art**. Vol. IV. New York – Toronto – London, *1961*.

И. Садыг

"ОГУЗ КАГАН" – ДРЕВНЯЯ ИСТОРИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Тюркское эпосное творчество имеет очень древнюю историю. Для того чтобы создать такой совершенный, неповторимый, зрелый эпос, как «Китаби-Деде-Горгуд», по нашему глубокому убеждению, требовались опыт и традиции многих тысячелетий эпосного творчества. И поэтому уверенно можно утверждать, что эпосное творчество достигло нынешнего уровня, развиваясь на базе богатейшего опыта и традиций. Тюрки создали десятки дастанов до «Китаби-Деде-Горгуд». Но и эти дастаны не являются началом тюркского эпосного творчества.

Знакомство с шумерским фольклором и литературой раскрыло суть некоторых темных, неизученных моментов. Выясняется, что тюркское эпосное творчество берет свое начало из шумерского фольклора, что подтверждается достаточно убедительными фактами из эпосов «Китаби-Деде-Горгуд» и «Кёроглу».

Между шумерскими героическими эпосами и тюркскими эпосами «Огуз Каган», «Манас», «Китаби-Деде-Горгуд», «Кёроглу», «Алпамыш» и другими явно прослеживается схожесть формы, содержания, идейная и сюжетная аналогия. Кроме того, очень много однoплановых характерных элементов в художественных и изобразительных средствах, тонкостях поэтического стиля. Прежде всего, все героические шумерские эпосы написаны стихами. Впоследствии эта традиция успешно была продолжена в тюркском эпосном творчестве. Большинство огузнаме состоят именно из стихов. В великом тюркском эпосе «Манас», состоящем из 400 тысяч строк, нет прозы. В эпосах «Китаби-Деде-Горгуд» и «Кёроглу» эта традиция переходит на качественно новый этап – поэзия и проза, чередуясь, образуют синтез высокого уровня.

Все мифологические пласты еще мало изученного в Азербайджане дастана «Огуз Каган» очень созвучны пантеону шумерских божеств и шумерским мифологическим текстам. Когда был создан дастан «Огуз Каган», говорить трудно. Об этом нет никаких сведений. Мы имеем в наличии единственный экземпляр рукописи дастана и судим обо всем исходя из этого. Но текст нам говорит немало. Его мифологические пласты и мотивы настолько древние, что напоминают очень далекие от нас времена, обращают наши мысли к началу истории человечества. Текст дастана свидетельствует о том, что его создатели жили еще задолго до нашей эры, были очевидцами исторических событий, отраженных в дастане. Поэтому дастан «Огуз Каган» заслуживает особого внимания и требует надлежащего исследования в сопоставлении с шумерскими клинописными текстами.

Идея божественности, связи с Всевышним, веры в божественное начало, величия Всевышнего, его первозданности очень ясно прослеживается в дастане «Огуз Каган». Из хранящейся в Парижской национальной библиотеке единственной рукописи дастана «Огуз Каган», увидевшей свет задолго до нашей эры и написанной уйгурскими буквами на тюркском языке, выясняется, что «рядом с Огуз Каганом находился опытный человек с седой бородой и большой черной шевелюрой. Он был яркой личностью, министром Огуз Кагана. Звали его Улуг Турук» [Огуз Каган 1988, *23*]. Обратите внимание: Улуг Турук! Как совершенно верно утверждает Магеррам Эргин, подготовивший книгу «Огуз Каган» к изданию, «Улуг Турук означает Улу Турк» [Ergin 1988, *48*]. Слово «Улу» было синонимом слова «Всевышний», писалось как «ил», «илу», «улу». И сегодня в тюркском языке слово «Танры» («Бог») используется вместе с эпитетом «улу».

Бесспорна общность, аналогия имени Улуг Турук в дастане «Огуз Каган» и имени божества Турук/Тюрк в древнем пантеоне, и эта связь обусловливает необходимость поиска истоков истории тюркского этноса в более древние времена. Божественное происхождение Огуз Кагана

также свидетельствует о том, что эти поиски не беспочвенны. Например, имена сыновей Огуз Кагана – Ай-хан, Гюн-хан, Улдуз-хан, Дяниз-хан, Даг-хан и Гёй-хан – соответственно Луна, Солнце, Звезда, Море, Гора и Небо – напрямую указывают на связь дастана с шумерским пантеоном божеств. Как известно, в шумерском пантеоне и Луна, и Солнце – это божества. Знаем, что и первые хаганы/ханы были божествами. И отсюда эпитет «хан» в именах сыновей Огуз Кагана. Гёй – имя первого Божества – Аба. Слово «Аб» (Небо) затем было заменено словом «Гёй», «Гёк» (Небо), и так зародилось тюркское Небесное божество. Первое божество Аб (с шумерского пантеона божеств) потом стало (в дастане «Огуз Каган») Небесным Божеством – Гёй Танры.

Есть и другие мотивы, связывающие дастан «Огуз Каган» с шумерским пантеоном божеств. В конце дастана Огуз Каган говорит сыновьям: «Я вернул (свой долг) Гёк Танры» [Oğuz Kağan 1988, *24*]. Имя Гёк Танры наглядно свидетельствует о правомерности высказанной выше мысли. О многом говорят и другие факты.

Как известно, история огузов неотделима от истории турук/турков. Их надо изучить воедино потому, что корни обеих этнонимов восходят к единому началу. Вот почему для нас имеет важное значение вопрос о происхождении этнонима турук/турк.

Английский ученый Э.Б. Тайлор, ссылаясь на Вильгелма Руисбрука, автора, жившего в XIII веке, пишет: «В XIII в. Вильгельм Руисбрук сообщает, между прочим, в виде серьезного исторического факта, что первоначально они были прозваны турками от Турка, старшего сына Иафета. Но потом один из их государей оставил владения своим сыновьям, близнецам Татару и Монголу, из-за чего возникло никогда не уничтожавшееся различие между этими двумя народами. В историческом отношении эта легенда совершенно нелепа, но она содержит бесспорный, по-видимому, этнологический факт, что турки, монголы и татары – близкородственные группы одного и того же корня» [Тайлор 1989, *197*].

Такие источники существовали до Руисбрука и после него. В произведениях некоторых раннесредневековых арабских авторов Ной, непосредственно его сын Турк также называются предками тюрков. Генеалогия великого тюркского полководца Алп-Эр Тонга, жившего в VIII–VII вв. до н.э., полностью подтверждает слова Руисбрука. По сведениям Ат-Табари, Ал-Бируни и Ибн-Хавгала, родословная Алп-Эр Тонга восходит к Турку. Каждый из них по-своему составил генеалогию Алп-Эр Тонга – у Ат-Табари: Фрасияб (персы так называли Алп-Эр Тонга. – *И.С.*) сын Фешенджа, Фешендж сын Рустама, Рустам сын Турка; у Ал-Бируни: Фрасияб (персы так называли Алп-Эр Тонга. – *И.С.*) сын Бешенга, Бешенг сын Ината, Инат сын Ришмана, Ришман сын Турка; у Ибн-Хавгала: Фрасияб (персы так называли Алп-Эр Тонга. – *И.С.*) сын Ашга, Ашг сын Рустама, Рустам сын Турка [Короглы 1970, *109*]. Все три генеалогии берут свое начало от Турка. Различие фиксируются только в связывающих звеньях данной цепи.

Родословная жившего в XVI веке правителя государства Акгойунлу Узун Гасана также связана с Огуз-ханом и Ноем. В этом варианте сына Ноя звали Тюрк, а его сына – Гара. Огуз-хан же сын Гара-хана. Это – бесспорно, в тюркских дастанах Гара-хан представлен как бог и указывается, что он сотворил мир.

Не случайно у человека двенадцать ребер. На шумерском Древе жизни, похожем на ребра, тоже двенадцать пар основных ветвей (кроме трех последних мелких отростков). В шумерском пантеоне двенадцать великих божеств. То, что идентичность этих чисел и связь количества ребер с божествами не случайны, подтверждается и их размерами. Ребра в некотором соотношении короче друг друга. Это вполне соответствует престижным показателям (числам) божеств в пантеоне. Например, авторитет Ана в пантеоне определяется числом 60. Значит, самое длинное ребро – это ребро, которое олицетворяет Ана. Энлилу соответсвует число 50, и его ребро второе. Так уменьшаются числа, олицетворяющие авторитет, значимость божеств. Так же становятся короче ребра.

Можно предположить, что высказанная одним из героев «Китаби-Деде-Горгуд» Басатом мысль «спросишь, как зовут моего отца, – Габа Агадж» берет начало из шумерского мифического мировоззрения, а также что выражения «Древо жизни» и

«Габа Агадж» используются в идентичном значении (слово «габа» на шумерском языке означает «грудь», а в тюркских языках слово «габырга», имеющее одинаковый корень со словом «габа», означает «ребро», «ребра», а ребра, как известно, являются основой для образования груди; слово «агадж» в тюркских языках означает «дерево»). У нас нет пока никаких оснований думать иначе. Если принять это предположение, тогда может быть раскрыта и тайна материнства Гоган Аслана для Басата. Как видим, Древо жизни охраняют два существа. И это является существенным фактом. В шумерских мифах и обнаруженных при археологических раскопках бесчисленных памятниках культуры охраняющие что-либо чаще всего представлены в образе львов.

Мысль о том, что дерево – символ жизни, основа отцовского начала, присутствует и в дастане «Огуз Каган» и отсюда перешла в другие дастаны. В «Огуз Кагане» говорится: «В один из дней Огуз Каган пошел на охоту. Увидел перед собой дерево посреди озера. У этого дерева сидела девушка. Очень красивая девушка. Глаза у нее были синие-пресиние, волосы – волнистые, зубы – как жемчужины... Увидев ее, Огуз Каган потерял голову. Полюбил ее, женился. Добился своего, спал с ней. Она забеременела. Прошли дни и ночи, заблестели глаза ее, и родила она троих малышей. Одного назвали Гёк (Небо), второго – Даг (Гора), третьего – Дениз (Море)» [Oğuz Kağan 1988, *16*].

Этот мотив из дастана «Огуз Каган» точно повторяется в уйгурской версии «Огузнаме». И здесь Огуз Каган встречает девушку в объятиях ветвей дерева, женится на ней, у них рождаются три сына [Oğuznamələr 1993, *12*].

В обоих случаях Огуз женится не на дереве, а на девушке, находящейся на лоне дерева. Анализ соответствующих тюркских дастанов свидетельствует, что дерево – именно отец девушки. То есть дерево – олицетворение отцовского начала.

Образ девушки в лучах света, на которой женился Огуз, напоминает образ Инанны/Иштар из шумереких мифов. То, что Огуз назвал своих сыновей Ай, Гюн, Улдуз, Дениз, Гёй, Даг, неразрывными нитями связывает этот дастан с шумерскими мифами. В шумерской мифологии Гёй (Ан), Ай (Наннар/Син), Гюн (Уту/Шамаш) – это божества. Сам Огуз Каган – сын Ай Кагана, вернее, Огуза – родил Ай, что свидетельствует о его божественном происхождении. Данные им сыновьям божественные имена – воплощение идеи постоянства божественного начала, необходимости всегда помнить об этом, способствовать его продлению.

Многие специалисты прослеживают тесную связь между Огуз Каганом и Билгамысом. Ариф Аджалов утверждал, что Огуз Каган является полубожеством, в крайнем случае – он божественного происхождения [Аджалов 1984, *225*]. А Билгамыс на две трети – божество, на одну треть – человек.

А.Н. Бернштам, рассматривавший дастан «Огуз Каган» в историческом контексте, отмечал, что «это произведение не исследовано в качестве исторического источника...» [Бернштам 1935, *33*]. Особое внимание он обратил на древность исторических событий и мотивов, о которых писал: «Его (дастана «Огуз Каган». – *И.С.*) отдельные части настолько древние, что говорить насчет какого бы то ни было народа – тюркского или монгольского – вообще тяжело, а точнее – невозможно» [Бернштам 1935, *33*].

Что за древность? Какие исторические пласты и мотивы дастана затрудняют «говорить насчет какого бы то ни было народа»? А может, эти пласты и мотивы доисторические? Совершенно верно. Огуз Каган всей своей сущностью связан с миром Шумера. С первых же строк становится ясно, что Огуз – сын Ай Кагана. Обратим внимание всего лишь на этот мотив – рождение Огуза от Ай Кагана. Ай Каган родил Огуза. В истории отсутствует его аналогия. Значит, его корни мы должны искать в доисторическом периоде. Вот в чем суть «древности» дастана. А.Н. Бернштам также, говоря о древности дастана, вероятно, имел в виду, в частности, и этот факт: «Прежде всего в отличие от ряда других вариантов рождение Огуза здесь связано несомненно с быком. В данном месте связь с быком имеет Ай-каган, и от него происходит Огуз-каган» [Бернштам 1935, *34*].

Мы нашли тропинку, по которой легко будет проследить генеалогию Огуза. В

шумерских клинописных источниках бог Наннар (Луна-Ай) изображается в виде быка. Бык является символом бога Наннара (Луна-Ай). У Ай Кагана мужской эпитет и из-за этого возникает путаница у тех исследователей, которые не знакомы с шумерскими текстами. Надо учесть, что бог Наннар в шумерском пантеоне представляется только в мужском образе. Он был отцом бога Уту (Солнце) и богини Инанны.

Итак, Ай Каган, его мужской эпитет, связь с быком, рождение Огуза от Ай Кагана полностью совпадают с шумерскими мотивами. Эти факты свидетельствуют о божественном происхождении Огуза.

Кямиль Вели Нариманоглу и Фахри Угурлу пишут: «Билгамыс – сын божества Луны Нинсун, Ахилесс – божества Моря Тетидана, а Огуз – сын Ай Кагана, то есть божества Луны. Оба являются потомками божества Луны, и это еще больше сближает Билгамыса и Огуза, и, бесспорно, подобная схожесть не может быть случайной» [Nərimanoğlu, Uğurlu 1993, *7*]. В уйгурском варианте «Огузнаме» племянник Урум Кагана говорит Огуз Кагану:

Наше счастье – твое счастье,
Наши предки – ветвь древа
Твоей родословной.
Всевышний поручил тебе
Большое место.
[Oğuznamələr, 1993, *12*].

«Древо родословной» в этом отрывке не что иное, как более явно выраженный образ Древа жизни из шумерских мифов. Приведенные выше, а также и другие факты наглядно свидетельствуют о том, что во всех тюркских дастанах присутствуют мотивы шумерских мифов, сюжетов, образов.

Согласно Фаруку Сумеру, отец одного из главных героев дастанов «Китаби-Деде-Горгуд» Салур Газана в дастанах назван Улас, а в «Туркменлярин шяджарасы» – Энкиш [Фарук Сумер 1992, *278–288*]. Но сам Фарук Сумер ничего не говорит о корнях имени Энкиш. Если считать, что отец Огуза Гара-хан внук Яфеса – сына Ноя, то значительно легче уточнить, кем является Энкиш – отец Салур Газана. В первую очередь необходимо учесть, что Энкиш и Энки очень созвучны друг с другом. Их различает всего лишь один звук «ш», который можно принять как фонетическое прибавление. Как будет видно дальше, сопоставление имени Энкиш с Энки имеет большое научное значение. Поэтому нельзя их оставлять в стороне при исследовании. Лучше обратиться к первоисточникам.

Как говорится в эпосе «Билгамыс», потоп породил Энлил для уничтожения всего живого на земле, об этом было принято решение на совете великих богов, и от него не должен был спастись никто из живых существ. Кроме того, после предупреждения Энлила каждый бог поклялся перед собранием в том, что он не будет извещать об этом людей. Клялся и бог Энки. Но в душе он не был согласен стереть с земли род человеческий. Это связано в первую очередь с тем, что смертного человека творил сам Энки, т.е. он является в буквальном смысле слова отцом человеческого рода. Он не хочет, чтобы уничтожили самое толковое, мудрое и красивое из его творений. Но запрет есть запрет. Решение богов не подлежит нарушению. А что делать Энки? Он находится между огнем и водой. Как, не нарушая запрет, выйти из ситуации? Здесь мудрость помогает ему, и он находит выход. Энки подходит и становится перед стеной, за которой находится шумерский Зиусудра (аккадский Утнапишти, библейский Ной, тюркский Нух). Энки начинает говорить со стеной, учитывая, что все его слова слышит Зиусудра:

Хижина, хижина! Стенка, стенка!
Слушай, хижина! Стенка, запомни!
Шуруппакиец, сын Убар-Туту,
Снеси жилище, построй корабль,
Покинь изобилие, заботься о жизни,
Богатство презри, спасай свою душу!
На свой корабль погрузи все живое.
[Эпос о Гильгамеше 1961, *72–73*].

Как видим из этого отрывка из эпоса, Энки здесь поступил очень мудро и «обошел условие богов тем, что говорил не с Зиусудра, а с "тростниковой хижиной" и со "стенкой" и не называл его по имени, но лишь иносказательно. Лишь когда Зиусудра сам понял замысел богов, Энки говорит с ним уже прямо» [Дьяконов 1961, *197*].

Одно из шумерских сказаний о потопе условно названо «Истребление моих человеков». Текст начинается жалобой одного из богов:

Истребление моих человеков...
Мной сотворенное богине Нинту...
Воистину я возвращу ей.
Я верну народ к местам их обиталищ.
[Истребление... 1997, *295*]

Здесь необходимо обратить внимание на вторую строку – «Мной сотворенное богине Нинту». Из других текстов мы знаем, что человека сотворили Энки и Нинту. Значит, эти слова принадлежат богу Энки. Дальше идет обращение непосредственно к Зиусудре, что мало отличается от вышеуказанного обращения Энки:

Край стенки слева, иу-ка послушай!
Край стенки, скажу тебе слово,
прими мое слово!
Будь внимателен к моим наставленьям!
Потоп пронесется надо всем миром,
Дабы семя человечества уничтожить.
[Истребление... 1997, *295*]

Здесь все очевидно. Нет никаких сомнений, что шумерский текст является первоисточником для всех остальных произведений о потопе. «По всем клинописным вариантам весть-предостережение о потопе подает Энки. Он же учит Зиусудру строить корабль» [От начала... 1997, *443*].

Мы находим в этих маленьких отрывках из разных текстов о потопе тот факт, который нас очень интересует в данном исследовании. Энки косвенно предупреждает шумерского Зиусудру о предстоящей смертельной для человеческого рода угрозе – о потопе. Зиусудра выслушивает и выполняет все слова Энки. Во-первых, это дает основание говорить о том, что Ной проживал в одно время с Энки. Во-вторых, нет сомнений, что Энки общался с Ноем. Это очевидно, ибо во всех вариантах о потопе Энки стоит перед «хижиной»-«стеной», а Зиусудра – за ней. Это как раз нас ведет к важному конкретному выводу: Ной – современник Энки. А Огуз Каган – внук Ноя. Гара-хан – отец Огуза, внук Яфеса – сына Ноя. Энкиш – отец Салур Газана. Таким образом, здесь легко отождествляется Энкиш, отец Салур Газана, с Энки – шумерским богом мудрости и хозяином пресных вод.

Говоря о взаимосвязи Огуз Кагана и Энки, необходимо обратить внимание еще на один исторический факт. При внимательном рассмотрении истории огузских тюрков мы видим, что их первичной родиной были окрестности Каспийского моря, их историческая судьба всегда была связана с этим морем, они в разные времена (периоды) отсюда распространялись в разных направлениях. Но огузы никогда не оставляли территории при Каспийском море навсегда, отправившись в другие места. Они всегда тут жили и, возрастая в числе, расселялись в разных направлениях.

И те, которые переселялись, не забывали о том, что их отцы-деды, предки жили вокруг Каспия, а иногда даже через тысячу лет огузы группами возвращались на свою первичную родину. А в истории это ошибочно восприняли как первичное прибытие огузов на эти земли.

Из шумерских источников известно, что, когда создавалось мироздание, вначале море Абсу было опущено с неба на землю. Абсу состоит из двух тюркских слов, означает небесное (аб) море (су). Первичный человек родился на берегу моря Абсу. Дом Энки находился в Абсу [На ріках Вавілонських 1991, *154*]. Энки жил тут. Энки тут научил первых людей науке, культуре, искусству. Это то, о чем говорят шумерские источники. А какая взаимосвязь существует между морем Абсу и Каспийским морем? Ответ на этот вопрос дал немецкий ученый Эрих Церен: «В парсийских мифах известно «дерево всех семян», дерево – «противник несчастья», «дерево добрых и сильных средств врачевания», растущее посреди Каспийского моря. Второе дерево, местонахождением которого также было Каспийское море (первоначально это, несомненно, было «небесное море»), называлось Хаома Гокард (или Гао Керена). Рыба, постоянно плавающая вокруг дерева, защищает его от злых духов. Мифический прообраз земного желтого дерева Хаома обладает всеми целебными свойствами и дает сок для напитка, приносящего бессмертие при воскресении умерших» [Церен 1976, *124*].

Очень важна информация Эриха Церена о том, что Каспийское море изначально называлось «Небесное море». Как было отмечено выше, «Небесным морем» было море Абсу. Таким образом, можно уверенно сказать, что Абсу как раз и является изначальным названием Каспийского

моря. Значит, все сказанное в шумерских источниках об Абсу полностью относится к Каспийскому морю. Исследования позволяют даже высказать мысль о том, что находящаяся в настоящее время на берегу Каспийского моря Девичья башня в Баку была тем самым домом Энки в Абсу. Дополнительно надо сказать, что очень интересным является и факт защиты дерева, находящегося посреди Каспийского моря, рыбой. У Энки было прозвище «Балыг» (в тюркских языках слово «балыг» означает «рыба»), созвездие Рыбы было названо в честь него [Sadiq 2009, *135*].

Во время потопа, когда в ковчеге Ноя закончилась еда, рыбаки Энки обеспечили их рыбой. Все это факты, которые должны приниматься во внимание во время исследования.

Мы имеем под рукой еще два источника, без которых невозможно завершить исследование данного вопроса. Одно из этих произведений написано в XIV веке Рашид-ад-дином Фазлуллахом, другое – в XVI веке Абуль Гази Бахадур-ханом. В этих произведениях происхождение тюркского народа связывается с полулегендарным героем одноименного дастана Огуз Каганом. Здесь нас интересует генеалогия Огуз Кагана, описанная в разное время разными авторами. Родословные Огуз-хана, данные в произведениях Абуль Гази Бахадур-хана и Рашид-ад-дина, очень похожи друг на друга [Рашид-ад-дин 1952, *80*; Рашид-ад-дин 1987, *46*; Əbdülqazi 2002, *74*]. В «Огузнаме» Рашид-ад-дина и «Туркменлярин шяджарасы» («Родословная туркменов») Абуль Гази Бахадур-хана отцом Огуз-хана является Гара-хан. А Гара-хан – потомок Яфеса – сына Ноя. В «Огузнаме» Рашид-ад-дина Гара-хан – внук Яфеса, Огуз-хан – правнук Яфеса. В «Туркменлярин шяджарасы» Абуль Гази Бахадур-хана Гара-хан относится к седьмому поколению потомков Яфеса. Здесь сыном Яфеса является Тюрк, его сыном – Тютек, сын Тютека – Абулджа-хан, его сын – Баку-Диб-хан, сын последнего – Могол-Татар-хан, а его сын – Гара-хан. Разница между двумя этими источниками только в том, что в первом Огуз-хан является правнуком Яфеса, а во втором источнике он относится к восьмому поколению потомков Яфеса. В обоих источниках отец Огуза – Гара-хан. В самом дастане «Огуз Каган» то же самое. Все это нельзя рассматривать как случайность.

В то же время в обоих произведениях также представляют интерес факты, связанные с историей Огуза. Абуль Гази Бахадур-хан пишет: «Кроме того, мы знаем, что Огуз-хан жил во времена Кеюмерса. А визирем Инал Явы-хана был от народа Гайы Горгуд-ата (отец Горгуд). Потомки младшего брата Аббаса матери пророка Мухаммеда царствовали в городе Багдаде на протяжении пятисот лет. Горгуд жил в их времена. От Кеюмерса до времен потомков Аббаса прошло пять тысяч лет» [Əbdülqazi 2002, *74*].

Нижеприведенная мысль Абуль Гази Бахадур-хана подтверждает связь истории тюрков непосредственно с Ноем: «Яфес, умирая, на свое место поставил старшего сына Тюрка, а другим сыновьям сказал: «Признав Тюрка своим правителем, не выходите из его повиновения» [Əbdülqazi 2002, 50].

Таким образом, вышеуказанные многочисленные достоверные аргументы позволяют связать генеалогии Огуз Кагана с Нухом (Ноем), Салур Газана – с Энки, причем ни один из этих аргументов не противоречит друг другу.

Древнее происхождение сюжетных, событийных и мифологических элементов в «Огузнаме», «Китаби-Деде-Горгуд», «Кёроглу», в других тюркских дастанах обусловливает необходимость изучения их на основе сравнительного анализа с шумерскими письменными первоисточниками. Приведенные выше параллели наглядно свидетельствуют о том, что первоисточники богатейшего тюркского фольклора, и особенно тюркских дастанов, напрямую связаны с шумерским эпическим мировоззрением. Все эти образцы литературного творчества, памятники духовной культуры прочно связаны друг с другом неразрывными этногенетическими узами, и поэтому изучение, исследование их по отдельности никогда не даст выверенных научных обоснований, не приведет к нужным результатам. В настоящее время изучение тюркского фольклора на основе шумерских источников имеет большое научное значение и с точки зрения выявления генезиса, этнической принадлежности шумеров, их кровного и языкового родства с тюрками.

ЛИТЕРАТУРА

Ариф Аджалов. Трансформации одного древневосточного эпического образа в сравнительно-типологическом освещении // **Azərbaycan filologiyası məsələləri,** II kitab. "Elm". Bakı, *1984.*

Бернштам А.Н. Историческая правда в легенде об Огуз-кагане // **Советская Этнография.** *1935.* № 6.

Дьяконов И.М. Комментарий / **Эпос о Гильгамеше** (перевод с аккадского И.М. Дьяконова). Москва – Ленинград, *1961.*

Истребление моих человеков // **От начала начал. Антология шумерской поэзии** (Вступительная статья, перевод, комментарии, словарь В.К. Афанасьевой). Санкт-Петербург, *1997.*

Короглы Х. Алп-Эр Тонга и Афрасияб по Юсуфу Баласагуни, Махмуду Кашгари и другим авторам // **Советская тюркология,** *1970*, № 4.

На ріках Вавілонських. Київ. Дніпро, *1991.*

От начала начал. Антологяи шумерской поэзии (Вступительная статья, перевод, комментарии, словарь В.К. Афанасьевой). Санкт-Петербург, *1997.*

Рашид-ад-дин. **Сборняк летописей.** Т. 1. Кн. первая. Из-во АН СССР. Москва – Ленинград, *1952.*

Тайлор Э.Б. **Первобытная культура** (перевод с английского Д.А. Коропчевского, предисловие и примечания профессора А.И. Першица). Москва, *1989.*

Фазлаллах Рашид-ад-дин. **Огуз-наме** / Перевод с персидского, предисловие, комментарии, примечания и указатели Р.М. Шукюровой. «Elm». Bakı, *1987.*

Эпос о Гильгамеше (перевод с аккадского И.М. Дьяконова). Москва – Ленинград, *1961.*

Эрих Церен. **Лунный бог** (сокращенный перевод с немецкого Б.Д. Каллистова; предисловие А. Нейхардт). Москва, *1976.*

Ergin Muharrem. Birinci basqının ön sözü // **Oğuz Kağan dastanı** (Yayına hazırlayan Prof. Dr. Məhərrəm Ergin). İstanbul, *1988.*

Əbdülqazi Bahadır xan. Şəcərei-tərakimə. Türkmənlərin soy kitabı (rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M. Osmanlı) // **Azərbaycan Milli Ensiklopediyası** NBP. Bakı, *2002.*

Nərimanoğlu K.V. və F. Uğurlu. Oğuznamənin uyğur variantı // **Oğuznamələr.** BDU nəşri, Bakı, *1993.*

Oğuz Kağan dastanı (Yayına hazırlayan Prof. Dr. Məhərrəm Ergin). İstanbul, *1988.*

Oğuznamələr. BDU nəşri. Bakı, *1993.*

Sadıq İslam. Bahar (Novruz) bayramı Şumer qaynaqlarında // **Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqlər.** Bakı, *2009*, № XXXI.

Prof. Dr. Faruk Sümer. **Oğuzlar.** İstambul, *1992.*

І.В. Отрощенко

"...ВІН ЖИВЕ ЦІЄЮ ІДЕЄЮ": ПАНМОНГОЛЬСЬКИЙ ВЕКТОР Х. ЧОЙБАЛСАНА

Наприкінці 1930-х років МНР очолює Х. Чойбалсан. У 1939 році він посідає місце прем'єр-міністра республіки. Його попередник на цій посаді, як і переважна більшість політичної та військової еліти, страчений за звинуваченням у намірах створити Велику Монголію під протекторатом Японії. Відповідальність за їхню загибель великою мірою лежала і на новому прем'єрові, який у свій час очолював МВС і зовні радо сприйняв радянську ініціативу з пошуку ворогів усередині власної країни[1]. Разом із тим події 1940-х років довели, що звинувачення, які забрали безліч життів у МНР та СРСР, можна було сміливо пред'явити й самому Х. Чойбалсану. Так, на думку деяких авторів, збереження Внутрішньої Монголії у складі Китаю до кінця життя залишалося болем Чойбалсана, а возз'єднати її з МНР було його нав'язливою ідеєю. Не лише йому, багатьом у його оточенні можливість об'єднання монгольських народностей в єдину самостійну державу здавалася цілком реальною. Особливо наприкінці Другої світової війни, коли радянська та монгольська армії ступили на терени Внутрішньої Монголії. Здавалося, все тепер у руках Москви: варто Кремлю забажати – і на карті з'явиться нарешті Велика Монголія [Шинкарев 2006, 1, *73*].

Колись, у 1920 році, в Монголо-Тибетській секції Далекосхідного секретаріату Комінтерну обговорювали налагодження революційної роботи по всій Монголії, зокрема серед монголів Сіньцзяну. Задля налагодження такої роботи Секретаріат відрядив до Семипалатинська свого працівника Ц.-Є. Гочитського та монгольського революціонера Х. Чойбалсана. Тоді ця місія завершилася нічим. З часом, у 1928 році, під час Баргинського повстання, телеграми радянських представників з Улан-Батора, зокрема, підкреслювали, що Ц. Жамцарано, "ідеолог внутрішньомонгольського питання", вважає, що у зв'язку з ослабленням маньчжурського військового режиму можливе піднесення національного революційного руху, потрібно його підтримати, а повсталі області приєднати до Зовнішньої Монголії. Мовляв, цієї ж точки зору дотримуються такі монгольські політики, як Н. Джадамба та Х. Чойбалсан [РГАСПИ, 64, *119–119а*]. Останні морально, а можливо й грошима, заохочують цю справу, висловлювалися раніше за підтримку повстання. Наведемо характерні для цієї статті слова монгольського дослідника П. Цолмона: "Перший монгольський географ Ц. Цевегжав був у 1937 році арештований і розстріляний нібито за шкідливу пропаганду – за те, що сказав своїм учням таку фразу: «Монголи можуть возз'єднатися та створити незалежну державу. У нас ще збереглися тверезий розум і сила часів Чингісхана». Він був учителем глави держави маршала Х. Чойбалсана, до речі теж панмонголіста – прибічника створення великої монгольської держави. Проте це не врятувало його" [Цолмон 2007, *46*].

Разом із тим найбільше свідчень панмонгольської активності Х. Чойбалсана зберегли для нас 1940-ві роки. Проблема Внутрішньої Монголії порушувалася, зокрема, під час його поїздки до Москви у січні 1944 року. Так, у ході бесіди в Кремлі 22 січня зайшла мова про розвиток тамтешнього визвольного руху. Заступник голови Ради Міністрів СРСР А. Мікоян зазначив, що якщо внутрішні монголи звільняться, то МНР може значно розширитися. Монгольський прем'єр відповів: у такому випадку внутрішні монголи самі вирішать, як їм бути далі. Сталін підтримав цю думку Чойбалсана [Рощин 2005, *107*]. Наприкінці червня 1945 р. уряд Китаю, у зв'язку з майбутньою участю СРСР у війні проти Японії, направив до Москви представницьку делегацію для ви-

рішення питань, пов'язаних з укладанням радянсько-китайського договору 1945 р., і зокрема, з виконанням умов Ялтинської угоди по Монголії, підписаної без участі Китаю як великої держави. Делегацію очолив Сун Цзивень – шурин Чан Кайші, прем'єр-міністр Китайської Республіки (1944–1945), він же міністр закордонних справ. Внутрішня Монголія правила одним з аргументів у ході цих переговорів. Так, під час другої бесіди (від 2.07.1945) Й. Сталіна із Сун Цзивенєм радянський вождь зазначив: монголи прагнуть до самостійного існування й національної незалежності. Китаю вигідніше відрубати Зовнішню Монголію, і якщо він цього не зробить, то Зовнішня Монголія стане чинником, який буде поєднувати всіх монголів, що невигідно для Китаю [Русско-китайские отношения... 2000, *74*]. Сун Цзивень тоді ж висловився в тім дусі, що Китай погодиться на незалежність Зовнішньої Монголії лише після демаркації китайсько-монгольського кордону спеціальною тибетсько-монгольською комісією. У відповідь Сталін, залякуючи Сун Цзивеня, заявив, що якщо Китай не прийме радянської пропозиції, "то кордони Зовнішньої Монголії можуть охопити й Внутрішню Монголію та призвести до утворення більшої за розмірами Монгольської Республіки" [цит. за: Гарушянц 1997, *119*]. Як тільки через американського посла Гаррімана у Вашингтоні стало відоме висловлення про можливість поглинання Зовнішньою Монголією Внутрішньої[2], держсекретар Бірнс поспішив відбити Гарріману в Москву телеграму такого змісту: "По питанню про те, чи потрібно обговорювати питання про Внутрішню Монголію, Ви, звичайно, розумієте, що це питання виходить за рамки Ялтинської угоди" [цит. за: Гарушянц 1997, *119*]. Під час сьомої бесіди (від 10.08.1945), коли китайці наполягали на власному визначенні кордонів незалежної МНР, Сталін знов підкреслив, що монгольський народ прагне до об'єднання, а ми, мовляв, тут хочемо урізати навіть наявний кордон монгольської держави. Що ж стосується існуючого прагнення монголів приєднати до себе і Внутрішню Монголію, то їх потрібно серйозно попередити й не дозволити вийти за теперішній кордон. Сталін ще раз підкреслив, що він не рекомендує китайській стороні порушувати питання про перегляд кордону МНР [Русско-китайские отношения... 2000, *169*]. Радянське керівництво дало зрозуміти китайським представникам, що СРСР не вступить у війну проти Японії без визнання Китаєм незалежності МНР. У результаті китайська сторона поступилася, і переговори зрушилися з місця.

Паралельно радянсько-китайським переговорам, за ініціативи радянського уряду, відбувся візит до Москви монгольського прем'єра. Він прибув 4 липня 1945 р., а вже 5 липня відбулася зустріч Чойбалсана зі Сталіним. Основне питання, що обговорювалося в ході бесіди, – радянсько-китайські переговори та вступ СРСР і МНР у війну з Японією. Чойбалсану були зачитані спільний проект декларації СРСР і Китаю про визнання МНР незалежною державою та інші документи. Вислухавши проект, Х. Чойбалсан сказав: "Так, це те, що ми хочемо, але дружби та дружнього співробітництва з китайцями в нас не буде. Це дуже, дуже поганий народ... Вони продовжують пригноблювати монголів у Внутрішній Монголії, Алашані, Ордосі. Я добре зрозумів зміст декларації. Ми, як незалежна держава, пред'явимо свій рахунок китайцям. Ми розповімо усьому світу, як вони знущалися з нас, як вони продовжують знущатися з монголів, які залишилися в них" [цит. за: Лузянин 2003, *252*]. Монгольський правитель виразно натякнув: бажано включити Внутрішню Монголію до складу монгольської держави. Він стверджував, що до Улан-Батора надходило багато телеграм та листів із закликом об'єднати монголів у єдиній незалежній державі [Капица 1996, *192*]. 6 липня 1945 р. у бесіді з радянським посланником у МНР І. Івановим на одній із підмосковних дач у Заріччі Чойбалсан, обмінюючись враженнями від зустрічі зі Сталіним, знову повторив сюжет "про утиски... у Внутрішній Монголії" [цит. за: Лузянин 2003, *252*]. Однак нічого обнадійливого з боку радянських керівників він не почув.

Радянський уряд оголосив війну Японії 9 серпня 1945 року. 10 серпня війну Японії оголосила й МНР. У Декларації Малого Хуралу та уряду МНР, оприлюдненій із цього приводу, говорилося: "...Виходячи з праг-

нень монгольських племен – жити єдиною родиною у злагоді зі своїми демократичними сусідами... вірні своїм зобов'язанням по договору про взаємну допомогу між МНР і СРСР, укладеному 12 березня 1936 року в місті Улан-Батор... а також натхнені єдиними прагненнями демократичних держав і волелюбних народів світу швидше досягти загального миру; щоб зробити свій внесок у справу Об'єднаних Націй, – цим урочисто (Малий Хурал та уряд. – *І.О.*) оголошують священну війну проти Японії на боці Об'єднаних Націй" [Советско-монгольские отношения... 1979, *117*]. У своєму зверненні Головнокомандуючого збройними силами МНР до особистого складу групи військ МНРА[3] прем'єр-міністр Х. Чойбалсан зазначив: "Сьогодні за наказом свого Уряду ви перетнули кордони нашої вільної та незалежної держави і вступили на землю наших братів – внутрішніх монголів та баргутів, які стогнуть під ярмом заклятого ворога всіх монголів – японських самураїв... Бийтеся хоробро, мужньо та героїчно за нашу праведну справу, за свій народ, за свою батьківщину. Високо тримайте наші революційні знамена, що несуть визволення нашим братам, честь і гідність воїна Народно-революційної армії... Поважайте народні традиції, побут, релігійні переконання та звичаї братніх монгольських племен" [Советско-монгольские отношения... 1979, *116*]. Виступаючи на велелюдному мітингу в Улан-Баторі 10 серпня, прем'єр-міністр Х. Чойбалсан, зокрема, висловив упевненість, що "всі монгольські племена – халхасці, дербети, торгоути, ойрати, буряти, баргути, внутрішні монголи, чахари, ордосці, харчини, даріганга, алашанці і дед-монголи, а також казахи та урянхайці, які проживають як на території МНР, так і в районах, окупованих Японією, – одночасно піднімуться на цю священну війну, щоб раз і назавжди покінчити з утисками та приниженнями, яких зазнають монгольські племена від іноземних загарбників, від японських пригноблювачів, щоб монгольський народ нарівні з усіма вільними народами світу міг будувати своє життя на засадах волі й незалежності, дотримуючись та удосконалюючи свою мову, свою національну культуру, дотримуючись своїх національних традицій та релігії і зміцнюючи та удосконалюючи свою державну самостійність" [Советско-монгольские отношения... 1979, *119*]. У спеціальному зверненні до жителів Внутрішньої Монголії, ще більше конкретизуючи цю мету, уряд МНР заявив: "Брати-монголи... славна Червона Армія підняла меч справедливої війни на японських окупантів, для того щоб установити мир для народів Азіатського континенту, об'єднати великі монгольські народи, дати їм національну волю й можливість створити незалежну державу" [цит. за: Батбаяр 2002, *199*].

Бойові дії на Далекому Сході почалися 9 серпня 1945 року й завершилися повною перемогою радянських військ у найкоротший строк, усього за 23 дні. Монгольська армія вела бойові операції у щільній взаємодії з частинами Радянської Армії під загальним командуванням маршала О. Василевського, а безпосередньо – з військами Забайкальського фронту під командуванням маршала Р. Малиновського. 16 серпня радянські та монгольські війська взяли Долоннор і приступили до штурму м. Жехе. Жехе було звільнене 20 серпня. 21 серпня був узятий Калган, а 23 серпня японські війська припинили опір. Х. Чойбалсан наприкінці серпня 1945 року побував у звільнених районах Внутрішньої Монголії, розмовляв з місцевими жителями, які розповідали про своє важке становище.

14 серпня 1945 р. був підписаний Договір про дружбу й союз між СРСР та Китаєм і відбувся обмін нотами між МЗС Китаю й НКЗС СРСР з питання про державну незалежність МНР. Нота МЗС Китаю зазначала: "З огляду на неодноразово виражене народом Зовнішньої Монголії прагнення до незалежності китайський уряд заявляє, що після поразки Японії, якщо плебісцит народу Зовнішньої Монголії підтвердить це прагнення, китайський уряд визнає незалежність Зовнішньої Монголії в її існуючих кордонах". У радянській ноті, зокрема, говорилося, що радянський уряд "буде поважати державну незалежність і територіальну цілісність Монгольської Народної Республіки (Зовнішньої Монголії)". Сталін відстояв розширені кордони МНР, отримані від Маньчжоу-го унаслідок радянсько-японського пакту про ненапад 1941 року. Вони включали просторі

маньчжурські та внутрішньомонгольські терени; можливо, ця китайська територія мала компенсувати Зовнішній Монголії втрату Туви, – припускає американський дослідник Б. Еллеман [Elleman 1999, *131*].

Тексти нот, передані в Улан-Батор, викликали у Чойбалсана та інших монгольських керівників велике розчарування. "Це розчарування, – повідомляв із МНР посланник І. Іванов, – випливало з переконання Чойбалсана та керівного активу МНР у тому, що участь МНР у війні з Японією призведе до возз'єднання з МНР Внутрішньої Монголії та Барги" [цит. за: Лузянин 2003, *253*]. Підтвердженням цих настроїв стало також звернення Х. Чойбалсана та секретаря ЦК МНРП С. Янжими до посланника І. Іванова і радника при ЦК МНРП Ю. Приходова за роз'ясненням із приводу радянської та китайської нот. Вони намагалися звернути увагу радянських представників на певну розбіжність у нотах. Останнє, на їхню думку, полягало в тому, що китайський МЗС говорить про "існуючі кордони МНР", а радянський НКЗС – про "територіальну цілісність МНР" без вказівки конкретних кордонів, тим самим даючи невелику надію монголам на приховану підтримку СРСР їхніх планів щодо Внутрішньої Монголії. І. Іванов, провівши роз'яснювальну роботу з монгольським керівництвом, проте, не зміг розвіяти цих ілюзій, заявивши, що "вирішення питання про кордони МНР із Китаєм відповідно до нот... повинне (бути) сприйнято як необхідний, але тимчасовий щабель" [цит. за: Лузянин 2003, *253*]. Одночасно І. Іванов повідомив у Москву, що питання про бажані кордони монголи продовжують тримати при собі.

Бойові дії радянсько-монгольських військ у Внутрішній Монголії прискорювали там політичні процеси. 18 серпня 1945 р. була легалізована діяльність ЦК Народно-революційної партії Внутрішньої Монголії (НРП ВМ), східномонгольське крило якої організувало нараду в м. Ван'ємяо. Нарада прийняла декларацію, у якій йшлося "про необхідність об'єднання Внутрішньої Монголії та МНР", що НРП ВМ є керівною партією Внутрішньої Монголії, яка закликає народ завоювати свободу під проводом СРСР та МНР. У декларації пропонувалося скликати збори учасників національно-визвольного руху для вирішення питання про майбутнє Внутрішньої Монголії (приєднання до МНР) [Богословский, Москалев 1984, *196*].

У той же день У Гожень, заступник міністра закордонних справ Китаю, заявив радянському повіреному у справах СРСР у Китайській Республіці, що війська СРСР та МНР зайняли три пункти – Лінсі, Долоннор та Чжанбей, у яких, за угодою між чотирма країнами – СРСР, Китаєм, США та Англією – про роззброєння японців, не мали бути. Роззброєння ж японців, у Суйюані, Чахарі та Жехе має бути здійснене китайськими військами. У Гожень просив передати прохання Китаю про те, щоб радянський уряд наказав своїм військам, а також військам МНР призупинити подальше просування на південь від Лінсі, Доллонора та Чжанбея, а потім залишити провінції Чахар та Жехе. Радянський дипломат зауважив, що війська МНР – це війська самостійної держави і вони не підкоряються наказам радянського командування [Русско-китайские отношения... 2000, *203*]. Така ситуація мала свій розвиток і надалі, зокрема 13 вересня 1945 року китайський посол повідомив, що монгольські війська продовжують просуватися на південь, тоді як китайські війська рухаються у тому ж напрямі. Китайська сторона просила радянський уряд передати прохання військам Монголії призупинити подальший рух, а потім встановити між двома сторонами райони прийому капітуляції [Русско-китайские отношения... 2000, *238*]. 7 грудня 1945 року під час бесіди з радянським послом міністр закордонних справ Китаю Ван Шицзе заявив, що китайський уряд бажав би, щоб війська Зовнішньої Монголії були евакуйовані з Внутрішньої Монголії (де вони залишалися разом із радянськими частинами. – *І.О.*) до кінця місяця [Русско-китайские отношения... 2000, *313*].

Одночасно в Москві монгольський посол Самбу, посилаючись на повідомлення із Внутрішньої Монголії, інформував радянське керівництво про те, що багато сеймів Внутрішньої Монголії направляють петиції монгольському військовому командуванню із проханнями про включення їх до складу МНР. Ще наприкінці Другої світової війни із Шилінгольського

сейму частина узумчинів переселилися до Чойбалсанівського та Сухебаторського аймаків МНР [Тодаева 1985, *106*]. Частина населення Внутрішньої Монголії після капітуляції Японії висувала вимогу про возз'єднання монгольських районів Китаю з МНР. Яскравим свідченням цього стали відрядження сеймами та хошунами делегатів до МНР, численні листи та звернення, адресовані урядові МНР та Х. Чойбалсану [Дылыков 1953, *54*]. От уривок із листа представників одного з харчинських хошунів до Чойбалсана (від 20.12.1945): "Наш хошун займає простору територію; на ній проживають понад 250 тис. осіб... Збори місцевого населення одноголосно ухвалили рішення приєднатися до МНР, отримати справжню свободу, жити мирно та розвивати свою культуру і просвіту" [Автономный район... 1980, *44*]. Розпочалася робота з проведення референдуму щодо майбутнього Внутрішньої Монголії (незалежна держава чи приєднання до МНР), у якому мали право брати участь усі, хто досяг 18 років (як чоловіки, так і жінки).

10 вересня 1945 р. у Шилінгольському сеймі був скликаний з'їзд князів, чиновників та аратів, на якому розгорнулася гостра боротьба з питання майбутнього статусу Внутрішньої Монголії. Пропонувалося три варіанти: 1) автономія у складі Китаю; 2) об'єднання з МНР; 3) самостійна й незалежна держава. Більшість висловилися за вихід зі складу Китаю з подальшим проголошенням незалежності або приєднанням до МНР. На з'їзді був сформований уряд на чолі з Буян-Далаєм (член ЦК НРП ВМ). До уряду увійшли міністри – монголи з колишнього автономного уряду Девана[4]; була прийнята Конституція. Передбачалося, що до складу нової держави мали ввійти всі землі внутрішніх монголів, включаючи навіть віддалений Кукунор та Алашань. З'їзд звернувся до МНР, СРСР і Китайської Республіки з декларацією про проголошення незалежності Народної Республіки Внутрішньої Монголії [Автономный район... 1980, *42*].

20 жовтня 1945 року переважно у східних областях Внутрішньої Монголії був проведений неофіційний референдум, більшість учасників якого висловилися за приєднання Внутрішньої Монголії до МНР. Але владі Народної Республіки Внутрішня Монголія вдалося більш-менш міцно укріпитися лише у східних областях. У західній частині Внутрішньої Монголії ситуацією володіли політичні сили, що представляли Китай. При цьому там зростав вплив 8-ї армії, якою керувала КПК і яка контролювала більшість областей західної частини Внутрішньої Монголії. Вже у листопаді 1945 року уряд Народної Республіки Внутрішня Монголія припинив своє існування. Західні дослідники стверджують: коли радянсько-монгольські частини зайняли Внутрішню Монголію наприкінці війни, мало місце обговорення федерації МНР та Внутрішньої Монголії. План підтримувався багатьма внутрішньомонгольськими націоналістами, проте був приречений на невдачу швидким підвищенням китайських комуністів [Hyer, Heaton 1968, *115*].

Плебісцит у МНР, проведений 20 жовтня 1945 р., підтвердив бажання монгольського народу існувати незалежно від Китаю. У ньому взяли участь 98,4% громадян, що мали право голосу. Дехто вважав, що плебісцит не потрібний, оскільки МНР існує майже чверть століття як незалежна держава. Інші казали, що якщо і проводити плебісцит, то у Зовнішній та Внутрішній Монголії – з метою утворення об'єднаної монгольської держави [Капица 1996, *192*]. 12 листопада 1945 року протоколи Центральної комісії із проведення плебісциту були затверджені Президією Малого Хуралу. Радянському та китайському урядам були направлені відповідні ноти про підсумки голосування. 5 січня 1946 р. уряд Китайської Республіки, ознайомившись із підсумками плебісциту, офіційно визнав незалежність МНР. 13 лютого між МНР і Китайською Республікою були встановлені дипломатичні відносини.

Характерно, що Х. Чойбалсан при складанні ноти Китаю за підсумками плебісциту намагався внести до неї абзац із радянської ноти Китаю від 14 серпня 1945 р. про "повагу територіальної цілісності МНР" без вказівки існуючих кордонів. У бесіді з І. Івановим Чойбалсан сказав, що це, на його думку, "має дати зрозуміти китайському уряду, що питання про існуючі кордони МНР підлягає ще обговоренню, тому що ці кордони не містять у собі всієї дійсної території Монголії" [цит. за: Лузянин 2003, *256*]. Радянський же представ-

ник, дотримуючись інструкцій Москви, наполіг на звичайній редакції, без панмонгольського підтексту. За словами відомого радянського дипломата М. Капиці, враховуючи реальну обстановку, Сталін не став порушувати перед Китаєм питання про "Велику Монголію" [Капица 1996, *192*; див. також: Xiaoyuan Liu 2006, *291*]. У грудні 1945 року радянські дипломати, готуючись до приїзду в Москву сина Чан Кайші Цзян Цзінго, зазначали: китайців дуже непокоять зв'язки, що встановилися між МНР та діячами Внутрішньої Монголії. Цзян Цзінго, можливо, поставить питання про те, щоб Монгольська Народна Республіка не здійснювала жодного впливу на Внутрішню Монголію, населення якої, як відомо, тяжіє до МНР [Русско-китайские отношения... 2000, *169*].

Під час бесіди Сталіна з Чойбалсаном (від 22 лютого 1946 р.) останній, зокрема, порушив питання про роботу серед монгольських племен у Внутрішній Монголії та Об'єднаній Хінганській провінції. Чойбалсан висвітлив обстановку в районах монгольських кочівель, що територіально входили до складу Китаю. На його думку, у цих районах треба вести пропагандистську роботу з таким розрахунком, щоб готувати монгольське населення до відокремлення монгольських теренів від Китаю, до створення монгольської незалежної держави. Чойбалсан підкреслив, що у теперішній час МНР тримає себе щодо Внутрішньої Монголії та Хінгану нейтрально. Сталін зауважив, що створення незалежної монгольської держави на зазначених теренах вимагає війни з Китаєм. Мовляв, чи потрібна вона зараз? Тоді монгольський маршал спитав Сталіна: "Чи можна вести пропагандистську роботу там?" і отримав відповідь: "Тихенько можна" [Шинкарев 2006, 2, *161*]. За згадками Б. Шірендиба, свідка післявоєнних зустрічей Чойбалсана зі Сталіним, прем'єр-міністр був сильно засмучений, знаходячи у підготовлених до підпису документах формулювання про збереження МНР в існуючих кордонах. "В існуючих кордонах... Значить, Внутрішня Монголія не належить?" – питав він у Сталіна вбитим голосом. "Китайці на це ніколи не підуть, – відповідав Сталін. – Ти ліпше думай про те, як свою країну зберегти" [Шинкарев 2006, 1, *73–74*].

У 1946 р. у МНР відбувалося святкування з нагоди 25-річчя Монгольської народної революції. Тоді на ім'я маршала Чойбалсана була отримана привітальна телеграма із Внутрішньої Монголії від тамтешнього комуністичного діяча, монгола за походженням, Уланху. У цій телеграмі, поряд із вітанням і побажаннями монгольському народу, зазначено, що "Пригноблені імперіалістичними загарбниками народи внутрішньої[5] Монголії нині врятовані від гноблення завдяки доблесним радянській і монгольській арміям, і ними вказаний нам світлий шлях розвитку ми ніколи не забудемо. Запевняємо Вас, що будемо вести неухильну боротьбу цим шляхом для возз'єднання свого народу з великим народом зовнішньої[6] Монголії в одну-єдину родину" [РГАСПИ, 1279, *21*]. 1 липня 1947 р. у Ван'ємяо був утворений Комітет КПК Внутрішньої Монголії на чолі з Уланху. Потім розпочалося створення первинних осередків. Найнапруженіша ситуація склалася у Барзі та східній частині Внутрішньої Монголії, де монгольські підпільні організації виступали проти створення організацій КПК і політики китайського комуністичного проводу щодо Внутрішньої Монголії [Богословский, Москалев 1984, *203*]. Наприкінці 1947 року Комітет КПК Внутрішньої Монголії направив до названих районів спеціальну комісію. У тому ж 1947 році до МНР прикочувала група баргутів і облаштувалася одним сомоном у Східному аймаку. За рішенням автономного уряду Внутрішньої Монголії у січні 1948 року Хулунбуїрська автономна область[7] була включена до складу автономної Внутрішньої Монголії на правах аймака.

Проте іноді Сталін навіть заохочував мрії Чойбалсана про об'єднання обох Монголій. У 1947 році на дачі на озері Ріца в Грузії, куди монгольський прем'єр прибув для лікування та відпочинку, Сталін завершив неофіційний обмін думками щодо монгольських справ виголошенням тосту за об'єднання всіх монголів під проводом маршала Чойбалсана [Atwood 1999, *157*]. По завершенні Другої світової війни Сталін не задовольнявся впливом лише на Зовнішню Монголію. За певними ознаками, з осені 1945 року радянська сторона намагалися із зайнятої Маньчжурії надавати сприяння декільком монгольським по-

літичним угрупованням, насамперед Народно-революційній партії Внутрішньої Монголії, в їхніх намірах приєднатися до МНР. Отже, на думку деяких дослідників, Радянський Союз підтримував у 1945–1948 роки у Внутрішній Монголії плани возз'єднання із Зовнішньою Монголією [Stolberg 1997, *129*]. Проте вступ у 1948 році Народно-визвольної армії Китаю поклав край сепаратистським прагненням Внутрішньої Монголії.

Чергове повернення до проблеми об'єднання обох Монголій відбулося у 1949 році. Це питання постало під час перемовин А. Мікояна з Мао Цзедуном у Китаї. Далі я вважаю за потрібне навести розлогий уривок з цієї бесіди за "Нотаткою А.І. Мікояна до Президії ЦК КПРС про поїздку до Китаю в січні – лютому 1949 року": "Мао Цзедун зі своєї ініціативи запитав, як ми ставимося до об'єднання Зовнішньої та Внутрішньої Монголії. Я відповів, що ми таке об'єднання не підтримуємо, тому що воно призвело б до втрати значної території Китаю. Мао Цзедун сказав – він вважає, що Зовнішня та Внутрішня Монголія могли б об'єднатися та увійти до складу Китайської Республіки. На це я йому заявив, що це неможливо, тому що Монгольська Народна Республіка давно користується незалежністю. Після перемоги над Японією і китайська держава визнала незалежність Зовнішньої Монголії. МНР має свою армію, свою культуру, швидко йде шляхом культурного та господарського розвитку, вона давно зрозуміла смак незалежності й навряд чи коли-небудь добровільно від незалежності відмовиться. Якщо вона коли-небудь і об'єднається із Внутрішньою Монголією, то в результаті напевно утвориться об'єднана незалежна Монголія. Присутній на бесіді Жень Біші[8] подав при цьому репліку, що у Внутрішній Монголії три мільйони населення, а в Зовнішній Монголії – один мільйон. У зв'язку з цією моєю інформацією Сталін надіслав мені телеграму для ознайомлення Мао Цзедуна, у якій зазначалося: «Керівники Зовнішньої Монголії стоять за об'єднання всіх монгольських районів Китаю із Зовнішньою Монголією під знаком незалежності об'єднаної монгольської держави. Радянський уряд висловлюється проти цього плану, тому що він означає відрив від Китаю ряду районів, хоча цей план і не загрожує інтересам Радянського Союзу. Ми не думаємо, щоб Зовнішня Монголія пішла на відмову від своєї незалежності на користь своєї автономії у складі Китайської держави, якщо навіть всі монгольські райони будуть об'єднані в автономну одиницю. Зрозуміло, що вирішальне слово в цій справі належить самій Зовнішній Монголії». Ознайомившись із цією телеграмою, Мао Цзедун сказав, що приймає її до відома й що «вони, звичайно, не захищають велико-китайську шовіністичну лінію й не будуть порушувати питання про об'єднання Монголії»" [цит. за: Ледовский 1999, *62*; див. також: Русско-китайские отношения... 2005, *66–67*].

Звернемо увагу на доповідну нотатку до ЦК ВКП(б) "Про деякі питання по Монгольській Народній Республіці" (від 19.08.1949), складену посланником у МНР Ю. Приходовим. Там йшлося, зокрема, про таке. Посланник повідомляв, що Чойбалсан активно виношує ідеї про неминучу і, на його думку, не таку віддалену перспективу об'єднання Внутрішньої Монголії з МНР. Без перебільшення можна сказати, що він живе цією ідеєю. Дипломат згадував про окремі відверті заяви маршала на цю тему у деяких спільних бесідах, зокрема наводив по пам'яті такі факти. У березні 1949 р., напередодні скликання IX Великого Хуралу МНР, Чойбалсан у бесіді з Приходовим щодо змін у Конституції МНР, зокрема, сказав: "Я ж дивлюся вперед, ми приймаємо виборчу систему на довгі роки. За ці роки кордони МНР, я думаю, зміняться. Я не можу сказати точно, коли це буде і яким шляхом це буде відбуватися, проте я думаю, що пройде 3–4 роки, окремі області, населені монгольськими племенами, поступово будуть отримувати автономію і, в міру розвитку МНР і зростання її авторитету серед зарубіжних монголів, ці області будуть поступово тяжіти до МНР і возз'єднуватися з нею. Так поступово буде утворюватися Федеративна Монгольська Народна Республіка. Хід історичних подій у Китаї неминуче веде до цього. Я, може, помиляюся у шляхах та термінах цих подій, проте не враховувати їх не можна і їх треба передбачати при розробці нашої майбутньої виборчої системи з

таким розрахунком, щоб забезпечити достатнє представництво майбутніх нових виборців" [РГАСПИ, 1280, *17*].

На 3-й республіканській нараді передовиків-скотарів Х. Чойбалсан, піднімаючи келих за дружбу національностей МНР, наприкінці тосту сказав: "Ще не всі монгольські племена живуть таким щасливим і вільним життям, як монголи, які населяють МНР, однак не далекий той час, коли всі вони будуть мати можливість жити таким же життям". Опісля монгольський прем'єр сказав Ю. Приходову, що він навмисно виголосив цей тост, щоб "наші монголи знали і пам'ятали про те, що ще не всі монголи живуть так, як вони"[9] [РГАСПИ, 1280, *18*]. До того ж за ініціативою Чойбалсана в Улан-Баторі будується військове містечко для Сухе-Баторського училища. Це будівництво обходиться МНР, за мінімальними підрахунками, у 23–25 млн. тугриків, за вкрай напруженого становища з бюджетом республіки. Необхідності в побудові цього містечка немає, оскільки училище з успіхом може розташовуватися у тих приміщеннях, що займає нині. Однак до цього будівництва Чойбалсан ставиться дуже ревно та особисто ним опікується. В одній із бесід він підкреслив, що дивиться уперед і розуміє, що там будуть навчатися не лише діти аратів МНР, даючи ясно зрозуміти, що це училище будується з розрахунками на "майбутню МНР" [РГАСПИ, 1280, *18*].

Ці настрої монгольського прем'єра, мовляв, підтримуються також і тим, що наявний демократичний уряд Внутрішньої Монголії в особі його голови Уланху та інших відповідальних працівників неодноразово звертався з проханнями до уряду МНР і особисто до Чойбалсана про зміцнення дружніх стосунків між Внутрішньою Монголією та МНР, надання Внутрішній Монголії культурної та іншої допомоги. Зокрема, уряд Внутрішньої Монголії звертався з проханнями надсилати їм кінофільми монгольською мовою, твори класиків марксизму-ленінізму, підручники для початкових шкіл, періодичну літературу, бригади артистів тощо. Крім того, уряд Уланху просив відрядити з МНР кількох осіб – політичних і військових працівників – для роботи у різних державних закладах Внутрішньої Монголії. Радянський посланник додавав, що у Вищій партійній школі кадрів ЦК МНРП в Улан-Баторі навчалися кілька десятків осіб із Внутрішньої Монголії, прийнятих до школи ще після війни у 1945 р. По завершенні школи ці люди у 1949 році виїхали додому. Оскільки Уланху є членом ЦК КПК та її представником у Внутрішній Монголії, Чойбалсан схильний розглядати ці прохання як схвалені китайськими комуністами, ставиться до них з великою увагою і намагається задовольнити. Враховуючи, що китайські представники ставляться з великою пересторогою до суверенних прав Китаю на власні терени і до політики, що проводиться у всіх районах, радянський посланник уважав, що настрої Чойбалсана щодо Внутрішньої Монголії можуть викликати небажані наслідки [РГАСПИ, 1280, *19*]. Він пропонував, за зручних умов, дати монгольському прем'єру належні поради щодо взаємин МНР із Внутрішньою Монголією [РГАСПИ, 1280, *24*].

Остання зустріч Х. Чойбалсана з Й. Сталіним тривала з 30 вересня по 1 жовтня 1949 року. Монгольський лідер знову лікувався у Сочі й був запрошений на бесіду до резиденції Сталіна. Зустріч проходила в переддень проголошення Китайської Народної Республіки (КНР), й, природно, головною темою бесіди був обмін думками про перспективи співробітництва з новим Китаєм. Чойбалсана насамперед цікавило ставлення Сталіна до проблеми об'єднання (за нових умов) Зовнішньої та Внутрішньої Монголії в одну державу. Сталін повідомив, що Мао Цзедун недавно надіслав листа, у якому запитує про позицію СРСР щодо об'єднання монголів у складі Китаю на правах автономії. Отже, зауважив Сталін, Мао не заперечує проти об'єднання Зовнішньої і Внутрішньої Монголії, але неодмінно у складі Китаю. Чойбалсан зауважив, що Мао Цзедун до монгольського уряду не звертався, а позиція Монголії ясна – ми хочемо об'єднання, тому що зовнішні та внутрішні монголи не відрізняються: у них одна мова, однакові традиції й релігія, отже, виходить, що об'єднання – закономірне [Рощин 2005, *121*]. І зовнішні, і внутрішні монголи – за об'єднання. Але воно, підкреслив Чойбалсан, має відбутися у рамках незалежної держави, а не у складі Китаю. Сталін від

повідав, що незалежність краще від автономії, але квапитися не треба. Треба вести розумну політику, не вступати у конфлікт із Китаєм. Важливо врахувати таке: коли правив Чан Кайші, країна була роз'єднана. Мао Цзедун прагне об'єднати те, що розгубив гоміньдан, – відтворити єдину державу. Якщо поставити перед Мао питання про об'єднання із внутрішніми монголами на умовах МНР, він буде заперечувати. Входження Внутрішньої Монголії до складу іншої держави – це ж найважча проблема. Після Жовтневої революції, додав Сталін, Фінляндія, Польща відокремилися від Росії. Але це міг зробити тільки Ленін. Мао – не Ленін, так не вчинить [Рощин 2005, *122*]. І тут Чойбалсан зважився поставити питання інакше, сказавши, що, якщо Внутрішня Монголія об'єднається з МНР, чи не реально потім вступити єдиній монгольській державі до СРСР? Питання вступу МНР до Радянського Союзу обговорювалося в урядових колах Улан-Батора [див.: РГАСПИ, 1280, *20–22*]. Чойбалсан поставив питання ширше – 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, СРСР хоче, щоб це була єдина самостійна держава, що не входить ані до складу Росії, ані до складу Китаю. Він додав, що у той же час немає підстав засуджувати політику Мао на відродження єдиного багатонаціонального Китаю [Рощин 2005, *122*; див. також: Шинкарев 2006, 1, *74*]. Разом із тим Сталін запевнив монгольського лідера, що більшовики завжди будуть стояти за об'єднання націй. Ідея щодо об'єднання стала лише наступною темою довільної політичної спекуляції [Atwood 1999, *157*].

Втім, Сталін рекомендував Чойбалсану налагодити зв'язки з Демчиг Донровом. За дорученням монгольського прем'єра, заступник міністра внутрішніх справ МНР запросив Девана до Улан-Батора у грудні 1949 року. Як відомо, 1 жовтня 1949 року було проголошено Китайську Народну Республіку. Князь Деван не втрачав надії домовитися з Чойбалсаном щодо майбутнього об'єднання обох Монголій. Він вважав, що запропоновані переговори мають своє метою монгольське об'єднання: "Якщо він та я погоджуємося співробітничати з цією метою, я можу повернутися мирно й почати знову своє завдання... Я повинен також змогти одержати підтримку від Сполучених Штатів і почати коливати думку на користь Зовнішнього та Внутрішнього монгольського об'єднання... Чойбалсан – монгол. Звичайно, він не дозволив би собі бути маріонеткою, якою управляють росіяни. Звичайно, в нього є своя власна незалежна лінія думки. Звичайно, моя пропозиція буде приємна йому" [цит. за: Jagchid 1999, *433–434*]. Проте монголи, разом із радянськими консультантами, ще вдалися до спроби використати Девана для підтримки КПК у Внутрішній Монголії. Оскільки князь відмовився від цього, його передали Пекінові [Barkmann 1999, *348*].

Дружина наступника Х. Чойбалсана – Ю. Цеденбала – А. Філатова пригадувала, що на одному з урядових прийомів в Іхтенгері маршал, який трохи випив, підняв тост, який багатьох гостей спантеличив, – тост за Велику Монголію, до якої б входили також Внутрішня Монголія, Бурятія, Тува. А коли у 1949 році була проголошена КНР, що включала до своїх меж Внутрішню Монголію, і Цеденбал повідомив маршалу про визнання СРСР цих кордонів, той "довго сидів, замислившись, а потім за своєю звичкою почав ходити вздовж довгого столу, повторюючи: «Не знаю, що буде. Не знаю». Важко сказати, як би далі розвинулася в ньому ідея Великої Монголії, поживи він ще", – додавала А. Філатова [Шинкарев 2006, 2, *253*]. Наприкінці літа 1950 року радянський посол у МНР Ю. Приходов повідомляв ЦК ВКП(б) та МЗС про налаштування частини монгольського керівництва на входження МНР до складу СРСР. Зокрема, заступник голови Малого Хуралу Цедев перешкоду на шляху перетворення країни на радянську республіку бачив лише у Чойбалсані, "який дотримується іншої точки зору, бачачи перспективу для МНР у приєднанні до неї Внутрішньої Монголії" [Шинкарев 2006, 1, *79*]. Проте оскільки Внутрішня Монголія ще відсталіша за Зовнішню, то їхнє возз'єднання, – вважав Цедев, – було б рухом не уперед, а назад. Радянський дипломат нагадував, що ідеєю возз'єднання двох Монголій маршал "буквально живе", вважаючи її "метою свого життя". Разом із тим, за словами де-

яких дослідників, коли китайські товариші Улан-Батора по зброї збиралися прийти до влади у Китаї, ця мрія Чойбалсана не лише стала ілюзорнішою, ніж будь-коли, а й була також затьмарена власною мрією КПК про відновлення "великої єдності" Китаю, включаючи повернення МНР до його складу [Xiaoyuan Liu 2006, *375*]. Ц. Лохуз, видатний діяч партії за часів МНР, у бесіді з російським журналістом Л. Шинкарьовим згадував про Чойбалсана, зокрема, так: "І хоча на совісті маршала бували несправедливі вчинки, для країни він зробив чимало добра. Він відстояв нашу незалежність, жадав об'єднання Зовнішньої та Внутрішньої Монголії в одну сильну державу. Широким державним мисленням він мені нагадував Чингісхана, яким ми уявляємо цю велику особистість" [Шинкарев 2006, 2, *325*].

Підбиваючи підсумки панмонгольських прагнень Х. Чойбалсана, слід зазначити, що така позиція монгольського лідера вимагала неабиякої мужності. Майже всі його соратники по розбудові МНР на той час були репресовані, причому більшість із них звинувачені саме у намірах створити Велику Монголію, щоправда під протекторатом Японії. Разом із тим не можна не помітити, що вияв панмонгольських настроїв Чойбалсана збігся з амбітними планами радянського керівництва щодо Внутрішньої Монголії. Здається, що Чойбалсан наважився на демонстрацію своїх переконань, побачивши заохочення з боку радянської сторони. Цікаво, що Сталін підтримував Чойбалсана і після 1949 року, незважаючи на панмонгольські переконання прем'єра, що засуджувалися радянською стороною ще за двадцять років до описаних подій.

---

[1] Упродовж півтора року (з вересня 1937-го по квітень 1939 року) спеціальна комісія під проводом Чойбалсана провела низку нарад, де вирішила стратити 20 099 осіб [Dashpurev, Soni 1992, *45*; див. також: Kaplonski 2002, *161–163*; Sandag 2000, *174–175*].

[2] Сун Цзивень у ході переговорів підтримував через Гаррімана найщільніші зв'язки з державними діячами США і відправляв їм стенографічні записи бесід із радянськими урядовцями.

[3] МНРА – Монгольська народно-революційна армія.

[4] 23 квітня 1934 року князь Шилінгольського сейму Внутрішньої Монголії Демчиг Донров (Деван), об'єднавши князів, які не потрапили під японське покровительство, добився від нанкінського уряду права на створення автономної внутрішньомонгольської держави з центром у монастирі Пайлаи провінції Суйюань. З кінця 1937 року Деван – глава Федерації Внутрішньої Монголії, глава уряду та головнокомандуючий монгольською армією. Під час радянсько-японської війни 1945 року Деван командував монгольськими загонами, борючись на боці японської армії.

[5] Так у тексті документа.

[6] Так у тексті документа.

[7] Хулунбуїрська автономна область була створена 22 серпня 1946 року у складі Хінганської провінції.

[8] Жень Біші – член Політбюро та секретаріату ЦК КПК.

[9] Тут слід нагадати, що схожі думки монгольський лідер висловлював і раніше. Так, у статті "Велика перемога", надрукованій у газеті "Унэн" 2 червня 1945 року, він, зокрема, зазначав: "Наші сусіди – закордонні монголи та багатомільйонний народ Китаю – у найважчих умовах борються за свою національну незалежність. Ми маємо пам'ятати про це..." [Чойбалсан 1961, *188*].

ЛІТЕРАТУРА

Автономный район... 1980. – **Автономный район Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики**. Москва, *1980*.

Батбаяр Ц. **Монголия и Япония в первой половине XX века**. Улан-Удэ, *2002*.

Богословский В.А., Москалев А.А. **Национальный вопрос в Китае (1911–1949)**. Москва, *1984*.

Гарушянц Ю. Борьба за признание независимости Монголии // **Проблемы Дальнего Востока**, *1997*, № 2.

Дылыков С.Д. **Демократическое движение монгольского народа и Китая**. Очерк истории. Москва, *1953*.

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

Ледовский А.М. **СССР и Сталин и судьбах Китая. Документы в свидетельства участника событий: 1937–1952**. Москва, *1999*.

Лузянин С.Г. **Россия – Монголия – Китай в первой половине XX века. Политические взаимоотношении в 1911–1946 гг.** Москва, *2003*.

РГАСПИ. – **Российский государственный архив социально-политической истории**. Ф. 82. Оп. 2. Д. 1279, 1280; Ф. 495. Оп. 152. Ед. хр. 64.

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

Русско-китайские отношения... 2000. – **Русско-китайские отношения в XX веке**. Документы и материалы. Москва, *2000*. Т. IV: Советско-китайские отношения. 1937–1945 гг. Кн. 2: 1945 г.

Русско-китайские отношения... 2005. – **Русско-китайские отношения в XX веке**. Документы и материалы. Москва, *2005*. Т. V: Советско-китайские отношения. 1946 – февраль 1950 гг. Кн. 2: 1949 – февраль 1950 гг.

Советско-монгольские отношения... 1979. – **Советско-монгольские отношения. 1921–1974**. Документы и материалы. Москва, *1979*. Т. 2: 1941–1974. Ч. 1.

Тодаева Б.Х. **Язык монголов Внутренней Монголии. Очерк диалектов**. Москва, *1985*.

Чойбалсан Х. **Избранные статьи и речи**. Москва, *1961*.

Цоймон П. Сердце, отданное Монголии // **Свмуков А.Д. Труды о Монголии и для Монголии**. Осака, *2007*. Т. 1.

Шинкарев Л.И. **Цеденбал и его время**. Москва, *2006*. Т. 1: Любовь. Власть. Трагедия; Т. 2: Документы. Письма. Воспоминания.

Atwood, Christopher P. Sino-Soviet Diplomacy and the Second Partition of Mongolia, 1945–1946 // **Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan**. New York; London, *1999*.

Barkmann, Udo B. **Geschichte der Mongolei oder die "Mongolische Frage": die Mongolen auf ihrem Weg zum eigenen Nationalstaat**. Bonn, *1999*.

Dashpurev, D., Soni, S.K. **Reign of Terror in Mongolia. 1920–1990**. New Delhi, *1992*.

Jagchid, Sechin. **The Last Mongol Prince: The Life and Times of Demchugdongrob, 1902–1966**. Bellingham, *1999*.

Kaplonski, Christopher. Thirty thousand bullets: Remembering political repression in Mongolia // **Historical Injustice and Democratic Transition in Eastern Asia and Northern Europe**: Ghosts at the Table of Democracy. London, *2002*.

Elleman, Bruce A. The Final Consolidation of the USSR's Sphere of Interest in Outer Mongolia // **Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan**. New York; London, *1999*.

Hyer, Paul, Heaton, William. The Cultural Revolution in Inner Mongolia // **The China Quarterly,** *1968* (Oct. – Dec.), No. 36.

Sandag, Shagdariin. **Poisoned Arrows: The Stalin-Choibalsan Mongolian Massacres, 1921–1941** / Shagdariin Sandag, Harry H.Kendall; with foreword by Frederic E.Wakeman. Oxford, *2000*.

Stolberg, Eva-Maria. **Stalin und die chinesischen Kommunisten 1945–1953: eine Studie zur Entstehungsgeschichte der sowjetisch-chinesischen Allianz vor dem Hintergrund des Kalten Krieges: Eine Studie zur Entstehungsgeschichte der sowjetisch-chinesischen Allianz vor dem Hintergrund des kalten Krieges**. Stuttgart, *1997*.

Xiaoyuan Liu. **Reins of Liberation: An Entangled History of Mongolian Independence, Chinese Territoriality, and Great Power Hegemony, 1911–1950**. Stanford, *2006*.

Я.В. Пилипчук

ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНІ ЗВ'ЯЗКИ СХІДНИХ КИПЧАКІВ

Історія кипчаків досліджена у багатьох студіях, але вони здебільшого присвячені історії взаємовідносин західних кипчаків (половців) із Руссю та Грузією. Історія ж взаємовідносин східних кипчаків із сусідами малодосліджена. Це зумовлено фрагментарністю джерел та недостатньою увагою дослідників до цієї проблеми. Лише відносини між хорезмійцями та кипчаками були досліджені С. Ахінжановим, а Є. Казаков, І. Ізмайлов та Д. Ісхаков тільки коротко згадували про відносини східних кипчаків із Волзькою Булгарією [Ахинжанов 1989а; Казаков; Исхаков, Измайлов 2000]. Дослідження, яке б ставило за мету створити цілісну картину зовнішньої політики східних кипчаків, на сьогодні не існує. Метою цієї студії є дослідження історії відносин кипчаків із народами Волзько-Уральського регіону та Центральної Азії.

Навіть таке віддалене від степів Володимиро-Суздальське князівство мало міцні зв'язки з кипчаками. Вже Андрій Боголюбський мав родичів у степах. Сам він був сином суздальського князя від шлюбу з донькою хана Аєпи. У 1152 р. вони разом, **токсоба** та **отперлюєве,** виступили як союзники Юрія Долгорукого проти великого князя Ізяслава Давидовича [Ипатьевская 1962, *455*; Golden 1979/1980, *300*].

Майже не відображені у писемних джерелах відносини між кипчаками та волзькими булгарами. Відомо тільки, що у 1117 році Аєпа підійшов до кордонів останніх. Булгари отруїли Аєпу, внаслідок чого мала початися війна [Казаков], деталі якої нам невідомі. Можна лише припустити, що кипчаки діяли в союзі з русами. Зять Аєпи Юрій Долгорукий в 1120 р. у відповідь на отруєння Аєпи атакував булгар [Казаков]. Таким чином, уже в першій половині XII ст. склався альянс кипчаків та русів проти булгар.

У 1184 р. кипчаки-йємеки взяли участь у поході на булгар як союзники Андрія Боголюбського [Лаврентьевская 1962, *389*]. Разом із суздальцями у поході брали участь смоляни, рязанці, йємеки, а також князі з Києва та Переяслава [Казаков]. Участь кипчаків у цьому поході Є. Казаков вважав зумовленою заколотом одного з булгарських амірів.

Не варто ігнорувати інформацію Наджиба Хамадані, що йємеки та кипчаки загрожували місту Саксін, яке розташовувалося на Нижній Волзі й було союзником Волзької Булгарії [Агаджанов 1969, *161–162*]. Однак відносини місцевих правителів із кипчаками були не тільки ворожими. Ці тюркські кочівники осідали в південній частині Волзької Булгарії. Топоніми Тухсін, Кайбич, Джиртан мають кипчацьке походження [Исхаков, Измайлов 2000, *50*]. Від Пачман-султана (хана Бачмана з племені ільбарі) походив рід арських князів у Казанському князівстві [Исхаков 2002, *333–334*]. Дані про це містилися у шеджере Кара-бія [Иванич 2001, *317*; Исхаков 2002, *334*]. Кипчацькі археологічні пам'ятки знаходять на території власне Волзької Булгарії [Казаков 1997, *70–71*].

Кургани кипчаків Поволжя та Приуралля з'явилися поблизу Булгарії у XII ст. Необхідно зауважити, що присутність кипчаків була помітною, а кількість їхніх пам'яток — значною (207 поховань) [Иванов 1987, *173*]. Проте так було на території Башкортостану лише за монгольської доби, що, втім, не має применшувати їхню політичну роль у житті регіону. З даних башкирських шеджере, переказів та легенд відомо про кілька напрямків переселення кипчаків у приуральські степи. Табинські племена прийшли у Башкортостан із північноказахських та західносибірських степів [Кузеев 1974, *254*]. Є дані татарських шежіре про переселенців із берегів Чорного моря. Можливо, їх можна датувати часом "Великого Західного походу". Кипчаки у домонгольську добу кочували в орських та зауральських степах і лише під час завоювань Джучидів мігрували у басейн Білої, Дьоми, Іку, Самари.

Не варто забувати, що кипчаки могли найматися на службу до булгар, так як наймалися **"чорні клобуки"** на Русі. У Волзькій Булгарії було також зафіксовано поселення торків, яке літописці називали Торцьк [Лаврентьевская 1962, *390*]. Огузи-торки у Поволжі мали виконувати схожі з "чорними колбуками" функції, тобто охороняти кордони. У домонгольську добу природними супротивниками булгар мали бути кипчаки. На жаль, наявна джерельна база не дає змоги говорити про якісь тенденції в політиці булгарських амірів стосовно кочівників.

Але, на нашу думку, необхідно застосувати історичні аналогії. Торки під час свого домінування в поволзьких степах, як і дещо пізніше кипчаки, виступали як союзники Русі проти Волзької Булгарії [Артамонов 2001, *593*; Исхаков, Измайлов 2000, *33*]. Фактором, який міг обумовити війну, могла бути торгівля по Волзі, де кочівники хотіли виступати як посередники, замість Саксіну. Підтримка саксінів із боку амірів булгар не узгоджувалася з інтересами кипчацьких ханів. До того ж певну роль відігравала ідеологія. Для булгар був характерний мусульманський месіанізм [Исхаков, Измайлов 2000, *37–42*]. Як неофіти ісламу, вони вели запеклі війни з русами та волзькими фінами. Такою ж була їхня лінія поведінки стосовно кочівників. Проти усіх своїх сусідів волзькі булгари вели джихад, намагаючись насадити серед них іслам [Исхаков, Измайлов 2000, *42*]. Згідно з ідеологією болгар, кипчаків було необхідно навернути до "істинної віри". Прикордонні оборонні бої вони мали вести силами торків (огузів). На допомогу останнім могли приходити дружини з булгарських міст.

Набіги кипчаків спрямовувалися на Саксін, а похід 1184 р. на булгар був найбільш масштабною акцією кочівників [Агаджанов 1969, *161–162*; Лаврентьевская 1962, *389*]. Ал-Гарнаті подорожував у період перемир'я між саксінами та кипчаками і тому не вказував на конфлікти між ними. Наджіб Хамадані ж зафіксував конфлікт між саксінами та кипчаками-ийемеками [Агаджанов 1969, *162*]. Саксін був важливим центром міжнародної торгівлі, і спробу заволодіти ним зробив хорезмшах Атсиз [Агаджанов 1969, *162*]. Можна припустити, що відносини Саксіну з кипчаками були подібними на відносини між кочівниками та країнами Південного Кавказу. Періоди миру змінювалися періодами конфліктів. Схема взаємодії кипчаків із народами Східної Європи вписується у загальну систему відносин між кочівниками та осілим населенням.

Союз амірів Волзької Булгарії з кипчаками міг бути продиктований змінами геополітичної обстановки в регіоні [Лаврентьевская 1962, *453*]. Разом із саксінами кипчаки протистояли монголам у 1229 р. [Лаврентьевская 1962, *453*]. Перед загрозою вторгнення зі сходу колишні супротивники мали об'єднатися. Куди більш миролюбною стала політика булгар щодо інших сусідів. Відомо, що у 1220 р. булгари просили миру у Юрія Всеволодовича і зміцнювали фортифікації на південних кордонах держави [Халиков, Халиуллин 1988, *6*]. Не виключено, що під час вторгнення Субедея та Джебе булгари дали притулок кипчакам, що могло зумовити протистояння з монголами.

Окрім того, поряд із Волзькою Булгарією фіксують присутність населення, яке домініканські ченці Ріхард та Юліан називали угорцями Старшої Угорщини (Великої Угорщини) [Аннинский 1940, *81–82, 83, 89*]. Їхня участь у війні проти монголів була зафіксована даними угорських місіонерів [Аннинский 1940, *85*]. Якщо вони могли воювати проти монголів, то чому їх не могли використовувати волзькі булгари у війнах з кипчаками! Щодо етнічної належності цих угорців серед науковців триває дискусія. Досить часто їх ототожнюють із башкирами [Антонов; Артамонов 2001, *451–454*; Иванов 1984; Иванов 1988, *53–66*; Мажитов 1988, *88–101*; Янгузин; Spinei 2003, *17*]. Але чи виправдано це? Ріхард повідомляв, що **Ungaria Maior** розташовувалася поблизу Волзької Булгарії (**Magna Bulgaria**) [Аннинский 1940, *80–81*; Dörrie 1956, *156*]. Він вказував, що земля язичників-угорців починалася від річки Ітіль. С. Анінський вважав, що це річка Біла (Ак-Ідель) [Аннинский 1940, *81*]. Але сам текст не дає підстав для такого твердження. Вказано, що вони жили поблизу річки Великий Ітіль, яку можна ідентифікувати з Волгою [Аннинский 1940, *80*; Dörrie 1956, *157*].

Навряд чи можна приймати на віру свідчення францисканців про тотожність земель **Pascatur** та **Ungaria Maior** [Карпини 1957, *48*; Рубрук 1957, *123*]. Але інформація про те, що **Ungaria Maior** розташовувалася на схід від Волзької Булгарії, стала причиною ототожнення її з Башкирією [Зимони 2000, *21*]. Дані лінгвістики роблять неможливою вірогідність такої гіпотези. Махмуд ал-Кашгарі, який був знавцем тюркських мов, відносив башкирів до двадцяти основних тюркських народів [Христианский мир 2002, *246*]. Угорці ж вказували, що розуміли угорців **Ungaria Maior** без перекладача [Аннинский 1940, *81–82*, *83*, *89*]. Плутанина з найменуванням башкирів та угорців була внесена мусульманською історико-географічною традицією [Гарнати 1971; Христианский мир 2002, *246*; Тизенгаузен 1941, *23*, *38*].

Теорія про спільність етнічних найменувань в угорців та башкирів була розкритикована в угорській історіографії І. Мандокі-Конгуром та І. Зімоні [Зимони 2000, *25–26*]. Ріхард та Юліан під час візитів до Східної Європи не ототожнювали **Ungaria Maior** з якоюсь іншою країною. Угорський місіонер Йоганка жодного слова не сказав про тотожність угорців-язичників із населенням Баскардії [Аннинский 1940, *92–94*]. За даними Шімона Кезаї (Сімона де Кези) та магістра Акоша, Скіфія поділялася на Башкирію, Денцію (Децію) та Магорію [Simonis de Keza 1883, *57*; Шушарин 1997, *162*; Зимони 2000, *20*]. Йоганка характеризував баскардів як мусульман, а папа Йоанн XXII згадував про хрещення вождя угорців-язичників, який мав ім'я Jeretamir (Jeretanny, Gyeretyán) [Аннинский 1940, *91–94*; Vasary 2005, *35*]. Угорська середньовічна історіографічна традиція і сучасна угорська історична наука відкидають будь-яку можливість ототожнення східних угорців із башкирами. Угорці-язичники могли бути спадкоємцями традицій населення кушнарьонківської та караякупівської культур [Иванов 1987, *173–182*].

Під час подорожі Ібн Фадлана південний кордон башкирів проходив по річці Багнаді (Чаган, суч. Йагнинди), Великому та Малому Узеню, середній течії річки Ілек та верхів'ях Джемби (Емби) [Ибн Фадлан 1939; Кумеков 1972, *61*]. До монгольського завоювання батьківщиною усерганів та бурзянів були долини Кармасана, Чермасана (Черемшана) та Іка. Крайньою західною межею їхнього розселення була річка Канджала (Кондурча) [Кузеев 1974, *436–437*]. Ал-Масуді зафіксував серед племен печенізької конфедерації племінний союз баджгардів, до складу якого мали входити племена юрмати, усергани, тангаури, бурзяни [Кузеев 1974, *186–187*; Ахинжанов 1989б, *151–152*]. Під час кипчацької експансії до складу давніх башкирів увійшли племена айлінскої (печенізько-огузької) групи племен [Кузеев 1974, *453*].

Окрім Волзької Булгарії та її васалів, сусідами кипчаків були туркмени-язири. Вони кочували поблизу Балханських гір та на території Хорасану. Також була помітна їхня присутність на Мангишаці. Язири, як і частина приаральських кипчаків, залежали від сельджуцького султанату, а після його розпаду здійснювали походи на Хорезм (Гургандж). Іранські Сельджукіди, які підкорили хорасанських язирів, не могли панувати над місцевими кочівниками довго [Агаджанов 1969, *245–247*].

"Огузька смута", що призвела до загибелі султана Санджара, була розпочата язирами. Спроби Ануштегінідів підкорити це волелюбне плем'я також були невдалими. Іль-Арслан та Іхтіяр ад-Дін Айтак досягли лише локальних успіхів. Така непереможність язирів була зумовлена підтримкою огузів Хорасана. Можна висловити припущення, що для боротьби проти Сельджукідів, а пізніше Ануштегінідів, вони наймали кипчаків та канглів, таким чином, їм надавали допомогу усі сусідні кочові племена [Агаджанов 1969, *249–251*].

Після того як кипчацька знать була інтегрована в хорезмійське суспільство, а опозиція Ануштегінідам у степах була майже знищена, хорезмійці змогли підкорити язирів. Відбулося це за правління Теркен-хатун та Ала ад-Діна Мухаммада б. Текеша. Хорезмійці захопили землі язирів, користуючись міжусобицями між Хінду-ханом і Умар-ханом. Останній правителів язирів Умар-хан фактично був в'язнем при дворі Теркен-хатун і був страчений під час монгольського вторгнення до Мавераннахру [Агаджанов 1969, *251–252*].

Відносини між Хорезмом та кочівниками були складними і неоднозначними. Ця

проблема дістала широке висвітлення у студіях С. Ахінжанова, і тому варто лише вказати факти, які мали місце наприкінці XII – на початку XIII ст. У 1195 р. син Текеша Кутб ад-Дін Мухаммед здійснив експедицію у степи [Ахинжанов 1989б, *210–212*; Рашид ад-Дин 1952, т. 1. кн. 2., *137*; МИТТ 1939, 448]. Він же здійснив похід у 1198 р. [Ахинжанов 1989, *212–213*; Рашид ад-Дин 1952, т. I. кн. 2., *137*; МИТТ 1939, *448*]. Останній спалах активності кипчаків у Туркестані відбувся у 1210 р., коли вони здійснили напад на Дженд [Ахинжанов 1989б, *218*]. Знаючи, що у східній частині ***Дашт-і Кипчак*** існувало кілька племінних об'єднань, можна припустити, що хорезмійці воювали на боці одних проти інших. Частина кипчаків наприкінці XII – на початку XIII ст. мали прийняти іслам. Це мали бути передусім східні кипчаки. Найактивніше приймали нову віру кангли та йємеки, які були безпосередніми сусідами мусульманського світу.

Кипчаки були інтегровані в хорезмійське суспільство напередодні монгольського завоювання. Вже у 30-х рр. XI ст. на службі в Алтунташа (газневідського намісника Хорезму) перебували кипчацькі контингенти [Голден 2003, *473*]. Деякий час кипчацький гулям Акінчи б. Кочкар був шахом Хорезму [Голден 2003, *473;* Minorsky 1942, *98–101*]. Кипчаки брали участь у русі сельджуків на захід. Ал-Хусайні згадував про аміра кипчаків, який став васалом і свояком Чагрибека [Голден 2008, *328*].

Можна також припустити наявність кипчацьких найманців під час кампаній сельджуків в Ірані, Малій Азії та Сирії. Про те, що огузи вступали у шлюбні зв'язки з кипчаками, свідчать і слов'янські літописи. Одного разу ***"чорні клобуки"*** навіть попередили кипчаків про похід, який готували руси. Наявна кипчацька топонімія в Ірані та Туреччині. Ці два кочових етноси були настільки змішані між собою, що виникла плутанина з питанням етнічної належності династії Ільдегіза в Азербайджані. Тільки факт належності цього аміра (атабека) до племені йіве дозволяє віднести його до огузів [Гусейнов 1980]. На службі у хорезмшаха перебували не тільки огузи-туркмени, а й кангли та кипчаки.

Історія взаємовідносин кипчаків із сельджуками та хорезмійцями мала довгу передісторію і була типологічно схожою на історію попередніх кочових держав. Дрібні набіги і участь простих кипчаків у походах не фіксувалися сучасниками. Це були повсякденні справи, і вони не здавалися чимось незвичайним. Тільки у середині XIII ст. внаслідок великих міграцій кипчаків, спричинених монгольськими завоюваннями, араби почали виявляти незадоволення присутністю кипчаків. Якщо Сельджукіди були мусульманами, то кипчаки, які втікали на захід, були або мусульманськими неофітами, або язичниками.

Міждержавні відносини також мали свою динаміку. Більша частина XI ст. та перша чверть XII ст. минули у взаємних дрібних набігах [Буниятов 1986, *9*]. Часом великих походів була друга та третя чверть XII ст. У 1132–1133 рр. Атсиз здійснив похід на Мангишлак та Дженд і завдав поразки канглам і кипчакам [Буниятов 1986, *9*]. Особливо вразливими до нападів хорезмійців були зони кипчацької осілості. У 1145 р. було знову здійснено похід на територію басейну Сирдар'ї та здобуто Дженд [Буниятов 1986, *18–19*]. Активність Атсиза стосовно кипчаків була б іще більшою, якби не війни із Сельджукідами [Буниятов 1986, *20–31*].

Хорезмшахи з династії Ануштегінідів активно співпрацювали з кипчаками. Іль-Арслан був союзником кипчацького хана, а внаслідок союзу, укладеного між Текешем та Кираном (Ікраном) відбувся їхній спільний похід проти киданів [Ахинжанов 1989б, *209*]. Хорезмшах одружився з Теркен-хатун, донькою Ікрана (Кирана) [Ахинжанов 1989б, *208–210*].

Союз із кочівниками не був чимось особливим для хорезмійців. Так, під час міжусобної боротьби після смерті шаха Іль-Арслана Текеш закликав на допомогу війська киданів на чолі з Фумою [Буниятов 1986, *39*]. Силами киданів були переможені конкуренти хорезмшаха та хорасанці [Буниятов 1986, *39–40*]. За допомогу в усобиці **Сі Ляо** зажадало данини з Хорезму. Текеш відмовився її платити [Буниятов 1986, *40*].

Природно, що Текеш звернувся до супротивників киданів. Кипчаки були стратегічними союзниками Хорезму проти **Сі Ляо**. Малік міста Сигнак брав участь у поході проти киданів у 1180 р. [Буниятов 1986, *40*]. Разом із кипчаками хорез-

мійці атакували Баласагун і землі в глибині володінь **Сі Ляо** [Буниятов 1986, *46*]. Проте не завжди походи Ануштегінідів були вдалими. Кипчаки та хорезмійці були переможені під час походу в Мавераннахр у 1207 р. [Буниятов 1986, *40*]. У 1208–1209 рр. кидані стягували з Хорезму данину, а їхній посол Туші навіть наважився принизити хорезмшаха, що стало приводом для нової війни. За допомогою Караханіда Усмана хорезмійці вибили киданів із Мавераннахра, а у 1210 р. Ала ад-Дін Мухаммед ібн Текеш завдав поразки Тайангу, який був полководцем гур-хана [Буниятов 1986, *75–76*].

Політичні союзи закріплювалися династійними шлюбами. Внаслідок одного з них до влади в хорезмійському султанаті прийшла Теркен-хатун. Її походження є одним із складних питань історії Центральної Азії. За даними Джувейні, вона належала до племені **кангли** [Насави 1973, *326*]. Ан-Насаві вказував, що вона належала до роду байаут племені йємек [Насави 1973, *70, 326, прим.1*].

О. Кадирбаєв вказував, що **Теркен-хатун** – це не ім'я, а титул. До того ж він був відомий киданям як Теліцянь. Дослідник приписував титулу киданське походження [Кадырбаев 2003, *103*]. Необхідно зауважити, що мова татар на території Кімацького каганату мала бути схожа на киданську. Усі вони були нащадками **дунху** [Golden 1986, *15*]. Слід зазначити, що для євразійських степів був властивий білінгвізм. Це зауваження цікаве тим, що у *"Юань-ші"* повідомлялося про переселення предків Тутухи та Інасн з Маньчжурії (батьківщини киданів) до ***Юйліболі-шань*** [Кычанов 1965; Пріцак 2008, *39*; Pelliot, Hambis 1951, *97–98, 103–108*; Маркварт].

Щодо ідентифікації етноніма "ольбурлік" з якимось із кипчацьких вождівств у науці не існує загальноприйнятої думки. О. Пріцак вважає їх провідною східною династією і приписує їм домінування також у донецькій конфедерації племен. Т. Ольсен вважає ольбурліків групою східних кипчаків між Волгою та Уралом [Allsen 1983, *5–24*]. П. Голден припускає, що ільбарі були одним із найбільш впливових кланів у ***Дашт-і Кипчаку*** [Golden 1986, *5–29*; Голден 2003, *477*]. Представники цього племені належали до імперської аристократії *Єке Монгол Улус*. Так, Тутуха був одним із полководців Хубілая, а його онука була дружиною останнього монгольського правителя Китаю [Pelliot, Hambis 1951, *97–98*; *103–107*].

П. Голден зіставляє із племенем олберлю (ольберлі) арабських хроністів отперлюєве руського літописця [Golden 1979/1980, *300, п. 27*]. Фахр ад-Дін Мубаракшах та Рашид ад-Дін називали олберлю ольберліками [Тизенгаузен 1941, *35*; Кляшторный, Творогов]. О. Пріцак стверджував, що воно було домінуючим у донецькій конфедерації кипчаків [Пріцак 2008, *43*]. Р. Абдуманапов стверджував, що олберлю – це тюркське плем'я ель-борі "народ вовків", які перебували на чолі сирдар'їнських кипчаків у XII ст. [Абдуманапов].

Стосовно походження самих **ільбарі** тривають дискусії. Р. Абдуманапов приписує їм походження із правлячої еліти Тюркютів і припускає належність їх до клану Ашіде [Абдуманапов]. Б. Кумеков стверджує, що це власне кипчацьке плем'я [Кумеков 1990]. П. Голден вважає, що це плем'я мігрувало у Дашт-і Кипчак із місцевості **Жехе** (*Джехол*) у Південно-Західній Маньчжурії в першій чверті XII ст. [Голден 2003, *477*; Pelliot, Hambis 1951, *97–98, 103–108*]. О. Пріцак обстоював протомонгольське походження **ільбарі** [Пріцак 2008, *39*]. З **ільбарі** також зіставляють етнонім **бурля**. Серед ногайців згадувалося плем'я **бурлана.** Цей етнонім у формі **бурлак** досить часто згадується у складі Буджацької, Єдісанської, Єдичкульської, Кубанської орд. Також він наявний серед узбеків та каракалпаків. У кримській етноойконімії **бурлак** згаданий у формах Бурлак-Вейрат та Бурлак-Тама [Бушаков 1991, *135*].

Справді, така подія, як падіння династії **Ляо**, мала відбитися на історії ***"Великого степу"***. Після того як імперська армія була переможена військом Агуди, частина киданів мігрували на захід і заснували державу **Сі Ляо** [Барфилд 2009, *277–278*; Гумилев 2002, *120–131*]. Під час міграції на захід у 1124 р. Єлюй Даші зайняв Еміль, колишню ставку йємеків-кімаків [Пріцак 2008, *221*].

О. Пріцак вважав, що після того, як у 1133 р. киданями було захоплено Баласагун (столицю Караханідів), **Еміль** став ставкою найманів (киданських васалів) [Пріцак

2008, *221*]. Увагу Єлюя Даші привернули заможні міста ***Туркестану***. Спроба сельджуків зупинити просування киданів на захід закінчилася катастрофічною поразкою [Гумилев 2002, *134–135*]. На жаль, немає свідчень писемних джерел про успіхи монголомовних племен на заході, оскільки вся увага сучасників була прикута до протистояння держави **Сі Ляо** з мусульманськими державами Центральної Азії.

Загадкою для нас залишаються події, які відбувалися на просторах ***Дашт-і Кипчаку*** у другій чверті XII ст. Міграція киданів та найманів повинна була зумовити міграцію частини монголомовних джерел. Із китайських хронік можна дізнатися про цзубу та їхнього вождя Могуси [Пиков 1996].

До того ж ми можемо провести безліч історичних аналогій. Калмики змогли на деякий час підкорити значні простори казахських степів і примусити кочувати із собою ногайські елі [Колесник 2003, *36–71*; Трепавлов 2002, *411–415, 429–430, 448*]. Нечисленні північні хунну перебували на чолі конфедерації племен іранського походження і стали відомі європейцям як гуни.

Необхідно зауважити, що Джуздані згадував серед підкорених народів **ільбарі** окремо від **кипчаків** та **йємеків**, тобто свідомо виокремлював їх із середовища тюрків Центральної Азії [Тизенгаузен 1941, *15*]. До того ж є деякі дані стосовно початку монгольського вторгнення до ***Дашт-і Кипчаку***. Коли Чингіз-хан зажадав видачі меркітів, то хан східних кипчаків Інаси відповів такими словами: "Спасшийся от ястреба воробей спрятался в зарослях, и [у него] появилась возможность спасти свою жизнь. Разве моя забота [о Ходу] хуже [заботы] трав и деревьев о воробье" [Кычанов 2002, *78*]. Навряд чи таку турботу Інаси виявляв до зовсім стороннього племені.

У мусульманській історіографії майже не висвітлена історія правлячої династії, очоленої цим ханом. Клан ільбарі згадувався як підкорене монголами плем'я [Тизенгаузен 1941, *15, 35–36*]. Тільки у Джуздані можна отримати інформацію про ханів **ільбарі**. У *"Табакат-і Насірі"* сказано про Улуг-хана Аджама, який був делійським султаном. Його називали ханом **ільбарі** та шахом **йємеків** [Tabakat-i Nasiri 1881, *vol. 2, 961*]. Серед його предків був Абар-хан ільбарі [Tabakat-i Nasiri 1881, *vol. 2, 800*]. Останнього можна ототожнити з Цюйчу (Кунан, Кючю) [Пріцак 2008, *39*; Pelliot, Hambis 1951, *103*]. Таким чином, можна узгодити між собою дані перського та китайського джерел. Вплив ільбарі у степах був настільки значним, що ільхан Хулагу-хан у листі до французького короля Людовіка Святого згадав про перемогу Чингізидів над ними [Кляшторный, Творогов].

Тисячі ниток пов'язували ільбарі з Центральною Азією. Але як тоді сприймати свідчення слов'янских літописців про **отперлюеве** та **половцев емякове** у Східній Європі [Ипатьевская 1962, *455*; Лаврентьевская 1962, *389*; Golden 1979/1980, *300*]? Не могли ж вони найматися на службу до Юрія Долгорукого з Центральної Азії! Рашид ад-Дін та Джувейні вказували, що Бачман із племені ольбурлик кочував степами вздовж Волги [Тизенгаузен 1941, *24, 36–37*]. У 1152 р. Юрій Долгорукий скористався допомогою **отперлюеве** и **токсобичів** у протистоянні з великим князем Ізяславом [Ипатьевская 1962, *455*; Golden 1979/1980, *300*]. Можна припустити, что йємеки та ільбарі також кочували у степах Поволжя та Приуралля і звідти нападали на володіння волзьких булгар та союзників останніх.

Цікаво, що етнонім **ольберн/ільбарі** (**ölöbür**) з монгольської перекладався як "слабкий, хворий", що майже є синонімом уйгурського слова **qybcaq** "нещасливий, невдаха" [Кляшторный 2003, *310–311*; Кляшторный, Творогов]. Це міг бути один з еквівалентів киданського терміна, вжитого до певного *"татарського"* племені.

Подібні терміни використовували кидані та чжурчжені до татар [Пиков 1996]. Частина так званих цзубу могли переселитися на захід. Цікаво, що серед племен, які підтримали Єлюя Даші, не згадано кереїтів та найманів, проте згадані цзубу [Пиков 1996]. Тільки при описі посольства **канглів** до чжучженського імператора у *"Цзінь-ші"* згадані якісь **ньєн-ба-ен** [Pelliot, Hambis 1951, *116*; Маркварт].

Можна припустити, що міграція киданів зумовила зсув цілого масиву племен з Центральної Азії. Ті племена, які до переселення кочували у Халха-Монголії та Маньчжурії, опинилися неподалік від кордонів Туркестану. Загадкове монго-

ломовне плем'я могло бути знане сучасниками як ільбарі, так само як ойратське плем'я торгоутів було відоме росіянам під тюркською назвою **калмук (калмик)** [Султанов 2005, *256–258*]. Якщо наша гіпотеза є правильною, то вторгнення в ***Дашт-і Кипчак*** було лише продовженням конфлікту із представниками аристократії монгольських племен.

Відсутність згадок про монголомовні племена у ***Дашт-і Кипчаку*** можна пояснити тим, що монгольських літописців XIII–XIX ст. мало цікавив цей факт. Правителі ***улусу Джучі*** хоча і були монголами за походженням, але їхні володіння називалися ***Тогмоком*** і вважалися чужою землею [Белая история 2001, *123*]. Навіть в *"Алтан Тобі"* Лубсан Данзана нащадкам Джучі було присвячено тільки два маленькі повідомлення. Для ойратів Джучиди були тільки правителями країни кипчаків та Тогмоку [Храпачевский 2009, *321*].

Те, що Абу-л-Газі останнього домонгольського правителя ***Турану*** вважав мусульманином, не повинно нас дивувати [Верхотуров]. Ступінь християнізації найманів був значно перебільшений, а приклад монголів в улусі Джучі, улусі Чагатая, державі ільханів засвідчив, що монголи могли приймати іслам після певного періоду сусідства з мусульманською цивілізацією.

Ті ж самі кидані не надавали конфесійній приналежності великого значення. Боракхаджиб, який входив до почту останнього імператора (гурхана) Сі Ляо, пізніше перейшов на службу до хорезмійців і був призначений правителем Кермана [Пиков 1989, *108–109*]. Вже його син мав мусульманське ім'я Рукн ад-Дін [Пиков 1989, *110*]. Кидані активно адаптувалися у тюркському світі. Угусунь Чжундуань зазначав, що більшість західних киданів перейняла звичаї та одяг **хуейхе**, тобто мусульман, до яких належали караханідські тюрки [Пиков 1989, *111*]. Навіть до переселення на захід частина лексики киданів була зрозумілою тюркам. Махмуд Кашгарли (Махмуд ал-Кашгарі) відзначав, що вони тюркською мовою володіють не повністю, а також мають окрему мову та писемність [Пиков 1989, *111*]. Це зайвий раз підтверджує, що монголо-тюркські контакти на просторах Середньої Азії були активними.

Якщо тюркізувалися західні кидані, то чому це не могли зробити інші монголомовні народи?! Наймани могли адаптуватися у новому оточенні, як і їхні наступники. Наймани були правлячою меншиною серед східних кипчаків, так само як монголи та уйгури в ***Дашт-і Кипчаку*** під час правління Джучидів. Етнічна номенклатура ***Дашт-і Кипчаку*** за часів правління Джучидів мала яскраво виражений монгольський характер, але мова представників цих племен була тюркською [Кляшторный, Султанов 2004, *223*]. Тому не повинно дивувати твердження Р. Груссе про те, що кереїти, наймани та меркіти були монголізованими тюркськими племенами. Справді, титулатура правителів цих племен мала тюркський характер, і тюркський культурний спадок мав бути значним. Саме на основі уйгурського письма виникла монгольська писемність [Гроссэ, *202–205*; Христианский мир 2002, *163–167*].

Центральна Азія не відразу стала монгольською. Ще за доби існування тюркських каганатів **отуз-татари (шівей)** були присутні в Халха-Монголії. Після падіння Уйгурського каганату і під час експансії **сисейських киргизів** на її території збільшується чисельність монголомовного населення, яке починає асимілювати місцевих тюрків. Вже в XI ст. Махмуд ал-Кашгарі називав колишні володіння кектюрків та уйгурів ***"Татарським степом"*** [Кляшторный, Султанов 2004, *138–145*]. Наступна хвиля монголомовних племен, напевне, прийшла з Маньчжурії у першій чверті XII ст. [Барфилд 2009, *277–278*; Гумилев 2002а, *120–131*]. Монгольські завоювання тільки завершили процес монголізації східноєвразійських тюрків і посилили і без того значний вплив монголомовного елементу на етногенез тюрків ***Дашт-і Кипчаку***.

За свідченнями ан-Насаві, кипчацька знать помітно впливала на політику хорезмшахів [Насави 1973, *80*]. За даними Джувейні, Теркен-хатун мала навіть свій двір та столицю [Насави 1973, *326, прим. 3*]. Ймовірно, найбільш активно з хорезмійцями співпрацювали саме йємеки. Ан-Насаві вказував, що кипчаки були опорою сили хорезмшахів, коренем їхньої слави та основою численності їхніх військ [Насави 1973, *220*; Насави 1996, *глава 77*]. Представники різних племен Східного Кипчаку могли найматися до війська Ану-

штегінідів. Кінець XII – початок XIII ст. був часом хорезмійської експансії. Успіхи Текеша та Ала ад-Діна Мухаммеда в боротьбі проти Гуридів та Каракитаїв були зумовлені участю кипчаків.

Племена, які складали населення східної частини ***Дашт-і Кипчаку***, традиційно ворогували з державами, які були розташовані у Східному Туркестані. Так, племена ябаку, басмилів, чомулів, кай та ограків здійснювали набіги на володіння Караханідів. Принц Арслан-тегін Ахмад ібн Мухаммад б. Гассан (Гарун) здобув перемогу над Букою-Будрачем, вождем кочівників [Кляшторный, Савинов 2005, *139*]. Необхідно також зауважити, що мусульманські ґазі також не залишалися у боргу і по можливості здійснювали походи на землі **"невірних"**.

На жаль, досі невідомі деталі протистояння Караханідів із кипчаками, але ми можемо припустити, що вони навряд чи чимось відрізнялися від тієї боротьби, яку вели волзькі булгари та хорезмійці. Просто вона була куди гірше задокументована. Напружені відносини з кипчаками на північному кордоні киданями могли бути успадковані від Караханідів. Тепер вже кочівникам не треба було воювати проти мусульман. Вони воювали проти киданів. Навряд чи їхні відносини принципово відрізнялися від війн між казахами та джунгарами.

У Приараллі розташовувалися основні кочів'я кангли [Рубрук 1957, *118–122*]. Їх Джіованні де Плано Карпіні згадував як кангітів [Карпини 1957, *41*]. Кангли обіймали високі посади в хорезмійському султанаті. Йамін (Амін) ал-Мульк (Хан-мелік) був намісником Хорасана [Рашид ад-Дин 1952, т. I, кн. 2, *220–221*; Насави 1973, *334*]. Куттуз володів землями на північ від Аральського моря [Березин 1855, *111*; Храпачевский 2004, *522*]. Він був родичем Джелал ад-Діна Манкбурні та був пов'язаний з Ай-Чічек з племені **канглів** [Буниятов 1986, *195*]. Ай-Чічек була однією з головних хатун у хорезмійському султанаті, а її син Джелал ад-Дін претендував на престол. Кангли конкурували за вплив із йємеками Теркен-хатун [Насави 1996, *глава 18*]. К. Д'Оссон, довіряючи даним Джувейні, приписував Теркен-хатун походження від канглів, що входить у суперечність із даними ан-Насаві [d'Ohsson 1852, т. 1, *195–196*]. Секретар Джелал ад-Діна не міг не знати етнічної номенклатури хорезмійського султанату, і тому версія ан-Насаві нам видається такою, що заслуговує на довіру.

Окремо требо повідомити про східнотуркестанських канглів. Вони, як і карлуки, були підданими Караханідів і у XII ст. прагнули незалежності від Караханідів [Ахинжанов 1989, *234*]. Вони підтримали Єлюя Даші, коли той атакував Східний Туркестан та Жетису [Ахинжанов 1989, *234*]. Не виключено, що вони ж допомогли кара-киданям здобути ставку йємеків Еміль [Пріцак 2008, *221*]. Династія Сі Ляо надала їм автономний статус. Однак це не принесло користі для цієї держави. Як карлуки та кангли бунтували проти Караханідів, так і вони прагнули виокремитися зі складу Сі Ляо [Ахинжанов 1989, *233–234*]. Правителі канглів навіть відправили посольство до чжурчженського імператора [Ахинжанов 1989, *234*; Bretschneider 1910, 302; Кадырбаев 2003, *105*; Кадырбаев 1990, *22*]. Представника канглів було названо Богу, а поряд із ним згадувався ньенбаєн (найман) Салія (Салічу) [Маркварт; Pelliot, Hambis 1951, *116*]. Кидані значно послабшали з моменту своєї міграції у Східний Туркестан. Гур-хана рятувало тільки те, що у чжурчженів були інші пріорітети і справами далеких західних територій вони не цікавились.

Слід зазначити, що кангли активно взаємодіяли із сусідніми монголомовними племенами. Східнотуркестанські кангли надали притулок меркітам у 1205 р. [Сокровенное сказание монголов 2002, *94–97*]. Рашид ад-Дін згадував про канглів як про сусідів найманів [Рашид ад-Дин 1952, т. 1, кн. 1, *136–137*]. Китайський хроніст вказував, що у війську кереїтського Он-хана (Тооріла) воював Хайланьбо (Кайранбай) [Кадырбаев 2003, *99–100*; Кадырбаев 1990, *35–36*]. Кангли могли найматися на службу до кереїтських та найманських ханів. Окрім того, джерелами засвідчено їхній зв'язок із тюрками-карлуками. Разом вони вчинили заколот проти Караханідів [Ахинжанов 1989, *233–234*]. Ми можемо припустити, що кангли Жетису залежали від карлуцьких правителів Алмалика та Кайалика.

Особливо тісними були зв'язки конфедерації йємеків, очоленої татарським кланом **ільбарі**, з хорезмійцями. Кипчаки підтримували найманів і меркотів

під час війни останніх проти монголів. У домонгольську добу кипчаки активно конфліктували з Волзькою Булгарією та Саксіном і були союзниками володимиро-суздальських князів. Кангли Східного Туркестану були підданими Караханідів та Каракитаїв (Сі Ляо). Кангли Приаралля ж були тісно інтегровані в хорезмійське суспільство і складали конкуренцію ільбарі в боротьбі за домінування у Хорезмійському султанаті. Угорці **Ungaria Maior** не тотожні башкирам, а були окремим народом, який мешкав на Середній Волзі у районі Самарської Луки.

ЛІТЕРАТУРА

Абдуманапов Р.А. **Экспансия кыпчакских племен.** Веб-публікація з веб-сайту *"Центральноазиатский исторический сервер"* // Режим доступу. http://www.kyrgyz.ru/?page=89

Агаджанов С.Г. **Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии.** Ашхабад, *1969.*

Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе // **Исторический архив.** Т. III. Москва, *1940.*

Антонов И. **Башкиры и Башкортостан в письменных источниках XIII–XIV вв.** Веб-публікація з веб-порталу "История Оренбуржья". Режим доступу. http://kraeved.opck.org/biblioteka/bashkortostan/index.php

Артамонов М.И. **История хазар.** Санкт-Петербург, *2001.*

Ахинжанов С.М. Хорезм и Дешт-и Кыпчак в начале XIII в. (о месте первого сражения армии хорезмшаха с монголами) // **Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций.** Алма-Ата, *1989.*

Ахинжанов С.М. **Кыпчаки в истории средневекового Казахстана.** А.-А., *1989.*

Барфилд Т. **Опасная граница. Кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 г. н.э.).** Санкт-Петербург, *2009.*

Cayan teuke – Белая история – монгольский историко-правовой памятник XIII–XIV вв. (сост. критич. текста, пер. «Белой истории» Балданжапова П.Б.; исслед., ред. пер., сост. комм., подгот. текста «Белой истории» к публикации, пер., комм. к «Шастре хана-чакравартина» и «Шастре Орунга» Ванчиковой Ц.П.; под ред. Чимитдоржиева Ш.Б., Скрынниковой Т.М. Улан-Удэ, *2001.*

Березин И.Н. Нашествие Батыя на Россию // **ЖМНП.** Ч. LXXXVI. Отд. II. Санкт-Петербург, *1855.*

Буниятов З.М. **Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов, 1097–1231.** Москва, *1986.*

Бушаков В.А. **Тюркская этноойкономия Крыма.** Москва, *1991.*

Верхотуров Д. Южная Сибирь при Чингизидах. Веб-публікація з веб-сайту "Центральноазиатский исторический сервер". Режим доступу. http://www.kyrgyz.ru/?page=308

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. Москва, *1971.* Веб-публікація з сайту "Восточная література". Режим доступу.

http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Garnati/frametext1.htm

http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Garnati/frametext2.htm

http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Garnati/frameposl.htm

Голден П. Формирование кумано-кыпчаков и их мира // **Материалы по археологии, истории в этнографии Таврии.** Вып. X. Симферополь, 2003.

Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии // **Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6: Золотоордынское время.** Донецк, *2008.*

Гроссэ Р. Империя степей. **Веб-публікація з ресурсу "Татарская электронная библиотека". Режим доступу.** http://kitap.net.ru/archive/5.php

Гумилев Л.Н. **В поисках вымышленного царства.** Москва, *2002.*

Гусейнов Р.А. Огузы, кыпчаки и Азербайджан XI–XII вв. // **Проблемы современной тюркологии.** А.-А., *1980.*

Зимони И. Венгры в Волжско-Камском Басейне? // **Finno-Ugrica.** № 1. Казань, *2000.*

Иванич М. "Дафтар-и Чингиз-наме" как источник по истории кочевых обществ // **Источниковедение истории Улуса Джучи. От Калки до Астрахани 1223–1556.** Казань, *2001.*

Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / [Перевод и комментарии *А.П. Ковалевского.*] Под редакцией И.Ю. Крачковского. Москва – Ленинград, *1939.* Веб-публікація з веб-сайту *"Библиотека электронных ресурсов исторического факультета"*. Режим доступу. http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/fadlan.htm

Иванов В.А. **Путями степных кочевий.** Уфа, *1984.*

Иванов В.А. Военное дело кочевников Южного Урала и Приуралья // **Военное дело Древнего населении Северной Азии.** Новосибирск, *1987.*

Иванов В.А. Magna Hungaria – археологическая реальность? // **Проблемы дрсвинх угров на Южном Урале.** Уфа, *1988.*

Ипатьевская летопись // **Полное собрание русских летописей.** Т. 2. Москва, *1962.*

Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. **Этнополитическаи истории татар в VI – первой четверти XV в.** Казань, *2000.*

Исхаков Д.М. Об общности этнической истории волжско-уральских и сибирских татар (булгарский, золотоордынский и позднезолотоордынский периоды) // **Снбирские татары.** Казань, *2002.*

Джиованни де Плано Карпини. История монгалов // ***Вильгельм де Рубрук.* Путешествие в Восточные страны** / *Пер. с лат. А.И. Малеина. Ред., вступит. ст. и примеч Н.П. Шастиной.* Москва, *1957.*

Казаков Е. Об этнокультурных компонентах народов Восточной Европы в Волжской Булгарии // **Татарскаи археологии.** № 1. Казань, *1997.*

Казаков Е. **Внешния политика Булгарви.** Веб-публікація з веб-сайту "Казанский Кремль и Казань". Режим доступу. http://www.kermen.ru/node/64

Кадырбаев А.Ш. **Тюрки и иранцы в Китае и Центральиой Азии XIII–XIV вв.** А.-А., *1990.*

Кадырбаев А.Ш. О миграциях и расселении кыпчакских племён в степях Евразии до эпохи Чингис-хана // **Altaica.** VIII. Москва, *2003.*

Кляшторный С.Г. **Истории Центральной Азии и памитники руннчсского письма.** Санкт-Петербург, *2003.*

Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. **Степные империи дреиней Евразии.** Санкт-Петербург, *2005.*

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. **Государства н народы евразийских степей. Древность и средневсковье.** Санкт-Петербург, *2004.*

Кляшторный С.Г., Творогов О.В. Ольберы // **Энциклопедии "Слова о полку Игореве".** Веб-публікація з веб-сайту "*Фундаментальная электронная библиотека*" http://feb.web.ru/feb/slovenc/es/es2/es2-2221.htm

Колесник В.И. **Последиее великое кочевье: Переход Калмыков из Центральной Азии и Восточную Европу н обратно в XVII и XVIII веках.** Москва, *2003.*

Кузеев Р.Г. **Происхождение башкирского народа.** Москва, *1974.*

Кычанов Е.И. Сведения в «Юань-ши» о переселениях кыргызов в XIII в. // **Известии Академии наук Киргизской ССР.** Т. V, вып. 1. Фрунзе, *1965.* Веб-публікація з веб-сайту "Центральноазиатский исторический сервер". Режим доступу. http://www.kyrgyz.ru/?page=76

Кычанов Е.И. О некоторых обстоятельствах похода монголов на запад (по материалам "Юань-ши") // **Тюркологический сборник /2001: Золотаи Орда и ее наследие.** Москва, *2002.*

Кумеков Б.Е. Об этническом составе кыпчаков XI – нач. XIII вв. по арабским источникам // **Проблемы этногенеза и этнической истории иародов Средней Азии и Казахстаиа.** Вып. 2. Москва, *1990.*

Мажитов Н.А. Историческая Башкирия по данным письменных источников и археологии // **Проблемы древних угров на Южном Урале.** Уфа, *1988.*

Маркварт И. **О происхождении народа куманов** / Пер. А. Немировой. Веб-публікація з веб-сайту "Великая Степь и Святая Земля". Режим доступу. http://www.steppe.konvent.

ru/books/markvart1-00.shtml або http://steppe-arch.konvent.ru/books/markvart1-00.shtml

Материалы по ясторяи туркмеи и Туркменни. Т. 1.: Арабские и персидские источники VII–XV вв. / Под ред. С.Л. Волина, А.А. Ромаскевича и А.Ю. Якубовского. Москва – Ленинград, *1939.*

Лаврентьевская и Суздальская летопись по Академическому списку // **Полное собрание русскнх летописей.** Т. 1. Москва, *1962.*

Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. **Жизнеописаиие султаиа Джалал ад-Дяна Манкбурны** / Пер. с араб., пред., коммент., прим. и указатели З.М. Буниятова. Баку, *1973.*

Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. **Сират ас-султан Джалал ад-Дин Маикбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дияа Манкбурны)** / Изд. критич. текста, пер. с араб. пред., коммент., прим. и указатели З.М. Буниятова. Москва, *1996.* Веб-публікація з веб-сайту "Восточная литература". Режим доступу http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frametext1.htm, http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frametext2.htm, http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frametext3.htm,

http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frametext4.htm,

http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frametext5.htm

Пиков Г.Г. **Западные кидани.** Новосибирск, *1989.*

Пиков Г.Г. Кидани и Сибирь // **Из прошлого Сябири.** Вып. 2. Ч. 1. Новосибирск, *1996.* Веб-публікація з веб-сайту *"Центральноазиатский исторический сервер"*. Режим доступу. http://www.kyrgyz.ru/?page=275

Пріцак О. **Коли і ким було напясаио "Слово о полку Ігоревім".** Київ, *2008.*

Рашид ад-Дин. **Собрание летописей.** Т. 1. Кн. 1 / Перевод с перс. Л.А. Хетагурова. Редакция и примечания проф. А.А. Семёнова. Москва – Ленинград, *1952.*

Рашид ад-Дин. **Сборияк летописей.** Т. 1. Кн. 2 / Пер. с перс. Смирнова О.И., прим. Панкратов Б.И., Смирнова О.И. Ред. Семенов А.А. Москва – Лениград, *1952.*

Сокровенное сказание монголов /Перевод С.А. Козина. Москва, *2002.*

Тизенгаузен В.Г. **Сборник матеряалов, относящихся к исторвя Золотой Орды.** Т. II: Извлечения из персидских сочинений, собранных В.Г. Тизенгаузеном и обработ. А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. Москва – Ленинград, *1941.*

Трепавлов В.В. **История Ногайской Орды.** Москва, *2002.*

Халиков А.Х., Халиуллин И.Х. **Осноняые этапы монгольского нашествия на Волжскую Булгарию** // Волжская Булгария и монгольское нашествие. Казань, *1988.*

Храпачевский Р.П. **Военная держава Чингисхана.** Москва, *2004*

Храпачевский Р.П. **Золотая Орда в источниках.** (Материалы для истории Золотой Орды или улуса Джучи). Т. 3. Китайские и монгольские источники. Москва, *2009.*

Христяанский мир я Великая Монгольская империя. Материалы францисканской миссии 1245 года. Санкт-Петербург, *2002.*

Шушарин В.П. **Раиний этап этнической истории веягров.** Москва, *1997.*

Янгузин Рим. **Этногенез башкир. Угорская теория происхождения башкирского народа.** Веб-публікація з веб-сайту *"Тюркологические публикации"*. Режим доступу. http://turkolog.narod.ru/info/117.htm

Allsen T. Prelude to the Western Campaigns: Mongol Military Operations in the Volga-Ural Region // **Archiwum Eurasiae Medii Aevi**. Vol. III. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, *1983.*

Bretschneider E. **Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to 17th century.** Vol. 1. London, *1910.*

Dörrie H. Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionreisen des fr. Julianus O.P. ins Uralgebeit (1234/1235) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über Tataren // **Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen**. I. Philologisch-historische klasse. №6. Göttingen, *1956.*

Golden P. B. The Polovci Dikii // **Harvard Ukrainian Studies.** Vol. III–IV. (1979/1980). Cambridge Mass., *1980.*

Golden P.B. Cumanica II: The Ölberli : The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan //**Archiwum Eurasiae Medii Aevi.** Vol. VI. Wiesbaden, *1986.*

Minorsky V. **Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India.** London, *1942.*

D'Ohsson A.C. **Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-khan jusqu'a Timour bey ou Tamerlan.** T. I. Amsterdam, *1852.*

Paul Pelliot, Louis Hambis. **Historie des campagnes de Gengis Khan.** Cheng-wou ts'un-tcheng lou / Traduit et annote par Paul Pelliot et Louis Hambis. Leiden, *1951.*

Simonis de Keza. Chronica Hungarorum // **Historiae Hungaricae fontes domestici.** Pars prima. Scriptores; 2. Lipsiae, *1883.*

Spinei V. **The Great Migrations in the East and South East of Europe from Ninth to the Thirteenth century.** Cluj-Napoca, *2003.*

Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammedan Dynasties of Asia, including Hindustan, from 194 [810 A.D.] to A.H. 658 [1260 A.D.] and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam by Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-'Umar-i-'Usman. Vol. 2. London, *1881.*

Vasary I. **Cumans and Tatars.Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365.** Cambridge, *2005.*

Д.А. Прохоров

ПРАВОВІ АСПЕКТИ ІСНУВАННЯ КАРАЇМСЬКИХ ГРОМАД НА КРИМСЬКОМУ ПІВОСТРОВІ В XV–XVIII ст.

Серед публікацій, у яких висвітлюються історичне минуле караїмів та деякі правові аспекти історії існування на Кримському півострові караїмських громад, слід назвати роботи як вітчизняних, так і зарубіжних авторів. Найбільш відомими на цю тему стали праці А.І. Маркевича, О.Г. Герцена, Ю.М. Могаричова, М.Б. Кизилова, О. Галенка, Д. Шапіри [Галенко 1998, *39–62*; Герцен, Могаричев 1993; Кизилов 2001, *245–256;* Кизилов 2002, *113–122;* Кизилов 2003, *123–140;* Маркевич 1892, *124–129*; Маркевич 1910, *442–543*; Шапира 2002, *283–294*]. Змістовним джерелом для реконструкції минулого караїмських громад Криму також є записки мандрівників, що у різні часи відвідали Крим, – перш за все це твори Е. Челебі, П.І. Кьоппена, П. Сумарокова, П.С. Палласа, Ф. Дюбуа-де-Монпере, Р. Хебера та ін. [Кеппен 1837; Дюбуа де Монпере 2009; Путешествие по Крыму 1881; Сумароков 1805; Тунманн 1991; Челеби 2008; Kizilov 2003; Храпунов 2008, *654–697*; Храпунов 2009, *656–681*].

Мета цієї статті – узагальнення відомих на сьогодні свідчень про історичні умови існування на півострові караїмських громад і про їхній правовий та юридичний стан у XV–XVIII ст., і зокрема у часи Кримського ханату. Актуальність роботи пов'язана також із тим, що деякі з публікацій на вказану тему містять досить суперечливі та протилежні висновки [Зинченко-Кефели, Сигаева 2005, *139–145*; Полканов 1997; Сигаева 1998, *35–40*; Федорчук 2008, *212–227*; Меметов 2009, *172–178*].

Дискусія про історію караїмів та про час їхньої появи у Криму триває майже впродовж століття. Дуже часто вона виходить за межі наукової аргументації. Особливо полемічного характеру набула проблема появи караїмів у Криму, Литві та Польщі. В академічній літературі поширена точка зору, що вперше караїми з'являються у Східній Європі вже в післяхазарський час, і залишки тих хазар, що прийняли іудаїзм, навряд чи могли скільки-небудь серйозно на них вплинути. За іншою версією (вперше висунутою ще в XIX ст. орієнталістом В.Д. Смирновим та В.В. Григор'євим), якої і сьогодні дотримується низка караїмських лідерів, сучасні караїми є прямими нащадками хазар. Серйозним доказом у питанні про час появи караїмів у Криму можуть стати роботи А. Федорчука, який здійснив ретельне дослідження і провів каталогізацію надгробних каменів на кримських караїмських кладовищах (перш за все на кладовищі «Балта Теймез» в Іосафатовій долині під Бахчисараєм) [Федорчук 2008, *212–227*].

Ймовірно, появу караїмських громад на Кримському півострові слід віднести до середини XIII ст. Про караїмів того часу середньовічні автори повідомляють як про майстерних торговців і ремісників, отож можна зробити висновок про те, що вони потрапили до Криму разом із татарами, які здійснювали набіги на півострів у першій половині XIII ст., а згодом осіли на його території. Мандрівник рабі Петах'я (Птакія) з Регенсбурга, який побував у Північному Причорномор'ї у XII ст., повідомляв, що серед кочівників-половців він зустрів євреїв-сектантів, схожих за звичаями на караїмів-ананітів: «Справжніх євреїв немає в землі кедарів[1], а мешкають там лише мінім (єретики) <...> Напередодні суботи вони нарізують весь хліб, який їдять в суботу, їдять його потемки і сидять весь день на одному місці» [Кругосветное странствие 2004, *266*]. На думку П.В. Марголіна, у наведеному фрагменті, можливо, йдеться не про караїмів, а про євреїв, що оселилися в цій області і не мали зв'язків з Палестиною і Вавило-

нією та не знали про талмудичний іудаїзм [Кругосветное странствие 2004, *266, 267*]. На думку В.Л. Віхновича, Петах'я міг зустрітися з рештою тих хазар, що продовжували сповідувати іудаїзм [Вихнович 1996, *198*]. Ц. Анкорі, навпаки, стверджує, що цими сектантами могли бути предки сучасних караїмів, які проживали тоді серед кочівників-половців [Ankori 1959, *61–64*]. На жаль, повідомлення середньовічного маидрівника не дає однозначної відповіді на питаиня, ким же були згадані ним євреї-сектанти.

В інших джерелах перша достовірна згадка про перебування караїмів на півострові датується другою половиною XIII ст. За повідомленням візаитійського караїмського автора Арона бен Йосипа га-Рофе (близ. 1260 – близ. 1320), між громадою караїмів і євреїв-рабиністів Солхата (м. Старий Крим) у 1278 р. відбулася дискусія стосовно догматично-календарної проблеми, а саме про те, який день слід вважати за початок місяця «тішрі» – саме це дозволяє стверджувати, що караїмська громада в Солхаті існувала як мінімум із середини XIII ст. [Кизилов 2004а, *258*]. У XIV ст. в Солхаті мешкав Аврам К'иримі (тобто «з [міста] Крима»), автор теологічного трактату «Сефат а-емет» («Мова істини»), написаного на прохання його учня, караїма Ієзекії (Хизкиягу) бен Ельханана [Кизилов 2004б, *273*]. Між іншим, згадки в караїмських переказах та легендах про переселення до Криму караїмів також свідчать про те, що караїми з'явилися на півострові в XIII ст., іммігрувавши разом із татарами з Персії, Бухари та Черкесії, – можливо, це сталося після одного з набігів татар на Крим у 1239 р. [Кеппен 1837, *289–290*].

Німецький мандрівник Йоганн Шільтбергер, якій побував у Кафі на початку XV ст., повідомляв, що в місті живуть євреї двох родів – євреї-рабиністи і караїми: «Від Кафи залежать чотири міста, розташовані на березі моря, де є два роди євреїв, що мають дві синагоги в місті і чотири тисячі будинків у передмісті» (тут важливо відзначити, що кількість будинків у передмісті Кафи Й. Шільтбергер не пов'язував з іудейськими громадами в самому місті, інакше чисельність караїмів і євреїв складала б більше 20 тис. осіб, що, звичайно, не могло відповідати дійсності) [Шильтбергер 2004, *52*]. Про караїмську синагогу у Кафі відомо, що її було зведено ще в 1292 р.; голова місії домініканських ченців у Кафі Еміддіо Дортеллі д'Асколлі[2] відзначав, що в місті у євреїв (рабиністів і караїмів) є дві синагоги, «по дві – иа кожну народність» (причому синагогу євреїв-рабиністів було побудовано дещо пізніше за караїмську – у 1309 р.) [Кизилов 2004а, *258*; Кизилов 2004б, *273*; Дортелли д'Асколли 1902, *118*]. Караїмські громади виникають також у Солхаті, Кирк-йєрі (Чуфут-Кале; між 1342 і 1357 рр.), Карасубазарі, Мангупі (у другій половиии XV ст.) [Герцен 1998, *744–751*; Герцен 2000, *58–61*; Shapira 2001, *79–98*], Гьозльові (наприкінці XVII – на початку XVIII ст.), а також у деяких менш значних населених пунктах півострова [Кизилов 2001, *245*; Кизилов 2003, *124*].

Про давність перебування караїмів у Криму свідчать також епіграфічні знахідки – в 1892 р. в музей Таврійської архівної вченої комісії (ТАВК) було передано надгробну плиту з білого мармуру з написами арабською (із вказаною датою реставрації місцевої мечеті – 1309 р.) і староєврейською мовою (зробленою дещо пізніше). Плиту було знайдено у Старому Криму. Напис арабською, датований 1517 р., свідчив: «Тут поховано почесного старого Мардохея [Мордехая], сина Мардохея [Мордехая]. Помер у перший день (тижня) 17-го Тевета 5277 р. Хай буде душа його зав'язана у вузлі життя у Господа Бога його» [Маркевич 1892, *128*]. Цінність знахідки полягала в тому, що, судячи з датування напису (709 р. гіджри, або 1309 р. н.е.), вона була найстарішою епіграфічною пам'яткою з часів Кримського улусу Золотої Орди, на території якого вже проживали караїми.

Мешкаючи у Криму в безпосередній близькості з татарами, караїми незабаром перейняли їхню мову, проте зберігши при цьому староєврейську, або «Лашон а-кодеш» («Святу мову»), – нею велося богослужіння, здійснювалося ділове листування; іврит у караїмів був «мовою поезії, надгробних епітафій, наукової і теософської праці» [Кизилов 2004 а, *261*]. Окрім всього іншого, близьке сусідство з татарами неминуче вплинуло на повсякдение життя караїмів – про це може свідчити тотожність багатьох елементів у традиційно-

му одязі караїмів, фольклорі, архітектурних елементах житлових споруд та ін.

Найбільшою караїмською громадою у Криму в епоху існування Кримського ханату була громада Кирк-ора (Кирк-йєра), або Чуфут-Кале. З XIII ст. фортеця відома у джерелах під назвою Кирк-ор (Керк-єр, Кирк-йєр, Керкрі, Киркир), причому походження і трактування цього топоніма досі має дискусійний характер [Смирнов 1887, *115–123*; Бертье-Делагард 1920, *105, 106*; Герцен, Могаричев 1993, *50–53*]. У середині XIV ст. (між 1342–1357 рр.), після захоплення міста татарами, у джерелах згадуються декілька етноконфесійних груп, що мешкали на його території, – мусульманська, християнська, вірменська та іудейська громади. Внаслідок перенесення ханської адміністрації до нової столиці – Бахчисарая – протягом XVI ст., і особливо починаючи з першої половини XVII ст., Кирк-йєр втрачає своє адміністративне значення [Дюбуа де Монпере 2009, *279, 280*]. Караїми стають домінуючою групою в місті в епоху пізнього Середньовіччя – так, у 1612 р. в ярлику хана Батир-Гірея, який був виданий Ічки-бею і Джантемір-бею з роду князів Яшлавських, мовиться, зокрема, про те, що віднині це місто іменується іудейським містом – «Чуфут-Кале», – в якому мешкають іудеї та вірмени. Під терміном «іудеї» могли матися на увазі як представники єврейського населення, так і караїми, оскільки різниці між ними у Кримському ханстві не робили (крім того, більшість джерел XIII–XVIII ст. також не відрізняли караїмів від євреїв-рабиністів, що певною мірою створює для дослідника проблему термінологічного характеру). У Чуфут-Кале, так само як і на Мангупі, проживало певне число кримських іудеїв-рабиністів, що пізніше почали іменуватися кримчаками. За твердженням М.Б. Кизилова, декілька родин з типовими кримчацькими прізвищами мешкало на Чуфут-Кале наприкінці XVIII – на початку XIX ст. [Кизилов 2004б, *275, 276*; Герцен 2000, *23*].

У зв'язку з цим слід зауважити, що в різних джерелах XV–XVIII ст. зустрічаються декілька форм екзоетнонімів караїмів. *Яхуді (ягуді), яхуділер* – так іменували всіх іудеїв в офіційних документах Кримського ханату; *євреї, євреї-караїми, євреї караїмської секти, караїти, караїми* – ці терміни з'явилися вже після приєднання Криму до Росії у XVIII ст. Самоназвою є термін *караїми*. Терміни *караїми-тюрки, карайлар, кримкарайлар* у наші часи активно використовуються деякими караїмськими громадськими діячами і краєзнавцями з метою підкреслити тюркське походження кримських караїмів.

Інша назва для євреїв і караїмів у Кримському ханаті мала дещо зневажливий відтінок – «чуфут, чуфутлар» (звідси, можливо, походить і назва фортеці). Російські посланники Петро Савелов і священик Іаков Лизлов, які перебували у Криму на початку XVII ст. (в 1628 і 1634–1635 рр. відповідно), у своїх звітах вживали назву «Жидівське містечко»; цей же топонім наводив російський посол Степан Тарбєєв, посольство якого прибуло до Криму в 1629 р. [Герцен, Могаричев 1993, *95*; Савелов 1902, *73*]. Взагалі, слово «жид» у старослов'янській і староруській мовах було нормативним етнонімом для іудеїв, у тому числі для тих, що мешкали в Хазарському каганаті та в Київській Русі. Згодом термін набув негативного забарвлення. Починаючи з царювання Катерини II, слово «жид» зникає зі всіх офіційних документів Російської імперії і замінюється термінами «єврей» або «особа іудейського віросповідання». Часто цими термінами позначали як євреїв-рабиністів, так і караїмів. Можливо, саме тому самі караїми аж донині уникають використовувати першу частину вказаного вище топоніма – «чуфут». У XVII–XVIII ст. караїми називали своє головне поселення у Криму «Кале» («місто», «фортеця») або використовували його стару назву – Кирк-йєр. А.С. Фіркович, відомий караїмський збирач артефактів, пов'язаних з історією іудейських громад Криму, називав це місто Села а-Ієгудім («Скеля іудеїв»). Його послідовники іменували фортецю Села а-Караїм («Скеля караїмів»)[3] – втім, ні той, ні інший топонім не прижилися остаточно [Кизилов, Прохоров 2009, *43*]. У працях як дореволюційних, так і сучасних караїмських авторів ця фортеця іменується Чуфт-Кале, або Джуфт-Кале («Подвійна» чи «Парна» фортеця). Не заглиблюючись у походження цієї назви, відзначимо лише, що більшістю дослідників цей термін визнається псевдо-

історичним, а його вживання – прагненням уникнути єврейської конотації [Кизилов 2009, *48*]. Окрім всього іншого, також навряд чи можна визнати правильною тезу В.Д. Смирнова, яку потім використовували А. Якобсон та інші автори, котрі стверджували, що Чуфут-Кале було вірменоєврейсько-караїмським гетто Бахчисарая [Смирнов 1887, *107*; Якобсон 1964, *129*].

Про правове становище караїмів у Кримському ханаті можна судити з офіційних документів ханської адміністрації – ярликів, – що видавалися ханами представникам караїмської громади Чуфут-Кале. Так, на думку В.Д. Смирнова, «татарсько-ханський уряд не лише терпимо ставився до караїмів, а й вони перебували нібито під особливим його заступництвом, що убезпечувало їх від свавілля і насилля татарських беків, які, як відомо, не особливо були лояльні до інших, непривілейованих мешканців Кримського ханату» [Смирнов 1890, *XVII, XVIII*].

З ярлика хана Селямет-Гірея I (1608 р.) стає відомо, що начальником фортеці Чуфут-Кале і суддею (кадієм) призначали когось із мусульман [Фиркович 1890, *66*]. Проте під час поїздки Евлії Челебі (1666 р.) мусульман у фортеці вже не було. Її начальник призначався з караїмів, яких турецький мандрівник називає євреями: «У фортеці всього тисяча п'ятсот тридцять критих черепицею кам'яної кладки прекрасних упорядкованих єврейських будинків. А мусульман зовсім немає. Навіть начальник фортеці, і вартові, і дозорні, і сторожі – всі євреї» [Челеби 2008, *82*]. Однак вже в ярлику Девлет-Гірея II, датованому 1773 р., згадується про те, що новим начальником фортеці став Кутлуша-бей – старший з роду Яшлавських [Герцен, Могаричев 1993, *96*].

Про те, що багато кримських правителів лояльно ставилися до караїмського населення, красномовно свідчить ярлик, виданий ханом Селямет-Гіреєм I караїмам Чуфут-Кале у вересні 1608 р.[4]: «Беку міста [Чуфут-Кале] Ахмед-паші в Нашому засіданні Дивана у присутності іудеїв зроблений був осуд і заборона, щоб він з часом з народу іудейського не вимагав <...> ні стягувань, ні утримувань, ні виходового, ні витрат, ні так званого податку, ні робочої повинності, ні служби». У цей перелік входила і т.зв. «підводна» принука (тобто було заборонено брати у караїмів коней і підводи для потреб беїв). Таким чином, Селямет-Гірей I підтвердив пільги караїмів, які були ними отримані раніше від колишніх ханів, звільнив їх від деяких податків, мита і обов'язків, а також гарантував захист від втручання у внутрішнє життя караїмської громади [Фиркович 1890, *64–66*]. Підтвердження права караїмів Чуфут-Кале на вигін худоби в межі, встановлені попередніми ханами, було видано в 1610 р. ханом Джанібек-Гіреєм I (у зв'язку з конфліктом, що виник стосовно територій, зайнятих греками під посіви), в 1635 р. – ханом Інайєт-Гіреєм, у 1642 р. – ханом Мухаммед-Гіреєм та ін. [Смирнов 1918, *72, 73, 77–79, 83*].

Важливі відомості про права караїмів належать і до такої сфери соціально-економічних стосунків, як землеволодіння у Кримському ханстві. У кадіаскерських сакках (книгах судових рішень «худжетів») XVII ст. є дані про те, що представники караїмських громад нерідко виступали як позивачі в судових тяжбах щодо спірних землеробських ділянок, розташованих у долинах рр. Альми, Качи, Салгіру, поблизу Бахчисарая, Ак-Мечеті і т.д. Так, наприклад, у дефтеріях кадіаскера Мустафи, датованих 1608–1613 рр., повідомляється про те, що караїми Чуфут-Кале в 1612 р. звернулися до суду з позовом до мешканців с. Майрум у справі про неточне, на їхню думку, розмежування суперечливої ділянки пасовищної землі (рішення по цьому судовому розгляду було, до речі, прийнято на користь кримськотатарської громади, яка зуміла довести правочинність своїх претензій) [Лашков 1895, *86–88, 93*].

Слід зазначити, що немусульманська частина населення в ханстві («райі», до якої входили греки, вірмени, євреї та караїми) повинна була платити особливий поголовний податок («харадж», або «джезіє», «джиз'я»). За свідченням караїмського автора XVIII ст. рабі Азар'ї, євреї, караїми та християни сплачували відповідно по 88 акче на рік з кожного; для нових переселенців податок дорівнював 48 акче щорічно [События 1856, *103*]. В.Д. Смирнов вказував на те, що у XVI ст. кримський хан Сагіб-Гірей I встановив для торговців-немусульман такий податок: із кожного горщика масла – по 1 акче, з кожного бу-

динку – по 2 акче і за кожеи виданий ярлик – по 4 акче [Смирнов 1887, *414*].

Крім того, із представників немусульманського населення стягувалася і т.зв. «шлюбна подать». Право на цей вид податку свідчило: «Якщо іудеї або вірмени візьмуть зі свого середовища дівицю для шлюбу, то з таких при кожному весіллі стягувати по одному батману меду», проте з обмовкою, що «якщо не дають, то не брати» [Протокол 26 мая 1911, *28*; Фирман 1930, *29*]. У 1608 р. Селямет-Гірей I розпорядився про те, що «коли буде в іудеїв весілля, і трапеза, і збори, то <...> мусульмани <...> хай не ходять і, кажучи, що це є весільне право, ні грошей, ні їжі, ні питва не вимагають і не беруть» [Смирнов 1918, *65*].

Проте вже в ярлику хана Бегадир (Бахадир)-Гірея I, виданому ним в 1637 р. представникові беїв Яшлавських Джантемірбею, підтверджувалося, що той може продовжувати стягувати податі з населення Чуфут-Кале «грошима і прибутками з худоби, овочів, вина, нерухомої власності, з кожної душі, з кожного укладеиого шлюбу», причому за кожен такий шлюб між немусульманами Джантемір-бей отримував дарунок грошима або ж медом на суму 120 акче [Лашков 1895а, *75*; Лашков 1895б, *88*]. Крім того, Джантемір-бей як володар Кирк-йєра міг стягувати з підвладного йому населення такі податі: «Від забою кожної худобини – 60 акча, від гарби з овочами – по 1 акча, від гарби із припасами або товарами – 4 акча, від бочки з вином, що ввозиться або відвозиться (у Киркор), – 15 акча, а крім того, подушні гроші» [Лашков 1895 б, *88*]. Необхідно також сказати про те, що Чуфут-Кале входив до складу султанського домену, або Кефінського санждака (ейялету), і, згідно із встановленою ще в 1479 р. юрисдикцією, десята частина доходів «зі всіх добутків землі» сплачувалася на користь османської адміністрації [Лашков 1896, *42*]. При цьому неодноразово кримські мандрівники відзначали той факт, що мешканці підлеглих османам селищ прагнули перейти під юрисдикцію ханату, щоб уникнути сплати тягаря (насамперед це стосувалося мешканців Кафи і деяких інших населених пунктів) [Дортеллі д'Асколли 1902, *120*].

У 1777 р., коли ханом став Шагін-Гірей II, суму грошового податку, що сплачувало все населення ханства, «не виключаючи жодних народів», було підвищено, і відтепер вона полягала у виплаті по 340 акче з кожного поля, яке можна було обробити за один день (в ярлику Шагін-Гірея II окремо обговорювалося, що в кожному зібраному «гуруші» мало бути не менше 108 акче), по 2 пара[5] за кожну вівцю і по 6 пара – за одиницю рогатої худоби (цей податок платили ие лише представники немусульманського населення, а й самі кримські татари) [Лашков 1887, *20*; Лашков 189 в, *108*; Сумароков 1805, *30*]. У 1780 р. ханський відкупник Абдул Хаміт Ага та його помічники Аджі Мегмет, Мулла Омер і Мулла Ресул наділялися, відповідно до отриманого ними ярлика хана Шагін-Гірея II, особливими привілеями: *ільтізамою* (правом на відкуп строком на один рік), що дозволяла збирати *ушурішер'ї* (особливий податок, яким обкладалося немусульманське населення) з іудеїв, мешканців сіл Судацького, Мангупського і частково Кефінського каділіків, з мешканців Чуфут-Кале – з оброблюваних ними виноградиників у долинах р. Бельбек, Кача і Альма 25 тис. «гурушів у три терміни по третинах», а також з овець, «з рогатої худоби, так як і з дрібної не худобою, а грошима по 9 коп. з кожної». Крім того, їм дозволялося «стягати зі всяких посівів хліба і від різних садових плодів по урожаю, ие включаючи сюди баштанів, вуликів і льону». Власне, весь відкуп було оцінено для виплати в 14 тис. крб. Що стосується користування самими оброблюваними землями, то відкупник віддавав їх в оренду і стягував плату, як вже було сказано вище, натурою: одна частина зібраного урожаю надходила на користь хана, друга – відкупникові, і третя – орендареві. Зі скошеного орендарем сіна відкупникові також сплачувалося мито. Що стосується користування пасовищними землями у Кримському ханаті, то слід сказати, що встановлені тарифи були такими: за випас кожної вівці сплачувалася 1 коп.; з кожного коня – по 10 коп.; із чотирьох верблюдів зобов'язані були віддавати одного барана або вівцю, а за випас 30 голів рогатої худоби – одну дворічну корову або бика [Лашков 1896, *49*]. Якщо ж хто-небудь, за словами Шагін-Гірея II, наважився б порушити це розпорядження, того хан наказував покарати

«без затримки» [Лашков 1895в, *107, 108*; Лашков 1888, *41*].

У 70-х рр. XVIII ст. було введено новий «подушний» податок з іудеїв і циган, що мешкали на півострові. При Шагін-Гіреї II замість колишніх 60 коп. представники вищезгаданих верств населення повинні були виплачувати кожен: заможні – по 7 крб. 20 коп., «середові» – по 3 крб. 60 коп., і бідні – по 1 крб. 80 коп. щорік [Лашков 1887, *27, 28*]. У цілому ж євреями, караїмами і кримчаками виплачувалися до ханської скарбниці до 3 тис. крб. «хараджу» щорік (цигани виплачували до 1 тис. крб. щорічно) [Лашков 1897, *37, 40*].

Привілеї, які караїми отримували від ханів, поширювалися і на їхню адміністративну та комерційну діяльність. Так, відомості про те, що монетна справа у Кримському ханаті перебувала у відкупників-караїмів, повідомляв у своєму «Описі Криму» польський письменник і дипломат Мартін Броневський, який відвідав півострів у XVI ст. [Броневский 1867, *359, прим. 2*]. За даними, що навів у своїй монографії «Боротьба Московської держави з татарами в першій половині XVII ст.» А.А. Новосельський, еміном (керівником) монетного двору калгисултана Казі-Гірея і нуреддіна в 1644 р. був «єврей Берека» (на думку М.Б. Кизилова, це був караїм Бераха з Чуфут-Кале) [Новосельский 1948, *333*; Кизилов 2010, *77*]. Управляючими фінансами і завідувачами монетним двором при дворах ханів Крим-Гірея і Шагін-Гірея II були караїми Самуїл бен Аврам бен Йосия Челебі-Сінані (отримав призначення на цю посаду від хана Крим-Гірея 7 жовтня 1768 р.) [Фиркович 1890, *104, 105*], а його наступником став Веніамін Бен-Самуїл Ага-Нейман; еміном монетного двору Шагін-Гірея II в Кафі був Юсуф (Йосип) Ага-Нейман (у 1778 р.) [События 1856, *123*; Фиркович 1890, *104, 105*; Ельяшевич 1993, *71, 72*].

Як зазначав німецький історик Й.Е. Тунманн, кримські татари не переслідували нікого за релігію: «Християнам та іудеям вони надають багато релігійної свободи» [Тунманн 1991, *28*]. Французький консул Шарль де Пейсонель, який перебував у Криму в 1754–1758 рр., повідомляв про те, що караїмів було звільнено від виконання низки обов'язків, що накладалися, зокрема, на греків і вірмен, а саме від участі в будівельних роботах (наприклад, у зведенні фортець, будівництві мечетей, фонтанів та інших споруд) [Караулов 1883, *99*].

Проте, окрім свідчень про цілком благополучні зовні взаємини між ханською адміністрацією і караїмами Криму, в багатьох джерелах зустрічаються відомості також і про прояви нетерпимості і гноблення представників іудейських общин півострова. Так, наприклад, у відписках і чолобитних російського посла у Криму С. Тарбєєва на адресу Московського посольського приказу, що належать до 1626–1628 р., згадується про те, що кримський хан Мегмед-Гірей III (який, до речі, проводив досить жорстку внутрішню політику і не користувався популярністю серед своїх підданих) «багатих людей і жидів грабує»; російському посольству від нього «були утиски, грабунок і насильство» [Из истории... 1906, *11, 74*]. Хан Джанібек-Гірей, який змінив Мехмед-Гірея III на кримському престолі, за словами С. Тарбєєва, в 1628 р. «стягував полон у мурз, і у татар, і у жидів, давав туреьким людям» [Из истории... 1906, *3, 8, 70–72*]. У хроніці «Девар Сефасаїм» («Усне оповідання») Давида бен Елієзера Лехно (?–1735), який очолював карасубазарську громаду євреїв-рабиністів у XVIII ст., згадуються події з історії Криму періоду з 1681-го по 1731 р., і зокрема повідомляється про те, що кримський хан Аджі Селім-Гірей I у 1667 р. розпорядився зруйнувати прибудови до синагоги (що належала кримчакам) і християнської церкви в Карасубазарі, які були зведені раніше місцевими мешканцями (це суперечило одній з постанов, прийнятій праведним каліфом Омаром ібн-Хаттабом I ще в VII–VIII ст.: згідно з цією постановою до молитовних будинків «невірних» не можна було прибудовувати додаткові будівлі) [Али-заде 2007, *101, 102*; Лехно 1848, *696*; Гаркави 1881, *342, 343*; Кизилов 2010, *122*]. За донесенням резидента у Криму Никифорова, хан Крим-Гірей (що правив у 1768–1769 рр.) чинив «від греків, вірмен і жидів здирство чималих сум <...> по усяк день роботу від греків, вірмен і жидів використовував <...>, а грошей ні єдиної аспри не давав» [Дашкевич 1844, *377*].

За свідченням деяких мандрівників, кожен караїм, доїхавши до ханського палацу в Бахчисараї, повинен був спішитися і продовжувати свій шлях пішки доти, поки

палац «абсолютно зникне з його очей», – виконання цієї принизливої процедури було обов'язковим для всіх представників караїмських громад (треба відзначити, що витоки цього правила лежать у забороні вже загаданого халіфа Омара I всім немусульманам продовжувати свій шлях верхи при наближенні до правовірного). На цей звичай вказував і П.С. Паллас, який мандрував Кримом наприкінці XVIII ст., причому він помічав, що караїмам було заборонено їздити на конях і тому вони використовували для верхової їзди ослів, як і належало *Аль аз-зімма,* або *зімміям* (на території держав, створених мусульманами, все немусульманське населення повинно було жити за законами шаріату; представники інших конфесій зобов'язувалися визнати панування ісламу у всіх сферах життя суспільства і повинні були сплачувати данину – *джиз'ю*, при цьому перебуваючи під захистом мусульманських законів). Зімміїв також називали *Ал аль-дхімма* (з араб. – «людина договору») або *Ал аль-китаб* [Али-заде 2007, *101, 102*; Путешествие... 1881, *82*]. Але останнє твердження мандрівника виглядає досить суперечливо, якщо згадати дані ханських ярликів, де неодноразово повідомляється про наявність у караїмів коней. На думку А. Дубінського, караїми були зобов'язані виконувати правило спішуватися при наближенні до могил кримських ханів, розташованих поблизу палацу [Hommaire de Hell 1843–1845, *II, 407*; Дубинский 2005, *38–56*].

Слід сказати, що найбільш вигідною справою серед караїмського населення Криму вважалася торгівля. До приєднання півострова до Росії у XVIII ст. торговельна діяльність караїмів була зосереджена в основному в Бахчисараї. Однак у більшості джерел неодноразово згадується про те, що адміністрація ханського двору забороняла караїмам залишатися у столиці ханату на ніч. Тому торговці і ремісники вимушені були рано-вранці спускатися з чуфут-кальського плато, щоб встигнути продати свій товар, а у сутінках повертатися додому [Дортелли д'Асколли 1902, *119*]. Е. Челебі писав у 1666 р.: «Всі євреї-крамарі та багаті іудейські купці Бахчисарая Кримської країни живуть у цій Чуфут-Кале і у фортеці Мангуп. Кожен ранок вони сходять вниз із цієї фортеці і добираються до своїх лавок у Бахчисараї за одну годину» [Челеби 2008, *82, 83*]. Цей факт також може свідчити про те, що правовий стан членів караїмських громад у Кримському ханаті був не дуже стабільним – численні заборони та обмеження частково відокремлювали караїмів із кола суспільного та економічного життя тогочасного Криму.

Під час правління Шагін-Гірея II правовий статус караїмів у Кримському ханаті був вкрай хитким. Незважаючи на те що деякі представники караїмських громад обіймали при ханському дворі високі посади, міжусобна боротьба між претендентами на ханський престол і самим ханом, повстання і бунти, викликані непопулярною політикою Шагін-Гірея II стосовно своїх підданих, привели до дестабілізації ситуації у Криму наприкінці XVIII ст. Караїм рабі Азар'я, свідок подій, що відбувалися, повідомляв у своїй хроніці, що караїми дуже потерпали як від Шагін-Гірея II, так і від його попередника Девлет-Гірея III: «Перший напад [війська Шагін-Гірея II] було здійснено на великий Узен-баш, де перебувало близько 60 сімейств караїмів, з яких одні врятувалися в горах, а інші кинулися бігти дорогою, що веде до Чуфут-Кале, або, розгубившись від жаху, не знали, куди звернутися, і залишилися в селищі» [События... 1856, *109*]. І далі хроніст вказував на випадки кричущої жорстокості: «Грабіжники зловили декілька осіб із караїмів, поміж яких були жінки і діти, і мучили їх різними катуваннями, вимагаючи видати золото-срібло і показати ті домівки, де міститься здобич. Будівлі тих [мешканців], у яких знайшлися речі Магзінь-Хана, було спалено. Всі, хто не належав до мешканців цього села, були відведені до начальника і страчені, за те, що залишили свої житла і прийшли шукати притулку у противників Хана <...> Деякі з них загинули, не залишивши нащадків, інші залишили малолітніх сиріт, а ті, що залишилися живими, [були] відведені в полон <...> з усіх боків оточили нас смута і спустошення громадянської війни» [События... 1856, *110, 111*].

Таким чином, можна констатувати, що правове становище караїмів у час існування Кримського ханату перш за все було відображенням політики, яку проводили хани, – в періоди відносного миру на півострові караїми могли користуватися низ-

кою привілеїв, яких були позбавлені решта «райі»; окремі представники караїмських громад обіймали при дворах кримських ханів досить високі посади. Проте в особливо кризові моменти (під час повстань, бунтів або ведення воєнних дій у самому Криму та на найближчих до нього територіях) караїми відчували на собі гніт та піддавалися жорстоким гонінням. Слід також сказати про те, що в другій половині XVIII ст. у зв'язку з нестабільністю у самому ханаті стосунки між євреями, караїмами і мусульманами різко погіршилися, а з початком експансії Росії в цьому регіоні та приходом до влади останнього кримського хана Шагін-Гірея II представники іудейських громад півострова зазнали справжнього лиха.

---

[1] *Кедар* (або *Кидар*), קדר – другий (після Небаіот) син Ісмаїла (Кн. Буття, 25, 13; I Хрон., 1, 29). Вочевидь, Петах'я під біблійним ім'ям «кедари» мав на увазі половців (або куманів кипчаків), які в XI ст. кочували по причорноморських степах.

[2] У перших виданнях нотаток домініканця д'Асколлі було зроблено помилку в написанні прізвища ченця, що перекочувала потім у пізніші публікації [Дашкевич 1891, *172–181, 1–46*; Дортелли д'Асколли 1902, *89–180*]. Критичні зауваження до перших релящій було надруковано в деяких працях сучасних дослідників [Eszer 1971, *181–234*; Eszer 1972, *199–249*].

[3] Саме така назва фортеці є в написі гебрайською мовою, виконаному на мармуровій плиті і присвяченому візиту до міста імператора Олександра III, – вона нині міститься біля входу у велику кенасу Чуфут-Кале.

[4] Достовірність цього документа часто береться під сумнів, оскільки при публікації використовувався не оригінал, а копія факсиміле, що і дало підставу сумніватися в автентичності ярлика Селямет-Гірея I.

[5] *Пара* – турецька срібна монета, що була в грошовому обігу у Кримському ханстві в XVII–XVIII ст.

ЛІТЕРАТУРА

Али-заде А. **Исламский энциклопедический словарь**. Издательство: Ансар, *2007*.

Бертье-Делагард А.Л. Исследование некоторых недоуменных вопросов средневековья в Тавриде // **Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии.** Симферополь, *1920*. № 57.

Броневский М. Описание Крыма // **Записки Одесского общества истории и древностей.** Одесса, *1867*. Т. 6.

Вихнович В.Л. Евреи страны Кедар // **Кунсткамера. Этнографические тетради.** *1996*. № 10.

Гаркави А.Я. Радостный пост Эсфири в Карасубазаре в 1697 году // **Русский еврей.** *1881*, № 9.

Галенко О. Іудейські громади Кафи середини XVI ст. // **Сходознавство.** № 3–4. Київ, *1998*.

Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. **Крепость драгоценностей. Кырк-Ор. Чуфут-Кале.** Симферополь, *1993*.

Герцен А.Г. Археологические исследования караимских памятников в Крыму // **МАИЭТ**. Вып. VI. Симферополь, *1998*.

Герцен А.Г. Археологический аспект истории иудейской общины Мангупа // **Материалы Восьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Тезисы**. М., *2000*.

Дашкевич Н.П. Описание Черноморья, составленное Эмидием д'Асколи в 1634 г. // **Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца.** *1891*. Кн. 5.

Дашкевич Н.П. Донесение российского резидента при крымском хане Никифорова о низложении Крым-Гирея // **Записки Одесского общества истории и древностей.** Одесса, *1844*. Т. I.

Дортелли д'Асколли Эмиддио. Описание Черного моря и Татарии (1634 г.); пер. Н.Н. Пименова; прим. А.Л. Бертье-Делагарда // **Записки Одесского общества истории и древностей.** Одесса, *1902*. Т. XXIV. Ч. II: Материалы.

Дюбуа де Монпере Ф. **Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазам, в Грузию, Армению и в Крым.** В 6 т. Париж, 1843. Т. 5, 6. Симферополь, *2009.*

Дубинский А. Основы караимской религии // **Крымские караимы: происхождение, этнокультура, истории.** Симферополь, *2005.*

Челеби Э. **Книга путешествий. Крым и сопредельные области (Извлечении из сочинении турецкого путешественника XVII века)** / Пер. и коммент. Е.В. Бахревского. Симферополь, *2008.*

Ельяшевич Б.С. Караимский биографический словарь (от конца XVIII века до 1960 г.) // **Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры»** / Под ред. М.Н. Губогло, А.И. Кузнецова, Л.И. Миссоновой. Вып. XIV, кн. 2. Москва, *1993.*

Зинченко-Кефели Н.А., Сигаева Г.В. Правовое положение крымских караимов в Крымском ханстве и в Российской империи // **Крымские караимы. Историческаи территории, этнокультура.** Симферополь, *2005.*

Из истории сношений Москвы с Крымом при царе Михаиле Федоровиче. Посольство С.И. Тарбеева в Крым в 1626–1628 гг. С предисловием Л.М. Савелова // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 39. Симферополь, *1906.*

Караулов Г. Чуфут-Кале и евреи караимы. Примечания к поездке во внутренность Крыма академика Палласа // **Записки Одесского общества истории и древностей.** Одесса, *1883.* Т. XIII.

Кеппен П. **О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических (Крымский сборник).** СПб., *1837.*

Кизилов М.Б. Караимская община Гёзлёва (Евпатория) в XVIII–XIX вв. по свидетельству очевидцев // **Тирош: Труды по иудаике.** Вып. 5. М., *2001.*

Кизилов М.Б. К истории караимской общины Мангупа // **Вестник Еврейского университета.** *2002.* № 7 (25).

Кизилов М.Б. К истории малоизвестных караимских общин Крымского полуострова // **Тирош: Труды по иудаике.** Вып. 6. М., *2003.*

Кизилов М.Б. Караимы // **От киммерийцев до крымчаков.** Симферополь, *2004.*

Кизилов М.Б. Крымчаки // **От киммерийцев до крымчакои.** Симферополь, *2004.*

Кизилов М. Ильяш Караимович и Тимофей Хмельницкий: кровная месть, которой не было // **Karadeniz Araştırmaları.** Cilt: 6, Sayı: 22, Yaz *2009.*

Кизилов М. **Крымскаи Иудея. Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков на территории Крымского полуострова с античных времен и до наших дней** / Рукопись. *2010.*

Кругосветное странствие раби Петахии Регенсбургского / Пер. П.В. Марголина) // **Три еврейских путешественника** / Под ред. Г. Зеленина. Москва, *2004.*

Лашков Ф.Ф. О Камеральном описании Крыма // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 2. Симферополь, *1887.*

Лашков Ф.Ф. Камеральное описание Крыма // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 4. Симферополь, *1888.*

Лашков Ф.Ф. Камеральное описание Крыма // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 3. Симферополь, *1897.*

Лашков Ф.Ф. Исторический очерк крымско-татарского землевладения // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 22. Симферополь, *1895.*

Лашков Ф.Ф. Исторический очерк крымско-татарского землевладения // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 23. Симферополь, *1895.*

Лашков Ф.Ф. Сборник документов по истории крымско-татарского землевладения // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 22. Симферополь, *1895.*

Лашков Ф.Ф. Сборник документов по истории крымско-татарского землевладения // **Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 24. Симферополь, *1895.*

Лашков Ф.Ф. Исторический очерк крымско-татарского землевладения // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 24. Симферополь, *1896.*

Лехно Д. Девар Сефасаим / Пер. И. Финкель // **Записки Одесского общества истории и древностей.** Т. II. Одесса, *1848.*

Маркевич А.И. Старокрымские древности // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 17. Симферополь, *1892.*

Маркевич А.И. К вопросу о положении христиан в Крыму во время татарского владычества (историческая справка) // **Таврический церковно-общинный вестник.** № 11. *1910.*

Меметов А. О так называемых «тюркских народах» Крыма (часть 1) // **Учёные записки Таврического университета.** Сер.: «Филология. Социальные коммуникации». Т. 22 (61). № 3. Симферополь, *2009.*

Новосельский А.А. **Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в.** Москва, *1948.*

Полканов Ю.А. **Караи – крымские караимы – тюрки: история, этнография, культура**. Симферополь, *1997.*

Протокол заседания ТУАК 26 мая 1911 г. // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 47. Симферополь, *1912.*

Прохоров Д.А., Кизилов М.Б. Чуфут-Кале – «Иудейская крепость» в Крыму – как экскурсионный объект в конце XIX – начале XX вв. (К проблеме использования памятников караимской истории и культуры) // **Параллели. Русско-еврейский альманах.** № 10–11. Москва, *2009.*

Путешествие по Крыму академика Палласа в 1793 и 1794 годах // **Записки Одесского Общества Истории и Древностей**. № XII. Одесса, *1881.*

[*Савелов Л.М.*] Посылки в Крым в XVII веке. Сообщил Л.М. Савелов // **Записки Одесского Общестиа Истории и Древностей**. № XXIV. Одесса, *1902.*

Сигаева Г.В. Современная историография истории крымских караимов // **Ученые записки СГУ.** № 8 (47). Симферополь, *1998.*

Смирнов В.Д. **Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты в XVIII ст.** Санкт-Петербург, *1887.*

Смирнов В.Д. Предисловие // В кн.: [Фиркович З.А.] **Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов**. Санкт-Петербург, *1890.*

Смирнов В.Д. Татарско-ханские ярлыки из коллекции Таврической ученой архивной комиссии // **Известии Таврической Ученой Архивной Комиссии.** № 54. Симферополь, *1918.*

События, случившиеся в Крыму в царствование Шагин-Гирей-хана (Перевод с еврейской рукописи, сочиненной караимом Рабби-Азарья сыном Илии) / Пер. караим Авр. [аам] Сам.[уилович] Фиркович // **Временник императорского Общества Истории и Древностей Российских**. Кн. 24. Москва, *1856.*

Сумароков П. **Досуги Крымского судьи, или Второе путешествие в Таириду.** Санкт-Петербург, *1805.*

Тунманн И.Э. **Крымское ханство** (Примечания, предисловие и приложения Н.Л. Эрнста). Симферополь, *1991.*

Федорчук А.Б. Еврейские некрополи Крыма: история исследования и современное состояние // **Евроазиатский еврейский ежегодник – 5768 (2007/2008)** / Ред. В. Лихачев, В. Палей, А. Федорчук, С. Чарный, М. Членов. Москва, *2008.*

[*Фиркович З.А.*] **Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов**. Санкт-Петербург, *1890.*

Фирман Менгли-Гирей-хана Шах-мурзе-бею Ящлавскому // **Крым. Хрестоматии по истории края.** Ч. 1. Крымгосиздат, *1930.*

Храпунов Н.И. Крым в описаниях Реджинальда Хебера (1806 г.) // **МАИЭТ.** Вып. XIV. Симферополь, *2008.*

Храпунов Н.И. Путешествие по Крыму Стивена Греллета // **МАИЭТ.** Вып. XV. Симферополь, *2009.*

Челеби Э. **Книга путешествии. Крым и сопредельные области (Извлечении из сочинении турецкого путешественника XVII века)** / Пер. и коммент. Е.В. Бахревского. Симферополь, *2008.*

Шапира Д. «Песнь о Мангупе» 1793 года: неизвестный источник по истории караимов Крыма // **Вестник Еврейского университета**, *2002*, № 7 (25).

Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 год // **Хрестоматия по этнической и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. I. Мусульмане: крымские татары, крымские цыгане** / Ред.-сост. М.А. Араджиони, А.Г. Герцен. Симферополь, *2004*.

Якобсон А.Л. **Средневековый Крым. Очерки истории и истории материальной культуры.** Москва – Ленинград, *1964*.

Ankori Z. **Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100.** New York – Jerusalem, *1959*.

Eszer A. Neue Forschungen zur Geschichte der 2. Krim-Mission der Dommikaner (1635–65) // **Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma**, *1971*. Vol. 11.

Eszer A. Die «Beschreibung des Schwarzen Meeres und der Tartarei» des Emidio Dortelli d'Ascolli O.P. // **Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma**, *1972*. Vol. 42.

Hommaire de Hell H. **Les steppes de la mer Caspienne. Le Caucase, la Crimée et la Russie méridionale, historique et scientifique.** Paris, 1843–*1845*.

Kizilov M. **Karaites through the traveler's eyes: ethnic history, traditional culture and everyday life of the Crimean Karaites according to the description of the travelers.** New York, *2003*.

Shapira D. A Karaim Poem in Crimean-Tatar from Mangup. A New Source for Jewish Turkish History // **Turkish-Jewish Encounters / Studies on Turkish-Jewish Relations Throughout the Ages**. Haarlem, *2001*.

В.А. Рубель

ПАРТІЙНЕ БУДІВНИЦТВО У ПІВДЕННОКОРЕЙСЬКІЙ ДЕРЖАВІ *ТЕХАН МІНҐУК* ДОБИ ПЕРШИХ РЕСПУБЛІК (1948–1961 рр.)

Існування держави завжди базується на певних програмах її соціально-політичного, суспільно-господарського та етнокультурного розвитку, які виробляються у динамічному суперництві владних угруповань. У більшості сучасних країн домінуючою формою організації таких владних груп виступають партії, тобто певні союзи однодумців, з'єднаних спільністю політичних поглядів на зазначені вище сегменти організації та функціонування локалізованого у часі й просторі соціоісторичного організму. І чим більшою є варіативність зазначених поглядів, тим більше партій намагаються їх сформулювати й поширити у суспільстві. Отже, саме вивчення партійної історії дає досліднику найдостовірніший первинний матеріал стосовно об'єктивної сутності політико-ідеологічної еволюції абсолютної більшості існуючих нині держав. Тим вагоміше зазначені викладки стосуються держав, які перебувають на стадії кардинальної перебудови внутрішньої структури або взагалі лише вступають в етап формування та ранньої стадії розбудови. Саме це змушує зосередити особливу увагу на процесах партійного будівництва у постколоніальній південнокорейській державі *Техан мінґук* (大韓民國) доби перших республік, коли у ній відбувався непростий процес формування й утвердження на півострові політичних інститутів республіканського типу.

Від самого початку свого існування південнокорейська Теханська республіка (Республіка Корея) намагалася розвивати свою політичну структуру на зразок західних стандартів багатопартійності, які мали гарантувати соціуму максимально можливий в умовах «холодної війни» ідеологічний плюралізм. Однак монархічне й колоніальне минуле, що тяжіло над країною, тоталітарні реалії нещодавньої Другої світової війни, а також політичний розкол країни унаслідок повоєнного радянсько-американського суперництва (який у 1950–1953 рр. спричинив трагедію найкривавішої в історії країни Корейської війни) – усе це не сприяло розвитку гармонізованого партійного життя в Кореї, тому в реальності зазначені процеси проходили доволі складно і суперечливо.

На момент проголошення 15 серпня 1948 р. (в день третьої річниці офіційного звільнення Кореї від японського колоніального ярма) державної самостійності південнокорейської республіки *Техан мінґук* на барвистому політичному тлі з понад двохсот [История Кореи 2003, *355*] функціонуючих на той момент в Кореї партійних і громадських організацій домінували п'ять основних партій. Найнаближенішою до першого президента Республіки Корея Лі Синмана (李承晩)[1] [1948–1960] вважалася сформована ще у вересні 1945 р. Демократична партія Корейської держави (韓國民主黨: *Хангук мінджу-дан*), політичне обличчя якої уже в перші роки існування зазнало суттєвої деформації. На початку свого політичного буття *Хангук мінджу-дан* виступала за прискорену демократизацію усіх сфер суспільно-політичного життя та формування єдиної всекорейської республіканської держави, в якій посада президента мала виконувати лише церемоніально-представницькі функції, а реальна виконавча влада – належати сформованому парламентом кабінету міністрів. Для цього «демократи» пропонували якнайшвидше провести в країні вільні демократичні вибори у загальнокорейський парламент, сформувати у ньому стабільну більшість, котра своєю чергою повинна буде сформувати відповідальний перед парламентом всекорейський республіканський уряд. Але такі програмні настанови прямо суперечили політичним амбіціям Лі Синмана (1875–1965). Наслідки не забарилися: уже 30 грудня 1945 р. у

власному будинку був убитий невідомими бойовиками [Nahm 2007, *219*] перший глава «демократів» Сон Чін'у (宋鎭禹: 1889–1945). Новим лідером партії *Хангук мінджу-дан* став соратник і однодумець покійного Чан Токсу (張德秀: 1894–1947), але і його у грудні 1947 р. спіткала та сама доля (за офіційною версією, Чан Токсу був убитий «лівими радикалами» [Nahm 2007, *225*]). Після такого подвійного кровопускання Демократична партія Корейської держави скорегувала свій політичний курс у бажаному для Лі Синмана напрямі, показово запросила його до керівних органів партії і перейшла до табору відверто пропрезидентських сил.

Свою нішу на електоральному полі намагалася знайти утворена в тому ж вересні 1945 р. Громадянська партія (公民黨: *Кунмін-дан*), яку в англомовній літературі прийнято іменувати «Національною». Її лідером-фундатором став колишній в'язень колоніального режиму Ан Чехон (安在鴻: 1892–1965) [Korea 1999, *8–9*]. Своїми програмними настановами зазначена партія «модернових націоналістів» [Nahm 2007, *218*] багато в чому наслідувала свого китайського аналога – знамениту чанкайшистську партію *Ґомінь-дан* (навіть написання назв цих партій в їхньому ієрогліфічному варіанті були майже тотожними: кор. 公民黨 і кит. 國民黨). До своїх стратегічних цілей корейські «націоналісти» віднесли здобуття повної державної незалежності, виведення з півострова усіх іноземних військ, політичне возз'єднання країни, запровадження загального виборчого права при утвердженні жорсткої політичної централізації сильної президентської влади з відповідною розбудовою жорстко ранжированої бюрократичної владної вертикалі управління. Отже, хай і опосередковано, але і ця партія, по суті, схилялася в питанні організації політичного життя республіки до варіанта комфортної з позицій Лі Синмана унітарної президентської республіки. У царині економіки програма *Кунмін-дан* ставила за мету розвивати в новій незалежній Кореї могутню промисловість і високоефективний аграрний сектор на принципах святості й недоторканності приватної власності, тобто з опорою на великий капітал і господарства великих латифундистів.

Третьою за впливовістю партією Республіки Корея стала організована на базі протестантської течії корейського християнства Партія молодих друзів церкви Небесного шляху (天道教青友黨: *Чхондо-тьо чхон'у-дан*), більше відома під її скороченою назвою *Чхон'у-дан* (青友黨 – Партія молодих друзів). Однак суттєвою проблемою зазначеної партії було те, що формально вона вважалася загальнокорейською, і її лідер Кім Дальхьон (金達玄) перебував у межах прорадянської Північної Кореї, де поступово інкорпоровувався у відповідну підконтрольну комуністичній владі систему. За таких обставин лідери південного («сеульського») відгалуження *Чхон'у-дан* повсюдно виказували свою категоричну антикомуністичну спрямованість, навіть організували в січні 1948 р. у Пхеньяні масштабну антикомуністичну демонстрацію, що спричинило розкол у партії на окремі «північну» (почала іменуватися надалі Чосонською партією молодих друзів церкви Небесного шляху (朝鮮天道教青友黨: *Чосон Чхондо-тьо чхон'у-дан*)) та «південну», за якою закріпився дещо скорочений варіант назви *Нам-Чосон чхон'у-дан* (南朝鮮青友黨: Південночосонська партія молодих друзів). Звідси зрозуміло, чому партія *Нам-Чосон чхон'у-дан* повсюдно підтримувала президента Лі Синмана, намагаючись заради виживання у правовому полі *Техан мінґук* бути «святішою від Папи Римського» в питанні боротьби із проявами «деструктивних комуністичних рухів» на півдні півострова.

Дещо своєрідний статус у політичному розкладі обіймав авторитетний корейський політик Кім Ґу[2] (金九: 1876–1949) – колишній глава утвореного на хвилі Руху Першого березня 1919 року корейського уряду в екзилі, який іменувався Тимчасовим урядом Теханської (Великої Корейської) республіки (大韓民國臨時政府: *Техан мінґук Імсі джонбу*). Американська військова адміністрація, офіційно запроваджена на півдні Кореї з 14 вересня 1945 р., повноважень зазначеного уряду не визнала, але й Кім Ґу не залишився у боргу. Ще перебуваючи в еміграції, у травні 1941 р. Кім Ґу ініціював відновлення корейської націонал-патріотичної Партії незалежності Корейської держави (韓國獨立黨: *Хангук тонніп-тан*), а в листопаді того ж року

Лі Синман

Сон Чін'у

Ан Чехон

Юн Посон

Кім Ґу

Рьо Унхьон

Чан Мьон

Пан Чонхі

завершив розробку та опублікував програму державної розбудови майбутньої суверенної республіканської Кореї з чотирьох основних пунктів: формування усіх владних органів на основі загальних рівноправних виборів, запровадження обов'язкової середньої освіти, повне одержавлення землі з передачею її в користування тим селянам, які її обробляють, та перехід у державну власність усіх великих підприємств. Отож, повернувшись у листопаді 1945 р. до Кореї, Кім Ґу одразу від імені своєї Партії незалежності Корейської держави заявив, що виступає за створення загальнокорейської національної держави і вважає, що це цілком можливо на політичній платформі розробленої ним ще у листопаді 1941 р. програми. А щоб втілити її в життя, вимагав якнайшвидше вивести з півострова усі іноземні війська, чим відверто дратував американців. Щоб якось скерувати у потрібному для себе руслі державницький ентузіазм Кім Ґу, американці ввели його до створеного ними у лютому 1946 р. своєрідного південнокорейського передпарламенту *Нам-Чосон мінджу ийвон* (南朝鮮民主議院 – Демократична палата Південного Чосону), та, як показали подальші події, цього виявилося явно замало, щоб нейтралізувати такого популярного в народі націоналістичного політика. Тому його партія зусиллями «визволителів» була адміністративними методами відлучена від самої можливості масового повернення до звільненої від колонізаторів Кореї, а її кадровий потенціал майже у повному складі інкорпорувався до легітимізованої «демократичної» *Хангук мінджу-дан*. Не змінив прапори тільки сам непохитний Кім Ґу – за що і поплатився. У червні 1949 р. у власному сеульському помешканні Кім Ґу був підступно застрелений [Roehrig 2002, *140*] молодшим офіцером південнокорейської армії Ан Духі (安斗熙: 1917–1996)[3].

Решта існуючих на півдні Кореї партій праволіберального й буржуазно-націоналістичного напряму на момент проголошення державної самостійності південнокорейської республіки *Техан мінгук* мали мізерні рейтинги і суттєвої ролі в партійно-політичному розкладі країни не відігравали.

Свого потенційного виборця мали на півдні і партії «лівого» спектра, але в правилах «холодної війни», яка уже в 1946 р. накрила собою повоєнний світ, зусиллями американської військової адміністрації усі

вони були загнані у глибоке підпілля. У листопаді 1946 р. їхні уцілілі уламки злилися у спільну Південночосонську трудову партію (南朝鮮勞動黨: *Нам-Чосон нодон-дан*). Заявлена нею програма включала такі основні пункти: возз'єднання країни в рамках загальнокорейської «народно-демократичної республіки» (民主主義人民共和國: *Мінджуджуий Інмін Конхвагук*), конфіскацію всіх поміщицьких земель та їхній перерозподіл серед селян на принципах зрівнялівки, націоналізацію великої промисловості, банків і транспорту, запровадження 8-годинного робочого дня на виробництві та ліквідацію усіх форм статевої, релігійної чи майнової нерівності в політичних правах. Лідер *Нам-Чосон нодон-дан* Рьо Унхьон[4] (呂運亨: 1886–1947) сподівався, що найменування лівої партії «трудовою» (замість дражливих для американців з точки зору норм «холодної війни» дефініцій «соціалістичної» чи «комуністичної» орієнтації) дасть їй надію на легалізацію, після якої вона зможе мирно включитися в політичну боротьбу на півдні країни, уникаючи при цьому владних репресій. Але сподівання не справдилися... У липні 1947 р. лідер «південних трудовиків» Рьо Унхьон був прямо на вулиці підступно застрелений[5] [Nahm 2007, *225*], після чого в ході масових арештів за грати кинули 12 тисяч активістів партії *Нам-Чосон нодон-дан* [История Кореи 1974, *185*]. Південночосонська трудова партія була заборонена і загнана у глибоке підпілля, а на політичній арені Південної Кореї залишилися тільки лояльні до американської політики партії буржуазно-націоналістичної орієнтації.

Саме в такій політичній атмосфері 10 травня 1948 р. на півдні Кореї були проведені вибори у законодавчі Конституційні Державні Збори (憲法國會: *Чехон Кукхве*), до яких були допущені лише ті партії, які Лі Синман і його заокеанські покровителі вважали достойними мирного існування в межах обіцяної мешканцям Південної Кореї демократії.

Політична «безхребетність» дорого коштувала південнокорейським партіям, що засвідчили вибори до Конституційних Зборів, які уже під час сесії проголосили себе *Кукхве* (國會 – Національною Асамблеєю[6]). На цих виборах, у яких узяла участь воістину рекордна кількість виборців (із 7840871 зареєстрованого виборця на дільниці для голосування прийшли 7487649 осіб – тобто 95,5% тих, що володіють правом голосу), усі без винятку політичні організації, які позиціонували себе як «партії» (黨), зазнали нищівного краху своїх владних амбіцій. Абсолютну більшість голосів отримали безпартійні кандидати – з цього кола претендентів до парламенту потрапили 85 депутатів, що склало 42,5% місць у *Кукхве*. Далі із суттєвим відставанням розташувалися висуванці Громадянського товариства зі сприяння становленню незалежності «Великої Кореї» (*Техан*) (大韓獨立促成公民會: *Техан тонніп чхоксон кунмін-хве*), яке демонстративно іменувало себе «громадською організацією» і тим якісно «відгороджувалося» від власне «партійного» середовища. Від *Техан тонніп чхоксон кунмін-хве* до першого південнокорейського парламенту потрапили 55 депутатів (27,5%). 1 лише третю позицію у виборчих парламентських перегонах виборола Демократична партія Корейської держави (*Хангук мінджу-дан*), за яку віддали голоси 916322 виборці (14,5%). Це дало «демократам» можливість провести до південнокорейської Національної Асамблеї лише 29 своїх депутатів, котрі становили, таким чином, тільки 12,7% депутатського корпусу. Говорити за таких умов про істотність впливу партій на політичне життя, звичайно, не доводилося. Тим більше що інші «партії» взагалі не змогли потрапити до *Кукхве* першого скликання, оскільки решту депутатських місць поділили між собою дві молодіжні (Молодіжна спілка Великої злагоди (大同青年團: *Тедон чхонньон-дан*[7]) – 12 місць (6%) та Чосонська національна спілка молоді (朝鮮民族青年團: *Чосон мінджок чхонньон-дан*[8]) – 6 місць (3%)) і дві профспілкові (Об'єднана селянська федерація зі сприяння становленню незалежності «Великої Кореї» (*Техан*) (大韓獨立促成農民總聯盟) – 2 місця (1%) і Теханська об'єднана федерація праці (大韓労働総連盟) – 1 місце (0,5%)) організації. Ще 10 депутатів пройшли до парламенту за категорією «інші установи».

Обраний у такий спосіб слухняний парламент, розпочавши роботу 31 травня 1948 р. під головуванням американського протеже Лі Синмана, уже 20 липня обрав

того «президентом республіки», після чого 15 серпня 1948 р. (в день третьої річниці офіційного звільнення Кореї від японського колоніального ярма) Лі Синман як перший президент сепаратної південнокорейської республіки проголосив утворення на політичній карті світу нової держави *Техан мінгук* (大韓民國 – Теханська (Велика Корейська) республіка), назву якої прийнято офіційно перекладати як «Республіка Корея». В історії Південної Кореї почалася епоха її «Першої республіки» (第一共和國: *Че'іль конхвагук*), на яку припали перші 12 років буття держави *Техан мінгук* (1948–1960).

У ситуації системного «партійного» провалу на виборах у єдиної парламентської партії *Хангук мінджу-дан* залишався тільки один шлях політичного виживання – ставати під прапори всесильного президента Лі Синмана, який за підтримки американської військової адміністрації швидко перетворювався на республіканського диктатора. «Вдячний» за підтримку президент не залишив без уваги готовність демократів до «конструктивної співпраці» з «батьком корейської нації» (цей титул присвоїла Лі Синману проамериканська преса [История Кореи 1974, *181*]) і віддав представникам Демократичної партії Корейської держави посади одного із заступників голови Національної Асамблеї (ним став ветеран національно-визвольної боротьби Кім Яксу (金孝錫: 1893–1966), який за часів японського володарювання провів за ґратами шість років) та керівника парламентського Комітету з упорядкування проекту конституції (цю посаду обійняв Со Сан'іль (林宗相: 1885–1962) [История Кореи 1974, *195*]). Проте, коли мова зайшла про формування першого республіканського уряду, «демократам» категорично «вказали на їхнє місце» в політичному розкладі. Першим теханським прем'єр-міністром (і за сумісництвом міністром національної оборони) Лі Синман призначив лідера Чосонської національної спілки молоді енергійного національно свідомого японофоба, авторитетного учасника антияпонської збройної боротьби, колишнього начальника штабу націоналістичної Визвольної Армії Корейської держави (韓國光復軍: *Хангук Кванбок-гун*) Лі Помсока (李範奭: 1900–1972). Не балували «демократів» і міністерськими портфелями: з 11 членів уряду честі увійти до першого корейського республіканського уряду удостоїлися лише двоє представників *Хангук мінджу-дан*: член постійного виконкому партії Кім Дойон (金度演: 1894–1967) став міністром фінансів [Han Sŭng-ju 1974, *12*], а міністром юстиції – «демократичний» адвокат Лі Ін (李仁: 1896–1979) [История Кореи 1974, *197*]. Інші «демократичні» активісти, серед яких були навіть претенденти на посаду прем'єр-міністра [Han Sŭng-ju 1974, *12*], залишилися без урядових посад.

Відверте ігнорування політичної ролі *Хангук мінджу-дан* сильно образило «демократів», і з кінця 1948 р. вони спробували підняти свою популярність у народі показовою опозиційністю до «диктаторських зазіхань» надто проамериканськи налаштованого президента, популярність якого на фоні глибокої фінансово-економічної кризи стрімко падала. Навіть свою партію вони в лютому 1949 р. перейменували з «демократичної» на Демократичну національну партію (民主國民黨: *Мінджу кукмін-дан*) [Han Sŭng-ju 1974, *14*], вливши при цьому до лав новоутвореної партії значну частину колишніх «незалежників» із керованої Кім Ґу Партії незалежності Корейської держави (*Хангук тонніп-тан*). Новим головою партії «антилісинманівського альянсу» [Sohn Hak-Kyu 1989, *17*] став колишній «незалежник» Сін Ікхі (申翼熙: 1896–1960), який завдяки широкій депутатській підтримці обійняв посаду голови Національної Асамблеї. Відтепер, зміцнившись кадрово і кількісно, *Мінджу кукмін-дан* відчула себе достатньо потужною, щоб перейти у «жорстку опозицію» до президента. Популістська програма цієї новоопозиційної партії включала доволі красиві гасла: «забезпечення громадянських прав», «запровадження демократії на засадах загальної рівності», «створення самостійної економіки на принципах рівних можливостей» тощо. Партія довела кількість підконтрольних їй депутатів до 69 і явно замахнулася на вищу владу в державі…

У каламутній воді гризні за владу в середовищі буржуазних партій політичні можновладці *Техан мінгук* якось забули про «лівий електорат», чим одразу скористалися їхні конкуренти з відповідного політич-

ного табору. У грудні 1948 р. поборники легально дозволених у Першій республіці «лівих» ідей організувалися в Соціалістичну партію (社會黨: *Сахве-дан*), яку очолив випускник приватного японського університету Мейджі (明治大学: *Мейджі-дайґаку*) і в минулому – активний учасник визвольного руху, колишній член Тимчасового уряду Кореї в екзилі Чо Соко (Чо Сонхун) (趙素昂: 1887–1958). Програмні гасла соціалістів включали мирне возз'єднання батьківщини через злиття кращих здобутків соціально-економічних систем капіталізму й соціалізму. Щоправда, до парламенту корейські «соціалісти» тривалий час потрапити не могли, але голова зазначеної партії спромігся пройти через сито місцевих виборів і в 1950 р. очолити північносеульський столичний район Сонбук-гу (城北區), покерувавши ним до 1954 р.

Однак Лі Синман умів утихомирювати опонентів. Спочатку провели чергові «профілактичні» репресії проти *Мінджу кукмін-дан*: у червні 1949 р. були заарештовані 16 депутатів парламенту [Nahm 2007, *242*] (включаючи заступника голови парламенту Кім Яксу). Тоді ж догромили радикальних націоналістів із партії *Хангук тонніп-тан*: у червні 1949 р. у власному помешканні був застрелений лідер партії Кім Ґу, а у вересні 1949 р. над рештою активістів Партії незалежності Корейської держави провели відкритий показовий суд, на якому воістину у «сталінських традиціях» звинуватили *Хангук тонніп-тан* у державній зраді, антиурядовій змові, підготовці замаху на Лі Синмана та шпіонажі на користь прокомуністичної північнокорейської Чосонської Народно-Демократичної Республіки (朝鮮民主主義人民共和國: *Чосон Мінджуджуйі Інмін Конхваґук*). За результатами судилища партія *Хангук тонніп-тан* була заборонена і фактично припинила існування.

Тепер, істотно «покремсавши» ряди конкурентів, провели консолідацію лісинманівських прихильників у стінах парламенту. Політико-ідеологічним фундаментом зазначеного єднання Лі Синман оголосив «принцип національної єдності» (一民主義: *ільмінджуйі*), який передбачав, що усі корейці, попри їхні регіональні, партійні чи класові відмінності, мають гуртуватися навколо свого державного лідера (тобто президента Лі Синмана), який, мовляв, стоїть вище будь-яких партійних, класових чи кланових інтересів і тому є фігурою абсолютно консолідуючою – «батьком корейської нації». Процес партійного єднання лісинманівців у парламенті стався у листопаді 1948 р. [Han Sŭng-ju 1974, *14*], коли із 71 депутата Національної Асамблеї була сформована абсолютно пропрезидентська фракція новоспеченої «Теханської національної партії» (大韓國民黨: *Техан кукмін-дан*), яка, демагогічно заохочуючи голосувати за себе «лівий» електорат, пообіцяла своїм прихильникам «ліквідувати класові відмінності», «підняти рівний для всієї нації добробут у галузях політики, економіки й просвіти», а також «розширити державну самостійність і незалежність шляхом остаточного об'єднання нації».

Так якось непомітно настав час обирати новий склад парламенту. Відчуваючи хиткість ситуації, президентський табір застосував у цій виборчій кампанії повний спектр «брудних технологій»: масові провокації, адміністративний тиск, залякування опозиційних кандидатів, маніпуляції з бюлетенями тощо. Результатом стали вибори, які більше нагадували національну ганьбу, а не національне волевиявлення. Адже, на відміну від перших виборів, у яких реально взяли участь 95,5% тих, що володіють правом голосу, у травні 1950 р. на виборчі дільниці, за офіційними даними, прийшло істотно менше виборців (6737653 особи – 91,9%). При цьому, за даними незалежних експертів, кількість виборців, які реально прийшли на виборчі дільниці, не перевершувала 45% електорату [История Кореи 1974, *351*]. Та навіть не зовсім чисті методи політичної боротьби дали Лі Синману лише частковий успіх. Абсолютну більшість депутатських місць знову вибороли «безпартійні» (126 із 210). Пропрезидентська *Техан кукмін-дан*, за яку проголосували 677173 виборці, здобула тільки 24 депутатських місця. І ті ж 24 депутатських мандати отримала на зазначених виборах опозиційна *Мінджу кукмін-дан* (683910 голосів). Щоправда, ще 29 місць дали президенту наближені до нього інші, дрібніші політичні блоки й організації (14 місць – Громадянська рада (国民会), 10 місць – Теханська молодіжна спілка (大韓青年団); 3 місця – Теханська

об'єднана федерація праці (大韓労働総連盟) і ще 2 місця – Соціалістична партія (*Сахве-дан*) – спрацювала «ліва» демагогія пропрезидентської *Техан кукмін-дан*), однак і в сумі підконтрольні Лі Синману 53 депутати (із 210!) не гарантували «батьку нації» спокійне політичне майбутнє. Опозиція ж явно хилила ситуацію до перетворення *Техан мінгук* із президентської республіки на парламентську, що загрожувало Лі Синману втратою усіх владних важелів. Навіть офіційну назву новообраний південнокорейський парламент уже в 1950 р. змінив із *Кукхве* (Національна Асамблея) на *Темін ийвон* (大民議院 – Велика народна палата) [Курбанов 2002, *465*], демонструючи цим свої претензії на істотне збільшення власних повноважень.

Президент почав втрачати підтримку навіть своїх головних спонсорів – американців. Масштаб лісинманівських виборчих маніпуляцій і репресій проти опозиції викликав стурбованість у таборі його заморських покровителів, але президент-диктатор пояснив їх необхідністю розширяти «Хрестовий похід проти міжнародного комунізму» [История Кореи 1974, *345*], і Вашингтон знову списав своєму ставленику усі гріхи. Тим більше що уже 25 червня 1950 р. «холодновоєнне» протистояння на Корейському півострові переросло у «гарячу» Корейську війну 1950–1953 рр. між південнокорейською *Техан мінгук* і північнокорейською *Чосон Мінджуджуий Інмін конхваук*, і для більшості корейців боротьба за «чистоту демократії» дещо втратила актуальність. І Лі Синман сповна скористався ситуацією...

У перший рік війни становище на фронтах зовсім не сприяло партійному будівництву, але тільки-но фронт знову стабілізувався уздовж сумнозвісної 38-ї паралелі, як Лі Синман знову взявся за партійне оновлення своїх прихильників, мобілізувавши на це цілу низку наближених до влади «громадянських організацій» (Теханська громадянська рада (大韓国民会), Теханська молодіжна спілка (大韓青年団), Теханська об'єднана федерація праці (大韓労働組合総連盟), Об'єднана федерація селянських спілок (農民組合総連盟), Теханська жіноча рада (大韓婦人会)). Організаційні зусилля завершилися у листопаді 1951 р. утворенням нової пролісинманівської Партії свободи (自由黨: *Чаю-дан*) [Han Sŭng-ju 1974, *17*], яку в західній історіографії прийнято іменувати «Ліберальною». Програма партії містила демагогічні обіцянки «ліквідувати експлуатацію» на основі взаємодопомоги шляхом гармонізації відносин між робітниками, селянами і «підприємцями, які мають совість», закликала «стабілізувати й підняти життєвий рівень нації», створити в державі «систему істинно демократичного управління». Щоправда, розігруючи статус «батька усієї нації», Лі Синман і тут спробував якнайдовше формально дистанціюватися від процесів партійного будівництва, висунувши на посаду керівника своєї партії колишнього першого прем'єр-міністра *Техан мінгук* Лі Помсока. Але навіть такими хитрощами не можна було ліквідувати головну проблему: більшості у парламенті Лі Синман не мав, а отже, шансів пройти на другий термін президента при голосуванні в *Темін ийвон* у 76-річного «батька нації» лишилося малувато. І тоді президент знову вирішив діяти на випередження: користуючись «суворою необхідністю воєнної ситуації», у травні 1952 р. він одним махом запроторив до в'язниці 47 опозиційних депутатів, після чого решта депутатів слухняно погодилися змінити у липні Конституцію, вивівши вибори президента (і віце-президента) зі стін Великої народної палати на рівень всенародного прямого голосування.

Опозиціонери за цих обставин не знайшли нічого кращого, як організувати замах на президента, який уже в червні 1952 р. був розкритий, а його керівник – депутат від Демократичної національної партії Кім Сіхьон (金始顯: 1883–1966) – отримав від південнокорейської феміди смертний вирок, замінений невдовзі довічним ув'язненням.

У такій політичній атмосфері на перших в історії *Техан мінгук* загальних президентських виборах, які відбулися 5 серпня 1952 р., Лі Синману вдалося переломити настрої виборців і здобути перемогу. А коли в червні 1953 р. завершилася перемир'ям Корейська війна, Лі Синман спромігся у вересні того ж року вигнати з Партії свободи і свого найпотужнішого конкурента за місце на партійному олімпі Лі Помсока, зробивши своїм заступником абсолютно відданого собі Лі Гібуна (李起鵬: 1896–1960).

Лі Помсок за таких обставин спробував реанімувати партійний проект Теханської національної партії (大韓国民黨: *Техан кукмін-дан*), але значних успіхів ця иововідтворена партія досягти не змогла.

Зміцнивши ряди, провладна партія *Чаю-дан* з оптимізмом дивилася у майбутнє – і недарма. На третіх парламентських виборах, що пройшли в *Техан мінгук* у травні 1954 р., лісинманівці здобули, нарешті, довгоочікувану незаперечну перемогу. Щоправда, означене волевиявлення, як і попередні, страждало усіма традиційними для тогочасної Південної Кореї вадами у вигляді підтасовок, приписок та інших темних технологій (за офіційними даними, на вибори прийшли 7698390 осіб, тобто 91,1% тих, хто володіють правом голосу, що уже викликало сумніви). Та щоб заручитися підтримкою США, Лі Синман виступив ініціатором організації на Далекому Сході регіональної Антикомуністичної Ліги народів Азії (亞細亞民族反共聯盟: *Асіа мінджок пангон йонмен*) – і Вашингтон знову надав офіційному Сеулу широку підтримку[9].

Результат перевершив найоптимістичніші сподівання президента: Партія свободи здобула на цих виборах 2756081 голос виборців і змогла сформувати у Великій народній палаті фракцію у складі 114 депутатів (із 203), тобто 56,2% складу парламенту. Лише 67 депутатів пройшли до *Темін ийвон* як безпартійні кандидати. Що ж до опозиційної *Мінджу кукмін-дан* – за неї віддали голоси тільки 593499 виборців, що забезпечило опозиціонерам лише 15 депутатських мандатів (7,4%). Ще по три депутати провели до парламенту Громадянська рада *Кукмін-хе*[10] (192109 голосів) і Теханська національна партія *Техан кукмін-дан* Лі Помсока (72925 голосів).

Поразка на парламентських виборах 1954 р. стала своєрідним останнім цвяхом, вбитим владою у політичну домовину партії *Мінджу кукмін-дан*. Опозиція потребувала терміиової реорганізації, яка і сталася у 1955 р.

Спочатку у лютому 1955 р. із прицілом на «лівий» електорат сформувалася Робітничо-селянська партія (勞農黨: *Нонон-дан*), яку очолив висуванець профспілок, випускник елітного приватного токійського університету *Васеда-дайгаку*[11] (закінчив у 1928 р. політико-економічний факультет), переконаний націонал-реформіст Чон Чінхан (錢鎭漢: 1901–1972). У минулому він обирався головою Об'єднаної федерації робітничих профспілок і навіть входив до складу першого південнокорейського республіканського уряду у статусі міністра із соціальних питань. Але налагодити соціальну політику на пристойному рівні цей міністр не зумів, з уряду – вилетів і тому вирішив піти у велику політику як самостійна сила. Категорично відмежовуючись від заборонених на півдні ідейних засад «комунізму», *Нонон-дан* закликала будувати в Кореї суспільство «соціальної справедливості» по типу розвинених західних демократій, а отже, по суті, була типовою соціал-демократичною партією.

За таких обставин із політичної карти *Техан мінгук* якось тихо на певний час зникла Соціалістична партія, функціонери якої протягом 1956 р. поступово влилися у *Нонон-дан*, а її підстаркуватий лідер Чо Соко емігрував до північнокорейської Чосонської Народно-Демократичної Республіки, де в 1958 р. був компетентними чосонськими органами безпеки «викритий» як агент південнокорейських спецслужб і відповідно завершив своє життя [История Кореи 2003, *381*].

Консолідація «лівих» сприяла активізації партійних зусиль «буржуазно-демократичного» крила опозиції, формальним проявом якої у вересні 1955 р. стало утворення на уламках розгромленої *Мінджу кукмін-дан* нової Демократичної партії (民主黨: *Мінджу-дан*). Її лідером був обраний авторитетний політик – ветеран визвольного руху, соратник покійного Кім Ґу, колишній член Тимчасового уряду Республіки Корея в екзилі та колишній голова Національної Асамблеї Сін Ікхі. Своїм політичним прапором нові «демократи» обрали гасла «боротьби з диктатурою» (йшлося про деспотичний стиль управління, який і справді практикував у своїй державній роботі Лі Синман), «розвиток демократії» та вимоги перерозподілити матеріальні блага згідно «із принципами суспільної справедливості». Свою мету партія вбачала в утвердженні у *Техан мінгук* «чистої демократії», під якою малися на увазі рівність усіх громадян перед законом, наявність багатопартійної системи і вільно діючої опо-

зиції, загальне виборче право, чесні вибори і гарантії повного спектра політичних буржуазних свобод.

«Демократи» почали швидко набирати популярність, але і на цьому проблеми президента не вичерпалися. Через півроку, у 1955 р., на опозиційному полі боротьби з «лісинманівщиною» з'явилася ще одна Прогресивна партія (進步黨: *Чінбо-дан*), лідером якої став Чо Пон'ам (曺奉岩: 1894–1959) [Lee Beyong-cheon 2006, *22*].

Чо Пон'ам був людиною складної біографії і тому доволі драматичної долі. 1919 р. він став активним учасником Руху Першого березня, з 1925 р. відзначився як один з організаторів підпільної Чосонської комуністичної партії (朝鮮共産黨: *Чосон консан-дан*), потім учився у Москві в Комуністичному університеті трудящих Сходу, працював в апараті Комінтерну, але був відправлений як нелегал до колоніальної Кореї, проявив себе поганим конспіратором і одразу провалився, провівши за японськими ґратами вісім років. Після звільнення Кореї входив до складу першого уряду *Техан мінґук* у статусі міністра сільського господарства й лісництва, але в 1949 р. був виключений з уряду за спробу проведення надто радикальної земельної реформи. Надалі Чо Пон'ам регулярно проходив до парламенту як позапартійний кандидат і тепер «дозрів» до ідеї створення власної партії. Програма «прогресистів» ставила за мету досягти «процвітання національного капіталу й покращення матеріального добробуту селян, робітників і діячів культури шляхом боротьби проти усіх форм диктатури» з уточненням, що неприйнятною для них є як «диктатура комуністів», так і «диктатура капіталістів і прогнилих елементів».

Нарешті, у березні 1956 р. Лі Помсок, усвідомивши провал свого проекту з відновлення партії *Техан кукмін-дан*, взявся будувати ще одну опозиційну Лі Синману партію, яку він спочатку назвав Партією демократичного правління (民治黨: *Мінджон-дан*), а потім спільно із соратниками – ще одним вигнанцем із *Чаю-дан* Пе Инхі (高秉幹: 1899–1966) та колишнім «позапартійним» Чан Тхексаном (張澤相: 1893–1969) – перейменував на Республіканську партію (共和黨: *Конхва-дан*). У своїй програмі «республіканці» закликали вигнати із влади «проамериканських компрадорів», запровадити у країні повний спектр буржуазних свобод та створити в Кореї «самодостатню» економіку.

І тут знову вибори: тепер президентські, призначені на 15 травня 1956 р. Віддавати владу підстаркуватий (80-річний!), однак усе ще енергійний Лі Синман ніяк не хотів, а конкуренти явно наступали на п'яти. Тому й відповідь влади виявилася «адекватною»: надто популярний і тому найнебезпечніший для діючого президента Сін Ікхі 5 травня раптово помер від серцевого нападу [South Korea: a Country Study 1997, *34*], а проти Чо Пон'ама влада використала перевірений кошик заходів у вигляді терору, шантажу, підкупу виборців, залякування тощо – і досягла свого. Із 9067063 виборців, що взяли участь у голосуванні (94,4% електорату), за покійного (!) Сін Ікхі віддали голоси 1856818 виборців, Чо Пон'ам здобув прихильність 2163808 громадян, а за Лі Синмана проголосували 5046437 співвітчизників, тобто 52% електорату. Як бачимо, перемога Лі Синмана була здобута у дуже важкій боротьбі – і президент вирішив остаточно убезпечити себе від конкуренції, ініціювавши судове переслідування партії *Чінбо-дан*. Адже, як показали останні президентські вибори, наявність такої лівоцентристської партії, яка претендувала на статус «третьої сили» в політичному розкладі, могла уже на найближчих парламентських перегонах істотно похитнути домінуючі позиції лісинманівських «лібералів». На боротьбу із «прогресистами» кинули спецслужби, які відпрацювали свій хліб «на всі сто». Чо Пон'аму пригадали його комуністичне минуле, і в січні 1958 р. почався погром Прогресивної партії: її керівників звинуватили у шпіонажі на користь комуністичної Півночі і поголовно заарештували; а вже у липні суд відписав більшості функціонерів *Чінбо-дан* солідні терміни ув'язнення, Чо Пон'ама засудив до страти[9] [История Кореи 2003, *381*], а саму Прогресивну партію – примусово розпустив [Sohn Hak-Kyu 1989, *17*].

Намагався повернутися на останніх виборах у велику політику і лідер Республіканської партії Лі Помсок. Але на виборах на посаду віце-президента його чекав явний провал (316579 голосів), що стало смертним вироком для його партії. Уже во-

сени 1956 р. на тлі масового розчарування в середовищі активістів *Конхва-дан* утворилися три фракції, котрі настільки активно гризлися між собою, що у грудні 1956 р. перша в історії Південної Кореї партія «республіканців» припинила існування.

Доки влада давила *Чінбо-дан*, у країні зародилася ще одна партія, яка також претендувала на електорат «третьої сили» і на цьому будувала райдужні плани на майбутнє. Йдеться про Партію демократичного оновлення (民主改新黨: *Мінджу хьоксін-дан*), котру в жовтні 1957 р. організували колишній «трудовик» Чан Ґонсан (張郡相: 1884–?) та авторитетний у минулому функціонер Демократичної партії, керівник першого в історії *Техан мінгук* парламентського Комітету з упорядкування проекту конституції Со Сан'іль. Її лідери прагнули наслідувати політичні традиції соціал-демократів Швеції, Данії та Норвегії і закликали відповідним чином перебудовувати суспільне життя Південної Кореї. Але в такому вигляді *Мінджу хьоксін-дан* не подобалася не лише владі (яка після тріумфу 1954 р. взагалі не хотіла рахуватися ні з якою опозицією), а й легальній опозиції з *Мінджу-дан*, оскільки привносила розкол у протестний електорат і об'єктивно посилювала позиції лісинманівських лібералів. Ось чому розправа з Партією демократичного оновлення теж не забарилася. Її лідеру Чан Ґонсану пригадали, що він у 1948 р. співпрацював із «трудовиками» Рьо Унхьона і навіть особисто брав участь в Об'єднавчій нараді представників політичних партій і громадських організацій Північної і Південної Кореї, яка відбувалася у Пхеньяні під патронатом північнокорейських «трудовиків»-комуністів. Цього виявилося достатньо, щоб у листопаді 1957 р. звинуватити Чан Ґонсана у шпіонажі на користь спецслужб північнокорейської Чосонської Народно-Демократичної Республіки, а його партію – заборонити. Згодом уцілілі уламки Партії демократичного оновлення злилися з Робітничо-селянською партією Чон Чінхана.

Таким чином, напередодні призначених на травень 1958 р. чергових парламентських виборів наявні політичні сили, на їхню думку, поділили майже весь південнокорейський електорат, але власне партійне життя рідко буває безконфліктним. Внутрішні чвари, конфлікти, фракційні суперечки сварили політиків, невдоволені виходили з існуючих партій, намагалися сформувати свої – і це спричиняло появу все нових і нових «міні-партій». Щоправда, на тлі проурядової Партії свободи (яку Лі Синман очолив тепер офіційно [Sohn Hak-Kyu 1989, *16*]), правоопозиційної центристської Демократичної партії, правоцентристської Республіканської партії Лі Помсока, «прогресивних» лівоцентристів Чо Пон'ама та правих соціалістів Робітничо-селянської партії Чон Чінхана і Партії демократичного оновлення Чан Ґонсана знайти свою електоральну нішу було справою майже безперспективною, тому історія більшості таких «міні-партій» виявлялася дуже нетривалою. Однак після силового знищення партій *Чінбо-дан* і *Мінджу хьоксін-дан* та фактичного самознищення *Конхва-дан* така ніша знову оголилася, і на її захоплення одразу знайшлися партійні бажаючі. Йдеться про Партію єдності (統一黨: *Тхон'іль-дан*), на чолі якої став Кім Джун'йон (金俊淵: 1895–1971). Зазначену партію в листопаді 1957 р. утворила група вигнаних із *Мінджу-дан* політиків, яких преса охрестила «мандрівними» [История 1974, *365*], оскільки більшість із них уже неодноразово міняли партійні знамена і славилися крайньою «незлагідністю» характерів. Своїм виборцем *Тхон'іль-дан* намагалася зробити прихильників «мирного єднання нації» на тлі доволі розмитих політичних гасел і щедрих лівоцентристських обіцянок соціально-економічного характеру.

Саме в такій партійній конфігурації Перша республіка підійшла до своїх чергових парламентських виборів травня 1958 р.

По суті, четверті вибори до південнокорейського парламенту мало чим різнилися від попередніх: ті ж самі масові фальсифікації, владний тиск, залякування виборців, використання адмінресурсу (особливо в армії, поліції та в інших установах державної служби). Не дивно, що сталою складовою парламентської демократії в *Техан мінгук* виявилася лише тенденція до зменшення кількості виборців, які скористалися своїм правом голосу. Навіть з урахуванням звичних приписок, за офіційними даними, у травні 1958 р. з 8923905 зареєстрованих виборців на дільниці для голосування прийшли 8573292 особи (87,8% електорату).

Зате результати щиро потішили президента і його кишенькову Партію свободи: за неї проголосували 3607092 виборці, що дало можливість *Чаю-дан* отримати у Великій народній палаті 126 місць із 233 (54,1% депутатського корпусу). За опозиційну *Мінджу-дан* віддали голоси 2914049 виборців, забезпечивши «демократам» тільки 79 парламентських мандатів (33,9%). Ще 27 місць у парламенті (11,6%) вибороли позапартійні, і лише один парламентарій пройшов від партії *Тхон'іль-дан* (цього успіху досяг її лідер Кім Джун'йон).

Приголомшливі результати виборів 1958 року свідчили про цілковитий крах парламентських амбіцій усіх партій «другого ешелону», тому більшість із них цілком прогнозовано припинили існування, а їхні функціонери дружно влилися у *Мінджу-дан*. І лише в середовищі найзавзятіших поборників ідеї «третьої сили» розпочалися процеси злиття партій-аутсайдерів у різні блоки та об'єднання. Фіналом процесу стало в 1958 році листопадове злиття партій *Мінджу хьоксін-дан* і *Нонон-дан* у спільну Націоналістичну партію демократичного соціалізму (民族主義民主社會黨: *Мінджокчуий мінджу сахве-дан*), програмні цілі якої цілком прогнозовано зберігали усі заявлені в минулому політичні доктрини правих соціалістів. Щоправда, не маючи парламентської трибуни для викладення своїх ідей, південнокорейські «соціалістичні націонал-демократи» зберігали мінімальний вплив на громадськість і не могли істотно впливати на політичну палітру *Техан мінгук*. Але гіршим було інше: утримавши більшість у *Темін ийвон*, лісинманівський режим остаточно втратив відчуття реальності і перестав маскувати свої недемократичні методи боротьби за владу. Посилаючись на реалії «боротьби з комуністичною загрозою», влада зробила нормою політичного буття Південної Кореї терор і замовні убивства, а у грудні 1958 р., щоб протягти через Верховну народну палату бажаний закон про заборону усіх вуличних демонстрацій, президент наказав поліції штурмом узяти парламент, викинути звідти усіх опозиційних депутатів від *Мінджу-дан* і *Тхон'іль-дан* разом з усіма «позапартійними», після чого зазначений «Закон про державну безпеку» був прийнятий одноголосно! [История Кореи 1974, *368*]. Перша республіка президента-диктатора Лі Синмана явно втрачала останні крихти ліберальної «чистої демократії», яку обстоювала *Мінджу-дан*. Агонією режиму стали призначені на червень 1960 р. президентські вибори.

Уже на стадії виборчої кампанії влада продемонструвала характер: президентські перегони призначили на два місяці раніше від запланованого – тобто на березень, позбавивши тим самим опозиційних кандидатів можливості проводити повнокровну тривалу агітаційну кампанію. Потім у лютому 1960 р. кандидат на крісло президента від *Мінджу-дан* Чхо Пьон'ок[10] (趙炳玉: 1894–1960) раптово помер [Roehrig 2002, *140*] у військовому шпиталі імені Волтера Ріда у Вашингтоні (й американські лікарі так і не змогли виявити причину такої раптової смерті). А під час самих виборів представникам опозиції відмовили у реєстрації у статусі спостерігачів і не пустили на виборчі дільниці, після чого маніпуляції з виборчими урнами, «каруселі» на виборчих дільницях і нечесний підрахунок голосів вийшли за всі межі пристойності. Результат виборів був відповідним: 85-річний Лі Синман став президентом із рейтингом у 97% голосів (за нього, за офіційними даними, віддали голоси 9633376 виборців із 10862272), і навіть на посаду віце-президента пройшов близький соратник і однодумець Лі Синмана голова партії *Чаю-дан* Лі Гібун. Влада явно «зарвалася», і масові народні бунти квітня 1960 р. поставили хрест на режимі Першої республіки. Після заворушень, які охопили усі найбільші міста країни, після сутичок із поліцією, в яких загинули 142 [South Korea: a Country Study 1997, *34*] і були поранені 6259 осіб [История Кореи 1974, *369*], армія відмовилася виконувати злочинні накази Лі Синмана, а нарекрутований із його вчорашніх прихильників парламент дружно проголосував за відставку президента та оголосив березневі вибори недійсними. 85-річний Лі Синман за перевіреним маршрутом втік до США (доживати вік на Гаваях [South Korea: a Country Study 1997, *37*]), після чого голова перехідного уряду (він же міністр закордонних справ) Хо Чон (許政: 1896–1988) [Nahm 2007, *287*] провів у червні 1960 р. через *Темін ийвон* поправки до Конституції, за якими парламент ставав

двопалатним, а в країні запроваджувалася парламентська республіка з підзвітним перед парламентом урядом, який мала формувати партія-переможець на парламентських виборах. Знову до парламенту повертали і вибори президента, який ставав відтоді церемоніальною державною фігурою.

У *Техан мінгук* настав «золотий вік» партійної демократії, в умовах якого спектр дозволених до легальності партій знову істотно розширився, досягнувши майже сорока позицій [История Кореи 1974, *395*]. У першу чергу це стосувалося партій «лівого» спектра, яким репресії минулого режиму просто не давали шансів увійти в політику. Тепер ситуація змінилася, і на електоральному полі знову проявилися партії соціал-демократичної спрямованості, які пропонували зберегти «позитивні аспекти сучасного капіталізму», але привнести в соціум кращі здобутки «реального соціалізму» (елементи планового регулювання економіки, ліквідацію безробіття, державні гарантії соціального захисту тощо). Методом побудови такого «райського буття» у *Техан мінгук* «ліві» пропонували боротьбу з монополіями та вільну конкуренцію в усіх сферах життя. У зовнішній політиці зазначені сили виступали за встановлення офіційних міждержавних відносин із північнокорейською ЧНДР та мирне об'єднання країни через розширення міжкорейського співробітництва в усіх галузях діяльності. Уже в червні 1960 р. з цими програмними установками на електоральне поле Південної Кореї знову вийшли соціалісти, відбудувавши свою партію під оновленою назвою – Соціалістична партія Корейської держави (韓國社會黨: *Хангук сахве-дан*). Її керівником став відомий своїми організаційними здібностями енергійний Чон Чінхан. У червні до *Хангук сахве-дан* додалася Соціалістична народна партія (社會人民黨: *Сахве мінджун-дан*), в листопаді – Соціалістична масова партія (社會大衆黨: *Сахве теджун-дан*), а у січні наступного 1961 р. когорту соціалістичних партій поповнила ще одна – Партія соціалістичного єднання (社會統一黨: *Сахве тхон'іль-дан*) [Курбанов 2002, *477*].

Партійний табір центристів після тривалої заборони (що тривала з вересня 1949 р.) поповнила відновлена Партія незалежності Корейської держави (韓國獨立黨: *Хангук тонніп-тан*).

Саме в такій атмосфері розквіту буржуазних свобод у липні 1960 р. у *Техан мінгук* відбулися п'яті вибори до південнокорейського парламенту, який вперше формувався на двопалатній основі і з цього приводу знову змінив офіційну назву з *Темін ийвон* (Верховна народна палата) на *Кукхве* (Національна Асамблея або Державні Збори). На цих виборах, у яких взяли участь трохи більше 84% із 11593432 тих, хто володіють правом голосу, народ *Техан мінгук* вперше у режимі воістину вільного волевиявлення обрав 233 депутатів у нижню і 58 – у верхню палату *Кукхве*, розподіливши голоси так, як і передбачували соціологи. Найбільше депутатських мандатів здобула *Мінджу-дан* – партія-переможець Квітневої революції 1960 року: 175 місць у нижній і 31 місце у верхній палаті [South Korea: a Country Study 1997, *37*]. Лише два місця у нижній палаті отримала партія минулої влади *Чаю-дан*. Щоправда, Партія свободи виборола 4 мандати у верхній палаті, де істотно обійшла Соціалістичну масову партію (1 мандат). Зате в нижній палаті *Сахве теджун-дан* здобула чотири мандати, до коаліційного союзу з якими явно тяжів одинокий депутат від *Хангук сахве-дан*. Природним союзником «демократів» виглядав один депутат, обраний від Партії єдності. Ще 50 місць у нижній і 20 у верхній палаті отримали позапартійні і позафракційні висуванці.

У серпні 1960 р. новообрана *Кукхве* відкрила роботу з виборів церемоніальної фігури президента (ним став висуванець «демократів» Юн Посон[11] (尹潽善: 1897–1990), обраний 208 голосами депутатів – 82,2%), після чого затвердила новий склад уряду *Техан мінгук* на чолі із прем'єром-«демократом» Чан Мьоном[12] (張勉: 1899–1966) [Han Sŭng-ju 1974, *2*], до якого відтоді перейшла реальна верховна влада в країні. В історії *Техан мінгук* почалася епоха Другої республіки (第二共和國: *Че'і конхвагук*), проголошеної в парламенті 1 жовтня 1960 р.

Громадськість Південної Кореї покладала на нову «демократичну» владу великі сподівання, але «дива» не сталося: соціально-економічні проблеми по-старому грузли у нескінченних дебатах, кількість

офіційно зареєстрованих безробітних сягнула 37,2% працеспроможного населення [Kim Sunghoon 2005, *4*], «демократичні» володарі не гірше від попередників опускалися в тенета корупції, виборчих маніпуляцій і хабарництва, демонстрації невдоволених знову розганяла поліція, а політики, відчувши хиткість нового режиму, розпочали нову хвилю боротьби за «протестний електорат», що спричинило чергові партійні пертурбації. Спочатку після провальних для Націоналістичної партії демократичного соціалізму липневих виборів 1960 року, на яких зазначена партія не змогла провести до *Кукхве* жодного кандидата, знову реанімувалася Партія демократичного оновлення (*Мінджу хьоксін-дан*), фракція якої з галасом вийшла зі складу *Мінджокчугий мінджу сахве-дан*. Відповідно партійну суверенність поновила покинута «демократами-оновленцями» Робітничо-селянська партія (*Нонон-дан*). Однак найбільшого галасу наробив розкол у правлячій *Мінджу-дан*, із якої у листопаді 1960 р. вийшла очолена колишнім міністром фінансів першого республіканського уряду Кім Дойоном група «ветеранів». На терміново скликаному з'їзді вони оголосили про створення ще одної «опозиційної до *Мінджу-дан*» Нової народної партії (新民黨: *Сінмін-дан*) [South Korea: a Country Study 1997, *37*], в межах якої на початок 1961 р. згуртувалися 62 депутати нижньої та 17 депутати верхньої палат *Кукхве*, котрі покинули правлячу Демократичну партію. Відтоді президент країни Юн Посон представляв у владі Нову народну партію, а прем'єр-міністр Чан Мьон – Демократичну, що також не сприяло порядку у країні.

Друга республіка явно поринала у тотальну кризу, а її лідери не знайшли нічого кращого, як знову звернутися до зовнішньої підтримки з боку США, уклавши в лютому 1961 р. нову масштабну Корейсько-американську економічну й технічну угоду. Її умови надавали послу США в Кореї настільки широкі можливості для втручання у діяльність теханського уряду, що патріоти слушно почали порівнювати зазначену угоду із сумнозвісним японо-корейським Договором Ильса (*Ильса чояк* – 乙巳條約) від 17 листопада 1905 р., яким Японія встановила протекторат над Кореєю і почала в такий спосіб процес її поступової колонізації. Не дивно, що проти підписаного «демократичним» урядом документа висловилися усі інші партії країни [История Кореи 1974, *381*]. Нарешті, останньою фундаментальною помилкою керівництва Другої республіки стало рішення про скорочення армії, з якої уряд запланував одним махом звільнити 2213 офіцерів [История Кореи 1974, *382*]. Відповіддю став військовий переворот, який генерали південнокорейської армії блискавично здійснили в ніч з 15-го на 16 травня 1961 р. Прогнилу Другу республіку ніхто не захотів захищати, її президент (Юн Посон) і прем'єр (Чан Мьон) мирно віддали владу мілітарній Верховній раді державної перебудови (國家再建最高會議: *Кукка чегон чхвего хвеий*) [Nahm 2007, *289*] на чолі з генералом Пак Чонхі[13] (朴正熙: 1917–1979). Парламент, уряд та усі політичні партії у країні були заборонені, а 4374 колишнім політикам «першого ешелону» «військові революціонери» заборонили займатися будь-якою політичною діяльністю.

Техан мінгук увійшла у тривалу епоху диктаторського правління військових…

Підсумовуючи стислий аналіз партійного життя Республіки Корея в часи Першої та Другої республік, варто зазначити, що бурхливе партійне будівництво стало в ці роки неодмінною складовою політичного визрівання корейського суспільства у незвичних для нього республіканських умовах. На першому етапі, який обмежується 1948–1954 роками, процеси активного партійного будівництва спричинили, з одного боку, появу великої кількості різних за політичними орієнтирами партій, які формально охопили майже весь спектр південнокорейського електорату. Проте авторитет партій у суспільстві був невеликим, що чудово засвідчували результати виборчих перегонів. У перших двох складах південнокорейського парламенту депутати, обрані від партійних структур, становили стабільну меншість, а отже, не могли істотно впливати на державну політику, що чудово розуміли виборці і тому відповідно голосували. Так, до першого складу *Кукхве* (1948–1950) змогла провести своїх висуванців лише одна Демократична партія Корейської держави (*Хангук мінджу-дан*), здобувши 12,7% голосів у парламенті. У 1950 р. до *Темін ийвон* пройшли депутати уже від трьох партій (Демократична націо-

нальна партія (*Мінджу кукмін-дан*), Теханська національна партія (*Техан кукмін-дан*) і Соціалістична партія (*Сахве-дан*)), але усі вони разом складали тільки 24,1% депутатів, що також робило партійний вплив на державне життя несуттєвим.

Другий етап партійної історії *Техан мінґук* доби перших республік припадає на 1954–1960 рр., коли політичні партії Південної Кореї захопили домінуючі позиції у парламенті (65,1% депутатського корпусу). Проте із трьох партій (Партія свободи (*Чаю-дан*); Демократична національна партія (*Мінджу кукмін-дан*) і Теханська національна партія (*Техан кукмін-дан*)), які провели на виборах 1954 р. своїх депутатів до Верховної народної палати, домінуючі позиції у *Темін ийвон* зайняла пропрезидентська *Чаю-дан* (56,2% депутатів), що залишило основні важелі управління країною в руках президентської владної вертикалі при збереженні політичної другорядності і самого парламенту, і представлених у ньому партій.

Третій етап партійного будівництва у Південній Кореї припадає на роки Другої республіки і датується 1960–1961 рр. В умовах, коли внаслідок Квітневої революції 1960 р. диктаторський режим президента Лі Синмана був повалений, *Техан мінґук* була реорганізована у парламентську республіку. Відтоді саме парламент, а точніше, домінуючі в ньому партії визначали політику держави, що спричинило настільки бурхливе кількісне та політико-спектральне зростання партій, що зазначений період південнокорейської історії можна по праву назвати «золотим віком партійної демократії». Саме тоді остаточно структурувалися електоральні пріоритети більшості південнокорейських партій, у межах яких абсолютна заборона була збережена лише стосовно ліворадикальних організацій прокомуністичної орієнтації. Решту виборців партійно охоплювали права Партія свободи (*Чаю-дан*), правоцентристська Нова народна партія (*Сінмін-дан*), центристська Демократична партія (*Мінджу-дан*), націонал-патріотична Партія незалежності Корейської держави (*Хан-ґук тонніп-тан*), лівоцентристська Партія єдності (*Тхон'іль-дан*), а також ціла група зорієнтованих на «лівий» електорат правосоціалістичних партій (Партія демократичного оновлення (*Мінджу хьоксін-дан*), Робітничо-селянська партія (*Нонон-дан*), Соціалістична партія Корейської держави (*Хан-ґук сахве-дан*), Соціалістична народна партія (*Сахве мінджун-дан*), Соціалістична масова партія (*Сахве теджун-дан*) та Партія соціалістичного єднання (*Сахве тхон'іль-дан*)). Проте епоха «чистої партійної демократії» спричинила посилення політичної нестабільності, що істотно ускладнило соціально-економічну ситуацію у країні. Виходом із соціально-політичної анархії Другої республіки став травневий військовий переворот 1961 р., за результатами якого усі політичні партії в Південній Кореї були тимчасово розпущені. Перманентна соціально-економічна, ідеологічна і політична криза, в яку завели *Техан мінґук* республіканські політики «першої хвилі», посіяла в нації масове розчарування у цінностях «чистої демократії», і суттєву частку провини за це несуть на собі саме партійні лідери тогочасної Південної Кореї. Ось чому показове обмеження політико-партійної діяльності, яке на перших порах свого управління запровадили в *Техан мінґук* військові, зустріло схвальну реакцію в суспільстві.

---

[1] Відомий також під літературним псевдонімом *Унам* (雩南).

[2] Відомий також під іменами Кім Чхангам (金昌巖), Кім Чхансу (金昌洙) або під літературним псевдонімом *Пекбом* (白凡).

[3] Навіщо Ан Духі застрелив популярного опозиційного політика, суд з'ясувати не спромігся, тому, не довго вагаючись, просто засадив убивцю-офіцера за грати. Але мало хто сумнівався в тому, що за цим убивством стояв Лі Синман і його покровителі-американці. Адже Кім Ґу до останніх днів життя постійно вимагав виводу з півострова усіх іноземних (тобто американських) військ. Та й персональна доля Ан Духі є дуже симптоматичною: уже під час Корейської війни 1950–1953 рр. його не лише звільнили з-під варти, а й повернули на службу до Збройних сил Республіки Корея, де убивця Кім Ґу зробив у подальшому непогану військову кар'єру, дослужившись до рангу полковника [История Кореи 1974, *462*]. Щоправда, 1996 р. його теж застрелили невідомі, яких

так і не виявило слідство. Ходили чутки, що це було помстою нащадків Кім Ґу, проте юридична причетність зазначеної родини Кімів до цього злочину не доведена...

[4] Відомий також під літературним псевдонімом *Мон'ян* (夢陽).

[5] Рьо Уихьона застрелив 19-річний (1929 року нар.) «націоналістично налаштований» емігрант із півночі Хан Чхігин (韓智根 або 李弼炯).

[6] Можливий інший варіант перекладу – Державні Збори.

[7] Її очолював колишній керівник націоналістичної антияпонської Армії визволення Лі Чхончхон (池青天: 1888–1957).

[8] Її керівником був родовитий аристократ Лі Помсок (李範奭: 1900–1972), добре відомий своєю категоричною «антияпонськістю».

[9] Лі Синман виконав свою обіцянку і таки провів у червні 1954 р. в південнокорейському місті Чінхе установчий з'їзд зазначеної регіональної організації, до якої, окрім Південної Кореї, увійшли Китайська Республіка (Тайвань), Держава В'єтнам (Південний В'єтнам), Республіка Філіппіни і Королівство Таїланд [История Кореи 1974, *357*].

[10] 國民会.

[11] 早稲田大学.

[12] За вироком суду Чо Пон'ам був страчений у 1959 р. [Nahm 2007, *284*].

[13] Відомий також під літературним псевдонімом *Юсок* (維石).

[14] Відомий також під літературним псевдонімом *Хеві* (海葦).

[15] Чан Мьон був завжди законослухняним громадянином, тому в такий буремний час усіх влаштовував. Будучи переконаним католиком, у юні роки він під англомовним ім'ям Джон Мюнчан успішно закінчив римо-католицький Манхеттен-коледж вільних мистецтв у Нью-Йорку, при японцях сумлінно служив у місцевому колоніальному апараті, змінивши англомовне ім'я на японське Тамаока Цутому (玉岡勉), а в роки президентства Лі Синмана встиг побувати послом Кореї у США, прем'єр-міністром і навіть віце-президентом.

[16] Літературний псевдонім – *Чунсу* (中樹).

ЛІТЕРАТУРА

История Корси (Новое прочтеняс) / Под ред. *А.В. Токунова*. Москва, *2003*.

История Кореи (с древнейших времен до наших дней): В 2 т. Т. II / Ред. *В.Д. Тихомиров* (480 с.). Москва, *1974*.

Курбанов С.О. **Курс лекций по истории Кореи: с древности до конца XX в.** Санкт-Петербург, *2002*.

Developmental Dictatorship and the Park Chung-hee era. The Shaping of Modernity in the Republic of Korea / Edited by *Lee Beyong-cheon*. Translated by *Kim Eungsoo* and *Cho Jaehyun*. Paramus (NJ), *2006*.

Han Sŭng-ju. **The failure of democracy in South Korea.** London; Berkeley; Los Angeles (California), *1974*.

Kim Sunghoon. **Internal labor markets and employment transitions in South Korea.** Lanham (Maryland), *2005*.

Korea: A Historical and Cultural Dictionary, by *Keith Pratt* and *Richard Rutt*, with additional material by *James Hoare*. **Durham East Asia Series.** Richmond, *1999*.

Nahm Andrew C. **Introduction to Korean History and Culture.** Elizabeth (NJ); Seoul, *2007*.

Roehrig Terence. **The prosecution of former military leaders in newly democratic nations: the cases of Argentina, Greece, and South Korea.** Jefferson (North Carolina), *2002*.

Sohn Hak-Kyu. **Authoritarianism and Opposition in South Korea.** London, *1989*.

Soutb Korea: a Country Study / Edited by *Adrea Matles Savada* and *William Shaw*. Washington (DC), *1997*.

Н.А. Тарасенко

ВИНЬЕТКА 17-й ГЛАВЫ КНИГИ МЕРТВЫХ С КОТОМ, ЗМЕЕМ И ДЕРЕВОМ-*IŠD* В ИСТОЧНИКАХ XIX–XXI ДИНАСТИЙ

Предметом данной статьи будет источниковедческий анализ одной из сцен, восходящих к числу виньеток 17-й главы Книги Мертвых [Milde 1991, *38, Sc. XV*; Naville 1886, *I, Taf. XXX*]), на которой обычно представлено три участника: кот, змей и священное дерево, при этом кот показан отрезающим голову змею.

Опыт подобных аналитических исследований отдельных виньеток хорошо зарекомендовал себя в египтологии и представлен рядом специальных публикаций [Seeber 1976; Gesellensetter 1997; Lüscher 1998], из которых особенно следует отметить работу Л.Е. Диаз-Иглесиас Лланос, так же, как и наша, посвященную одной из виньеток 17-й главы [Díaz-Iglesias Llanos 2005, *31–106*].

Как известно, иллюстративный ряд виньеток 17-й главы Книги Мертвых формируется к началу XIX династии, когда эта сцена впервые появляется на погребальных папирусах [Munro 1987, *67–68*; Milde 1991, *31*; Díaz-Iglesias Llanos 2005, *39*]. С них мы и начнем наш обзор, хронологические рамки которого ограничены временем функционирования самой ранней, т.н. «Фиванской редакции» Книги Мертвых Нового царства – Третьего переходного периода.

Папирусы XVIII династия. 1) Наиболее ранний пример рассматриваемой виньетки 17-й главы Книги Мертвых представлен в р*Nxt* pLondon BM EA 10471+10473, конец XVIII династии (**рис. 1**) (© Trustees of the British Museum / фото Британского музея). Отметим отсутствие изображения дерева на этом рисунке. Цветная сцена расположена в середине листа 5 (под ней текст 18-й главы), между изображением сокола Хора на пьедестале слева и композицией «воскрешения» усопшего из ящика для канопа в окружении сыновей Хора справа. Здесь, как и в других случаях цветного исполнения рисунка, тело кота имеет оранжево-желтый цвет, а змея – сине-голубой.

XIX династия. 2) В р*Nxt-a-Imn* pBerlin P. 3002 времени Рамсеса II (**рис. 2**) [Munro 1997, *Photo-Taf. 5*] вырисованы цветные виньетки 17-й главы. Как и в предыдущем свитке, изображение дерева не присутствует. Кот поражает змея сразу двумя ножами, причем один из них он держит в задней лапе, к тому же еще два ножа непосредственно вонзены в спину пресмыкающегося, воссоздавая, таким образом, известный иероглиф-детерминатив к имени Апоп 𓆓 (**рис. 2а**) [Naville 1886, *Taf. XXX* (Ba)][1]. Левая сторона изображения тела кота и часть пространства за ним в р*Nxt-a-Imn* разрушены, но по сохранившимся фрагментам можно заключить, что там была представлена сцена «воскрешения» усопшего в окружении сыновей Хора (в р*Nxt* она справа). Правее показан хозяин свитка в позе поклонения перед знаком «горизонта-*Ax.t*».

3) В р*QnnA* pLeiden T 2 XIX династии полихромное изображение кота и змея (без рисунка дерева) завершает иллюстрации 17-й главы (**рис. 3**) [Leemans 1882, *pl. XI, 1*]. Сцена дана в развороте слева направо, а не справа налево, как в прорисовке Э. Навилля (**рис. 3а**) [Naville 1886, *Taf. XXX* (La)]. Полосатое тело змея (слева) имеет три симметричных изгиба. Кот левой лапой прижимает голову пресмыкающегося к земле, а правой разрезает его тело. Правее сцены с котом и змеем вырисован, как и в предыдущем папирусе, владелец свитка перед «горизонтом-*Ax.t*».

4) В р*Iw-nfr* pLondon BM EA 9901 XIX династии высококачественного цветного исполнения сцена завершает иллюстративный ряд главы (**рис. 4** [Faulkner 2001, *48*; Malek 2000, *85, pl. 52*]; **4а** [Naville 1886, *Taf. XXX* (Ag)]). Темно-синее пятнистое тело змея вырисовано под ветвями священного дерева и имеет два изгиба[2]. Кот отрезает левой лапой с ножом змею

голову, а правой прижимает ее. Перед данной композицией представлена сцена поклонения усопшего пяти божествам с бараньими головами на постаменте.

5) В p*3nj* pLondon BM EA 10470 XIX династии также представлена красочная виньетка (**рис. 5**) [Malek 2000, *85, pl. 51*; Faulkner, Goelet, Andrews 1998, *pl. 10*]. В сравнении с предыдущими примерами, она кажется несколько «суженной»: змей имеет только один изгиб тела. Кот показан под деревом, он отрезает пресмыкающемуся голову. Количество участников композиции в p*3nj* расширено: за спиной змея сидят три божества с ножами в руках[3]. Слева от сцены представлено уникальное изображение душ-*b3* Ра и Осириса, сидящих на столбах-*ḏd* [Faulkner, Goelet, Andrews 1998, *pl. 10*]; справа показаны владелец свитка с супругой, поклоняющиеся ладье Хепри.

6) В анонимном pDublin 4 (pTrinity College Library Museum TCD MS 1661) времени Рамсеса II представлена полихромная виньетка с котом, змеем и деревом-*išd* (**рис. 6**) [Naville 1886, *Taf. XXX* (Da)]. Кот размещен в середине змеиного кольца, воссоздающего образ *уробороса*, что является уникальным случаем для иконографии данной виньетки. Одной лапой кот прижимает голову змея, а другой отрезает ему голову. Дерево представлено левее, за спиной кота. Левее сцены показан владелец свитка, поклоняющийся пяти бараноголовым божествам, аналогично с p*Hw-nfr*. Справа показана ладья Хепри.

Поза змея на этой виньетке, видимо, не случайна, поскольку наряду с темпоральными и хтоническими качествами змея-*уробороса* [Тарасенко 2005] выделяется и его сущность как Апопа (и шире – Зла) [Kákosy 1995, *123*; Kákosy 1986, *888–889*]. При этом кольцеобразная форма должна была нейтрализовать силу змея зла[4], на что указывают уже Тексты пирамид, сообщая защитную формулу, направленную против змея *Šnṯ* в 393-м изречении (Pyr. § 689a–d): *śd=k tp r=k*[5] *Šnṯ pḥr pḥr=k k3-wr* – «Твой хвост (в) твою пасть, змей-*Šnṯ*, обернись вокруг себя, Великий бык» [Pyr. § 689b; Kákosy 1986, *888*]. В магическом p*Ns-Mnw* pLondon BM EA 10188 (p*Bremner-Rhind*) XXX династии – начала Птолемеевского периода имеется указание на то, что для уничтожения Апопа необходимо создать на чистом (досл.: «новом» – *m3w*) листе папируса (который в ходе ритуала должен быть проколот и сожжен (*32, 43–44*)) рисунок змея-*уробороса*, подписанного над спиной как «Апоп, падший, змей-*bṯw*» (*ʿ3pp ḫr bṯw*) (*32, 45–46*) [Faulkner 1933, *91*; Faulkner 1938, *52*]. В другом месте сообщается, как Ра одержит победу над Апопом: *wnn śd=k rdit rn r(3)=k wšʿ=k msḳw=k ḏś=k* – «Будет твой хвост помещен в твой рот, (и да) будешь ты жевать свою собственную кожу» (*30, 16*) [Faulkner 1933, *79*; Faulkner 1938, *44*].

Иконография XX династии представлена только одним примером.

7) В p*P3-krr* pLeiden T 4, XX дин. даны цветные виньетки 17-й главы Книги Мертвых (не опубликованы). Тело змея имеет три изгиба. Кот, представленный в несколько отличной от других свитков иконографии, прижимает одной лапой голову змея, а другой ножом отрезает ему голову. К сожалению, повреждение папируса не дает возможности точно сказать, был ли здесь рисунок дерева, но на имеющейся в нашем распоряжении фотографии просматривается прорисовка ствола (?), что может подтверждать присутствие этого компонента.

Для XXI династии, от которой сохранилось довольно много погребальных папирусов, характерно снижение количества свитков Книги Мертвых с *полным изобразительным рядом* [Tarasenko 2010, *108–121*]. Из трех таких свитков (p*Mw.t-m-wj3* pBerlin P. 3157; p*Nḏm(w).t* pLondon BM EA 10541 + pLouvre E. 6258 (Fr. 1) + pMünchen ÄS 825; p*Nsj-t3-nb.t-išrw* pLondon BM EA 10554) интересующая нас сцена представлена только в двух.

8) В p*Mw.t-m-wj3* pBerlin P. 3157 начала – середины XXI династии полихромная виньетка с котом и змеем завершает иллюстративный ряд 17-й главы (**рис. 7**) [Naville 1886, *Taf. XXX* (Bb)][6]. Кот показан прижимающим лапой голову змею к земле, а другой – отрезающим ему голову ножом. Дерево-*išd* показано за спиной кота. Перед виньеткой вырисована сцена поклонения хозяйки свитка семи божествам на пьедестале.

9) p*Nsj-t3-nb.t-išrw* pLondon BM EA 10554 (p*Greenfield*) – наиболее поздний для Третьего переходного периода экземпляр Кни-

ги Мертвых с монохромными виньетками 17-й главы, так как завершение жизни *Nsj-tꜣ-nb.t-išrw* пришлось, видимо, уже на XXII династию. Свиток выписан иератикой, обычной для Книги Мертвых поздней XXI династии, с единственной главой данной иероглификой – 125[B]. Этот богато иллюстрированный иератический экземпляр Книги Мертвых по способу оформления виньеток – верхние фризы – следует традиции Нового царства[7]. Вместе с тем для виньеток p*Greenfield* показательна заметная путаница и повторения, что относится и к рисункам 17-й главы, которые дублируются и «иллюстрируют» различные изречения и гимны[8]. Сцена с котом и змеем размещена над текстом глав 17 (**рис. 8**) [Budge 1912, *pl. XIV*] и 124 / 125 (**рис. 8а**) [Budge 1912, *pl. XLIII*]. В обоих случаях тело змея имеет три изгиба. Кот изображен одной лапой прижимающим голову пресмыкающегося к земле и с ножом в другой лапе. Дерево-*išd* помещено за его спиной. Перед сценой вырисовано четыре божества, первое из которых – двуглавый Хор.

10) p*Tꜣ-wḏꜣ.t-Rᶜ* pCairo S.R. VII. 11496 XXI династии представляет собой комбинацию «мифологического папируса» и Книги Мертвых. Он содержит серию полихромных рисунков, отчасти восходящих к Книге Мертвых (виньетки глав 77, 85, 17, 86, 110 и 126), и текст единственного изречения – 125[B]. 17-я глава представлена единственной сценой с котом, змеем и деревом-*išd* (**рис. 9**) (фото автора, см. также: [Piankoff, Rambova 1957, *133–142* (Pap. № 15)]). Любопытно подчеркнуть, что здесь вырисована кошка, а не кот. Я. Малек справедливо объясняет это тем, что свиток был изготовлен для женщины [Malek 2000, *84*].

11) p*Ini-pḥ=f-nḫt* pCologny-Geneva C (Bibliotheca Bodmeriana) середины XXI династии вмещает 10 глав Книги Мертвых, две из которых сопровождаются цветными виньетками – 17 и 125[B]. Всего в p*Ini-pḥ=f-nḫt* вырисованы четыре сюжетные сцены 17-й главы, разбитые на два независимых «блока» (по две сцены в каждом), разделенных столбцами текста [von Bissing 1928; Bickel 2001, *117–134, fig. 32, 3*]. Виньетка с котом, отрезающим голову змею, и богинями Исидой и Нефтидой вырисована в первом «блоке», здесь же показана ладья Хепри с экипажем (**рис. 10**) [von Bissing 1928, *63, Taf. I*; Bickel 2001, *128–139, fig. 39*]. Во втором «блоке» показана душа-*bꜣ* в сцене поклонения перед небесной коровой Мехет-урт на пьедестале, а далее три «демона».

Идентичный, но монохромный рисунок, где в число участников сцены также включены Исида и Нефтида, представлен в интереснейшей серии из пяти «тиражированных» (или «унифицированных») свитков с иллюстрированной 17-й главой второй половины XXI династии, из которых лишь один частично опубликован (это pLondon BM EA 9948 [Shorter 1938, *pl. X*]). Данные свитки образуют особую компактную типологическую и хронологическую группу своим существованием, вероятно непосредственно предшествующую началу доминирования иератических версий Книги Мертвых, лишенных сопроводительных виньеток к тексту (тип BD.I.2 по А. Нивинскому) [Niwiński 1989, *113–118*]. В ней, очевидно, представлен последний этап в развитии иллюстрированной иероглифической (т.н. «Фиванской») редакции Книги Мертвых [Tarasenko 2010].

12) p*ᶜnḫ=f-n-Ḥnśw* pCologny-Geneva CI (Bibliotheca Bodmeriana).

13) p*Tꜣ-nt-imnt.t-ḥrt-ib* pCologny-Geneva CII (Bibliotheca Bodmeriana).

14) p*Nsj-Ḥnśw* pTurin 1818.

15) p*Ḏd-Ḥnśw* Эрмитаж № 18587.

16) p*Ḏiw-sw-n-Mw.t* pLondon BM 9948 (**рис. 11**) [Shorter 1938, *pl. X*][9].

Наиболее ценно то, что в этих папирусах дублируется не только текст, но и изобразительный ряд, вырисованный, возможно, рукой одного художника. Свитки состоят из (*а*) вступительной виньетки (индивидуальной для каждого свитка, к тому же в двух женевских свитках – полихромных, тогда как в остальных трех случаях они монохромные), (*б*) текста глав 17 и 1 Книги Мертвых, который сопровождается (*в*) избранными и произвольно скомпонованными виньетками 17-й главы, размещенными в верхнем фризе (всего 12 сцен). Следует отметить помещение сцены с котом, змеем, деревом-*išd*, Исидой и Нефтидой в начало изобразительного ряда, в то время как в свитках Нового царства она всегда расположена в конце иллюстраций.

17) Еще один пример помещения единичной виньетки 17-й главы Книги Мертвых с интересующей нас виньеткой представлен в комбинированном «папирусе Амдуат» p*P3-n-pj*, pCologny-Geneva CVII (Bibliotheca Bodmeriana, p*Bodmer* 107) XXI династии [Vallogia 1989, *131–144, pl. 5*; Тарасенко 2009, *101, рис. 2.34*]. На свитке помещен гимн Ра-Хорахти-Атуму, вариант солярного гимна 15-й главы Книги Мертвых и монохромный рисунок 12 часа Амдуат, в верхнем регистре которого (слева) и помещена сцена с котом и змеем (**рис. 12**) [Vallogia 2001, *144, fig. 44*].

Поздняя иконография данной виньетки 17-й главы Книги Мертвых существенно не выходит за рамки традиции Нового царства, изображая тех же трех основных участников: кота, змея и священное дерево [Mosher 1996, *182; pl. 32–39*]. Вместе с тем можно выделить и несколько иконографических вариантов.

1. Кот (без ножа) прижимает лапой голову змею: p*Ns-Mnw*, New Jersey University [Clère 1987, *pl. V*]; p*Nḥm-s-Rʿt-t3wi* pLouvre N. 3149 [Broze 1991, *111, fig. 55*]; p*Iw=f-ʿnḫ* pTurin 1791 [Lepsius 1842, *Taf. IX*].

2. Кот прижимает одной лапой голову свернувшегося в кольцо змея к земле, а другой лапой держит его за хвост: p*Nḥm-s-Rʿt-t3wi* pLouvre N. 3087 [Broze 1991, *111, fig. 56*].

3. Сцена дополнена новыми участниками или оформлением, например включением изображения сокола над Г-образной конструкцией-штандартом (p*Irti-w-r-w* pChicago OIM 10486 (p*Milbank*) [Allen 1960, *pl. LXI*]), иногда с павианом (p*Nfrt-iti* (*Nfr-iti-n-i*) pBerlin P. 10477 [Lüsher 2000, *Photo-Taf. 6*]).

Со второй половины Нового царства текст и виньетки 17-й главы Книги Мертвых проникают в сюжетику росписи гробниц Дейр эль-Медины. Хотя число сцен 17-й главы в фиванских гробницах обычно не превышает пяти [Saleh 1984, *19, Tab. IV*], сцена с котом и змеем, как отмечают М. Абдуль-Кадер Мухаммед и Х. Мильде, принадлежит к числу наиболее популярных (наряду с изображением игры в *snt* и *Rw.tj*-scene) [Abdul-Qader Muhammed 1966, *255*; Milde 1991, *49*]. Она отмечена нами на росписи семи погребений.

1) TT 1, *Sn-ndm*, Дейр эль-Медина, XIX дин. (Рамсес II) [PM ²I. 1, *1–5*]. Рисунок расположен на восточной стене коридора к внутренней камере гробницы (Innermost Chamber) [PM ²I. 1, *1* (5)] (**рис. 13**) [Saura Senjaume 2006, *61, fig. 5.2*; *64, fig. 5.5*; Bruyére 1959, *pl. XVIII, nº 1*][10]. На рисунке тело змея показано в два изгиба; кот отрезает змею голову; дерево помещено за спиной кота.

2) TT 10, *Pn-bwi* и *K3-s3*, XIX дин. (Рамсес II) [PM ²I. 1, *20–21*]. Сцена помещена на росписи стены часовни, не опубликована [Saleh 1984, *18–19*; PM ²I. 1, *21* (5)].

3) TT 32, *Ḏḥwtj-mśw*, Кахун, XIX дин. (Рамсес II) [PM ²I. 1, *49–50*] (**рис. 14**) [Kákosy, Bács, Bartos, Fábián, Gaál 2004, *199*]. Сцена расположена на росписи потолка поперечного зала с пилонами и сильно повреждена. Тело змея показано в три изгиба; кот одной лапой прижимает голову змею, а другой отрезает ему голову; дерево помещено за спиной змея.

4) TT 216ᵇ, *Nfr-ḥtp*, Дейр эль-Медина, XIX дин. (Рамсес II) [PM ²I. 1, *312–315*]. Сцена находится на росписи западной стены внутренней камеры D (Innermost Chamber D) [PM ²I. 1, *314*; Saleh 1984, *18–19*;] (**рис. 15**) [Bruyére 1925, *pl. XI, 2*; Pinch 2002, *107, fig. 22*].

5) TT 292, *P3-šdw*, Дейр эль-Медина, XIX дин. (Рамсес II) [PM ²I. 1, *374–376*]. Сцена размещена на росписи потолка часовни, не опубликована [PM ²I. 1, *375*; Saleh 1984, *18, Anm. 88*].

6) TT 335, *Nḥt.w-Imn*, Дейр эль-Медина, XIX дин. [PM ²I. 1, *401–404*]; (**рис. 16**) [Bruyère 1926, *163, fig. 109*; *171, fig. 113*]. Сцена помещена на росписи потолка погребальной камеры C. Тело змея имеет три изгиба; кот отрезает змею голову ножом (еще два ножа показаны вонзенными в тело змея). Изображение дерева не присутствует. Над изображением змея имеется приписка: *3pp ḥftj n Rʿ* – «Апоп – враг Ра» [Saleh 1984, *18*; Bruyére 1926, *171, fig. 113*; *172*; Malek 2000, *84*; Milde 1991, *23, fn. 23*][11].

7) TT 359, *Inj-ḥr-ḫʿw*, Дейр эль-Медина, XX дин. (Рамсес III / IV) [PM ²I. 1, *421–424*; Saleh 1984, *18–19*] (**рис. 17**) [Saleh 1984, *19, Abb. 22*; Malek 2000, *87, pl. 55*; Hodel-Hoenes 2000, *285, fig. 212*]. Сцена находится на западной стене внутренней камеры G [PM ²I. 1, *423* (11)]. Тело змея имеет два изгиба. Кот одной лапой прижимает

голову змея, а в другой держит нож, которым разрезает его примерно напополам. Обращают на себя внимание непропорционально длинные уши животного. Дерево-*išd* показано между изгибами тела змея. Сопровождающий рисунок текст, направленный против Апопа, не принадлежит к корпусу Книги Мертвых [Saleh 1984, *19*; Hodel-Hoenes 2000, *282*].

На росписи саркофагов виньетка 17-й главы Книги Мертвых с котом и змеем зафиксирована нами лишь дважды.

1) На днище внешнего саркофага *Ḥ3-ꜥs.t* Cairo J.E. 29665 (CG 6076) XXI династии имеется четыре регистра цветных изображений. Наша сцена дана в четвертом из них. Змей показан извивающимся на ветвях дерева-*išd*, его тело имеет три изгиба и практически смыкается в кольцо. Кот одной лапой прижимает голову змея, а другой отрезает ему голову (**рис. 18**) [Niwiński 1996, *105, fig. 82*].

2) На днище внутреннего саркофага *Ḥnśw-mś* Turin 2238 (CGT 10106b) XXI династии [Niwiński 2004, *62–80*]) полихромная сцена с котом и змеем размещена ниже ног богини Нут (**рис. 19**) [Lanzone 1884, *Tav. CLII*]. Кот и змей показаны на фоне священного дерева; тело змея имеет один изгиб (как в *p3nj*); кот одной лапой прижимает, а второй отрезает голову змею. На сегодняшний день этот рисунок сильно поврежден [Niwiński 2004, *Tav. XI. 2* (фото)].

Таким образом, нами зафиксировано 26 источников, содержащих сцену с котом, змеем и деревом-*išd*. Из них 17 представлены на погребальных папирусах – в 15 случаях в числе виньеток 17-й главы Книги Мертвых, – и дважды как самостоятельные рисунки в комбинированных свитках XXI династии. Хронологически 1 папирус датируется концом XVIII династии, 5 – XIX династии, 1 – XX династии и 10 – XXI династии. Сцена также известна на росписи 7 фиванских гробниц (6 – XIX, 1 – XX династии) и 2 саркофагов XXI династии. Собранный материал, суммированный в сводной таблице, представленной в приложении, позволяет сосредоточиться на иконографическом и стилистическом анализе рассмотренной виньетки на конкретном хронологическом этапе, что станет темой отдельной публикации.

---

[1] Змею здесь придана форма иероглифа 𓂋 / N_{26}; *ḏw*, явно отображающего термин 𓂋𓏏𓅱 *ḏw* [Wb., V, 545.3; Hannig 1995, *1000*] / 𓂋𓏏𓅱𓐍 *ḏw.t* [Wb., V, 547.2; Hannig 1995, *1000*] – «зло». Л. Какоши описывает ряд поздних памятников, имеющих подобную семантику [Kákosy 1995, *124*], изображающих божества, сидящие на пьедесталах, внутри которых помещен рисунок змея-*уробороса* в форме знака 𓂋 / *ḏw* [Kákosy 1995, *128, fig. 1–3; 129, fig. 4*].

[2] Также, вероятно, «отсылка» к *ḏw* (см. прим. 1).

[3] О. Гэлет, комментируя данный рисунок, ограничивается замечанием: «Сущность трех богов, вооруженных ножами, которые сидят перед змеем Апопом, непонятна» [Faulkner, Goelet, Andrews 1998, *160*].

[4] Хотя непосредственных изображений Апопа в форме *уробороса* нам не известно, есть немало примеров композиций, где Апоп показан кусающим собственное тело. Исследователям, обращавшимся к фигуре египетского *уробороса*, как, в частности, Л. Какоши, связь Апопа с этим образом казалась несколько странной [Kákosy 1986, *888*], учитывая, что в основном *уроборос* имел вполне позитивные функции в египетской мифологии [Тарасенко 2005]. На наш взгляд, отождествление Апопа с *уробороосом* объясняется, во-первых, тем, что оба образа были непосредственно связаны с первобытным состоянием мироздания: первый воплощал универсалию Зла как антагонию Порядку и Добру (*mꜣꜥ.t*), а второй – змееподобное аморфное и латентное состояние Вселенной до саморазвертывания акта Творения. Во-вторых, целью подобного соотождествления было приведение Апопа в состояние, делавшее его безопасным для бога-творца. При этом, поскольку полное уничтожение змея зла по египетским представлениям было невозможным, он должен был быть поверженным в состояние бессилия, пассивности и инертности, а такой формой змея и был именно *уроборос* [Тарасенко 2005, *15–17*]. Можно предположить, что форма змея, кусающего самого себя, выступала здесь особым изобразительным маркером его «бессилия» (см. подробнее: [Тарасенко 2005а]).

[5] В издании К. Зете здесь, видимо, ошибочно дан знак ⊂⊃, все переводчики понимают его как ⊂⊃, =*k* – местоимение 2 лица, муж. р., ед. ч. (но ср.: [Pyr. Komm.: II, 223 (к Pyr. § 443c)]).

[6] В издании Э. Навилля, как и в случае с p*Kmt3* pLeiden T 2, прорисовки виньеток некорректно сориентированы слева направо, – в оригинале они «читаются» справа налево.

[7] Симптоматично, что при буквальном сходстве в порядке изречений свитков *Nsj-t3-nb.t-iśrw* и ее отца *P3-nḏm* II (pLondon BM EA 10793 (p*Campbell*) [Zaluskowski 1996, *15–16*; Munro 1996] иератический папирус последнего абсолютно лишен виньеток (кроме вступительной). Этот факт делает p*Greenfield* действительно уникальным для своего времени, и объяснений, что заставило снабдить иератический свиток изображениями в период господства неиллюстрированных копий Книги Мертвых, пока нет.

[8] Полные ряды виньеток 17-й главы дважды повторяются с небольшими вариациями на листах 5–13, 69–76.

[9] Здесь приведен тот же порядок глав, что и в четырех предыдущих свитках, но в конце добавлен рисунок, возможно относящийся к 18-й главе, что, впрочем, основано только на не вполне надежной идентификации А. Шортера [Shorter 1938, *2*].

[10] Мы уже имели случай отметить странное соотношение виньеток и текста в этой гробнице, где под изображением интересующей нас сцены помещен текст, связываемый с *Rw.tj*-scene, вырисованной на противоположной, западной стене [Тарасенко 2009, *257*, *прим. 143*].

[11] Ниже сообщается об «уничтожении» Апопа «великим котом» (*miw 3ʿ*), «образом (или «творением») Ра» (*ḫprw Rʿ*) [Saleh 1984, *18*]. Интересно, что данная рубрика, как указал М. Салех, более схожа с заглавием и смыслом 7-й главы Книги Мертвых, направленной непосредственно против Апопа, нежели с 17-й [Saleh 1984, *19, Anm. 1*].

СОКРАЩЕНИЯ

AVDAIK – Archäologische Veröffentlichungen / Deutsches archäologisches Institut. Abteilung Kairo. Mainz am Rhein.

DE – Discussions in Egyptology. Oxford.

JEA – Journal of Egyptian Archaeology. London.

FIFAO – Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire.

HAT – Handschriften des Altägyptischen Totenbuches. Wiesbaden.

LÄ – **Lexikon der Ägyptologie** / Begr. von W. Helck, E. Otto; Hrsg. von W. Helck, W. Westendorf. Bd. I–VI. Wiesbaden, *1975–1986*.

MÄS – Münchner Ägyptologische Studien. München – Berlin.

MIFAO – Mémories de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire.

OBO – Orbis Biblicus et Orientales. Freiburg – Göttingen.

OIP – The University of Chicago Oriental Institute Publications. Chicago.

PM ²I. 1 – *Porter B., Moss R.* **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings**. 2nd Ed. Vol. I: The Theban Necropolis: Part 1. Oxford, *1970*.

Pyr. Komm. – *Sethe K.* **Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten**. Bd. I–VI. Glückstadt – Hamburg – New York, *1935–1939*.

RdÉ – Revue d'Égyptologie. Paris.

SAT – Studien zum altägyptischen Totenbuch. Wiesbaden.

Wb. – *Erman A., Grapow H.* **Wörterbuch der ägyptischen Sprache**. Bd. I–V. Berlin, *1955*.

ZÄS – Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Berlin.

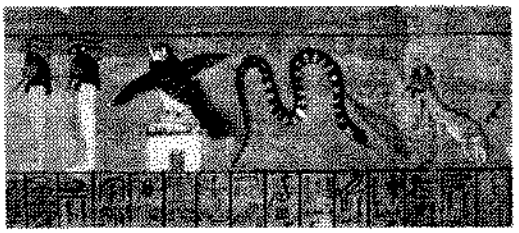


Рис. 1

Рис. 2

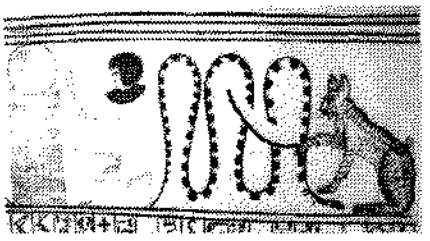


Рис. 3

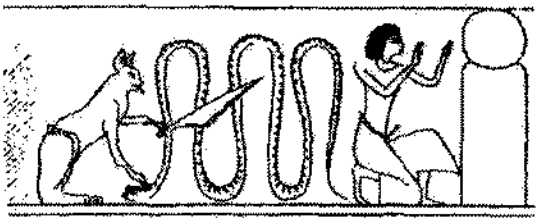


Рис. 3а

Рис. 4

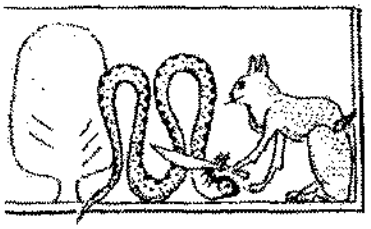


Рис. 4а

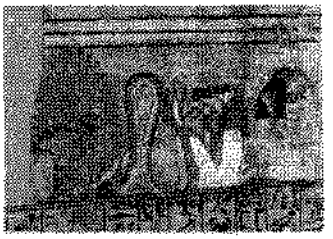


Рис. 5

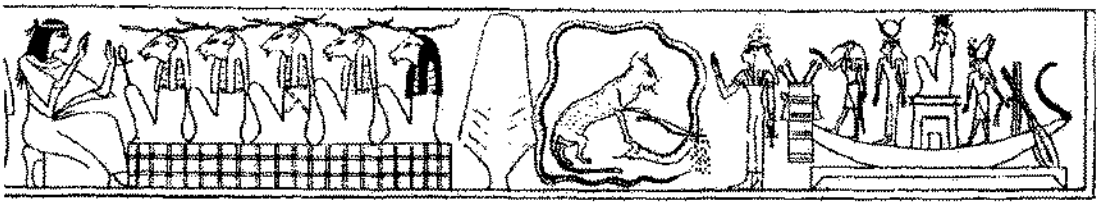


Рис. 6

Рис. 7

Рис. 8

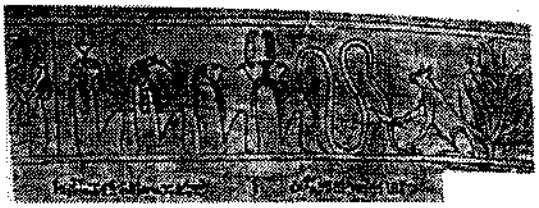


Рис. 8а

Рис. 9

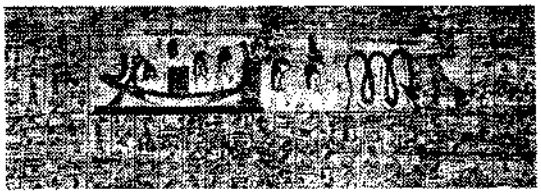


Рис. 10

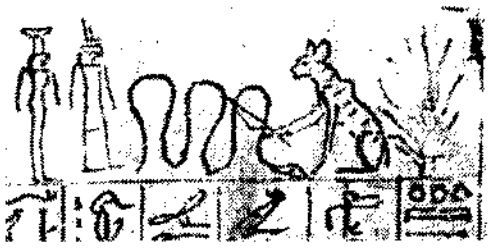


Рис. 11

Рис. 12

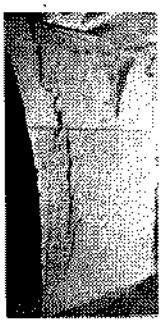


Рис. 13

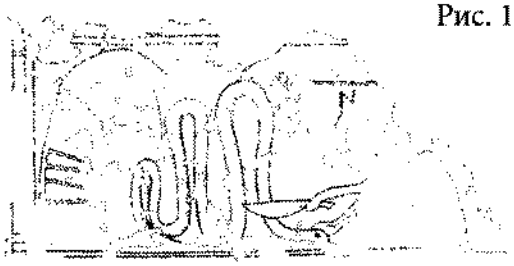


Рис. 14

Рис. 15

Рис. 16

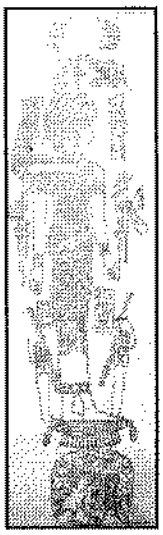


Рис. 19

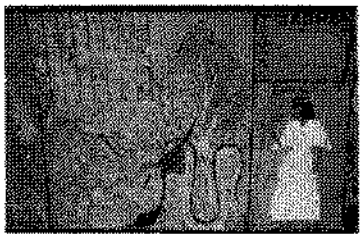


Рис. 17

Рис. 18

№	ИСТОЧНИК	V	ПУБЛИКАЦИЯ
	ПАПИРУСЫ		
1	p *Nḫt* pLondon BM EA 10471+10473 конец XVIII дин. BD 17	**рис. 1**	*неопубликованный* фото Британского музея (© Trustees of the British Museum)
2	p *Nḫt-ꜥ-Ꞽmn* (Ba) pBerlin P. 3002 XIX дин. BD 17	**рис. 2, 2a**	[Munro 1997, *Photo-Taf. 5*; Naville 1886, *I, Taf. XXX*]
3	p Dublin (Da) pTrinity College Library Museum 1661 анонимный XIX дин. BD 17	**рис. 6**	[Naville 1886, *I, Taf. XXX*]
4	p *Ḳnn3* (La) pLeiden T 2 XIX дин. BD 17	**рис. 3, 3a**	[Leemans 1882, *pl. XI, 1*; Naville 1886, *I, Taf. XXX*]
5	p *Hw-nfr* (Ag) pLondon BM EA 9901 XIX дин. BD 17	**рис. 4, 4a**	[Faulkner 2001, *48*; Malek 2000, *85. pl. 52*; Naville 1886, 1, *Taf. XXX*]
6	p *3nj* (Eb) pLondon BM EA 10470 XIX дин. BD 17	**рис. 5, 5a**	[Malek 2000, *85, pl. 51*; Faulkner, Goelet, Andrews 1998, *pl. 10*]
7	p *P3-ḳrr* pLeiden T 4 XX дин. BD 17	–	не опубликован
8	p *Mw.t-m-wi3* (Bb) pBerlin P. 3157 XXI дин. BD 17	**рис. 7**	[Naville 1886, *I, Taf. XXX*]
9	p *Nsj-t3-nb.t-i8rw* (Ec) pLondon BM EA 10554 (p*Greenfield*) конец XXI дин / начало XXII дин.	**рис. 8** BD 17 **рис. 8a** BD 124 /125	[Budge 1912, *pl. XIV, XLIII*]
10	p *T3-wḏ3.t-Rꜥ* pCairo S.R. VII. 11496 КМ + «мифолог. пап» середина XXI дин.	**рис. 9**	*фото автора*
11	p *Ꞽni-ph=f-nḫt* pCologny-Geneva C (Bibliotheca Bodmeriana) середина XXI дин.	**рис. 10**	[von Bissing 1928, *63, Taf. I*; Bickel 2001, *128–129, fig. 39*]

12	p *ꜥnḫ=f-n-Ḫnśw* pCologny-Geneva CI (Bibliotheca Bodmeriana) XXI дин.	–	не опубликован
13	p*T3-nt-imnt.t-ḥrt-ib* pCologny-Geneva CII (Bibliotheca Bodmeriana) XXI дин.	–	не опубликован
14	p *Nsj-Ḫnśw* pTurin 1818 XXI дин.	–	не опубликован
15	p *Ḏd-Ḫnśw* pЭрмитаж № 18587 XXI дин.	–	не опубликован
16	p *Diw-sw-n-Mw.t* pLondon BM 9948 XXI дин.	**рис. 11**	[Shorter 1938, *pl. X*]
17	p *P3-n-pj* «папирус Амдуат» pCologny-Geneva CVII (Bibliotheca Bodmeriana, p*Bodmer* 107) XXI дин.	**рис. 12**	[Vallogia 1989, *131–144, pl. 5*; Vallogia 2001, *144, fig. 44*]

РОСПИСЬ ГРОБНИЦ			
1	*Sn-nḏm* TT 1 [PM ²I.1, *1–5*] Дейр эль-Медина XIX дин.	**рис. 13**	[Saura Senjaume 2006, *64, fig. 5.5*; Bruyére 1959, *pl. XVIII, n° 1*]
2	*Pn-bwi* и *K3-s3* TT 10 [PM ²I. 1, *20–21*] Дейр эль-Медина XIX дин. (Рамсес II)	–	–
3	*Ḏḥwtj-mśw* TT 32 [PM ²I. 1, *49–50*] Кахун XIX дин. (Рамсес II)	**рис. 14**	[Kákosy, Bács, Bartos, Fábián, Gaál 2004, *199*]
4	*Nfr-ḥtp* TT 216ᵇ [PM ²I. 1, *312–315*] Дейр эль-Медина XIX дин. (Рамсес II)	**рис. 15**	[Bruyère 1925, *pl. XI, 2*; Pinch 2002, *107, fig. 22*]
5	*P3-šdw* TT 292 [PM ²I. 1, *374–376*]. Дейр эль-Медина XIX дин. (Рамсес II)	–	–
6	*Nḫt.tw-Ꜣmn* TT 335 [PM ²I.1, *401–404*] Дейр эль-Медина XIX дин.	**рис. 16**	[Bruyère 1926, *163, fig. 109*; *171, fig. 113*]
7	*Tni-ḥr-ḫꜥw* TT 359 [PM ²I.1, *421–424*] Дейр эль-Медина XX дин. (Рамсес III–IV)	**рис. 17**	[Saleh 1984, *19, Abb. 22*; Malek 2000, *87, pl. 55*]

РОСПИСЬ САРКОФАГОВ			
1	*Ḥ3-ʿs.t* Cairo J.E. 29665 = CG 6076 XXI дин.	**рис. 18**	[Niwiński 1996, *105, fig. 82*]
2	*Ḥnśw-mś* Turin 2238 = CGT 10106b XXI дин.	**рис. 19**	[Lanzone 1884, *Tav. CLII*; Niwiński 2004, *Tav. XI. 2*]

ЛИТЕРАТУРА

Тарасенко Н.А. **Древнеегипетская мифология в изобразительной традиции Книги Мертвых (виньетки глав 16, 17 и 42 в Новом царстве – Третьем переходном периоде)**. Киев, *2009*.

Тарасенко Н.А. Древнеегипетский *уроборос* – семантика образа // **Університет**, *2005*, № 4.

Тарасенко Н.А. Bdšt в 17-й главе «Книги мертвых»: к вопросу о магии имени в Древнем Египте // **Asiatica. Труды по философии и культурам Востока**. Вып. 1. Санкт-Петербург, *2005a*.

Abdul-Qader Muhammed M. **The Development of the Funerary Beliefs and Practices displayed in the Private Tombs of the New Kingdom at Thebes**. Cairo, *1966*.

Allen T.G. The Egyptian Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago / **OIP**. Vol. 82. Chicago, *1960*.

Bickel S. Entre angoisse et espoir: le Livre des Morts // «Sortir au jour». Art égyptien de la Fondation Martin Bodmer. Catalogue / **Cahiers de la Société d'Égyptologie**. Vol. 7. Genève, *2001*.

von Bissing Fr.W. Totenpapyros eines Gottesvaters des Amon // **ZÄS**, Bd. 63, *1928*.

Broze M. Le Chat, Le Serpent et l'Arbre-Ished (Chapitre 17 du Livre des Morts) // Les Divins Chats d'Égypte: un Air Subtil, un Dangereux Parfum / **Lettres Orientales**. T. 3. Leuven, *1991*.

Bruyère B. La Tombe N° 1 de Sen-nedjem à Deir el Médineh / **MIFAO**. T. 88 / 89. Le Caire, *1959*.

Bruyère B. Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1923–1924) / **FIFAO**. T. II. Le Caire, *1925*.

Bruyère B. Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1924–1925) / **FIFAO**. T. III / 3. Le Caire, *1926*.

Budge E.A.W. **The Greenfield Papyrus in the British Museum**. London, *1912*.

Clère J. Le Papyrus de Nesmin. Un Livre des Morts Hiéroglyphique de l'Epoque Ptolémaique / **IFAO BiblGen**. T. X. Le Caire, *1987*.

Diaz-Iglesias Llanos L.E. Commentary on Heracleopolis Magna from the theological perspective (I): the image of the local lakes in the vignette of chapter 17 of the Book of the Dead // **Trahajos de Egiptologia,** *2005*, №. 4.

Faulkner R.O. **The Ancient Egyptian Book of the Dead** / Ed. by C. Andrews. Austin, *2001*.

Faulkner R.O. The Bremner-Rhind Papyrus (IV) // **JEA**, Vol. 24, *1938*.

Faulkner R.O. The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188) / **Bibliotheca Aegyptiaca**. Vol. III. Bruxelles, *1933*.

Faulkner R.O., Goelet O.Jr., Andrews C.A. **The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day.** Cairo, *1998*.

Hannig R. **Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptische-Deutsch.** [Hannig Lexica – 1]. Mainz am Rhein, *1995*.

Hodel-Hoenes S. **Life and Death in Ancient Egypt. Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes**. Ithaca – London, *2000*.

Gesellensetter J.S. **Das Sechet-Iaru. Untersuchungen zur Vignette des Kapitels 110 im Ägyptischen Totenbuch**: Diss. Würzburg, *1997*.

Kákosy L. Ouroboros on Magical Healing Statues // Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B.H. Stricker on his 85th Birthaday / Ed. by T. DuQuesne / **DE**. Special N° 2. Oxford, *1995*.

Kákosy L. «Uroboros» // **LÄ**. Bd. VI. Wiesbaden, *1986*.

Kákosy L., Bács T., Bartos Z., Fábián Z., Gaál E. **The Mortuary Monument of Djehutimes (TT 32)**. Budapest, *2004*.

Lanzone R.V. **Dizionario di Mitologia Egizia**. T. II. Torino, *1884*.

Leemans C. **Aegyptische hieroglyphische lijspapyrus (T. 2) van het Nederlandische Museum van Oudheden te Leyden**. Leiden, *1882*.

Lepsius R. **Das Todtenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin**. Leipzig, *1842*.

Lüscher B. Das Totenbuch pBerlin P. 10477 aus Achmim (mit Photographien des verwandten pHildesheim 5248) / Mit Beirägen von U. Rößler-Köhler und M.-T. Derchain-Urtel / **HAT**. Bd. 6. Wiesbaden, *2000*.

Lüscher B. Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151 / **SAT**. Bd. 2. Wiesbaden, *1998*.

Malek J. **The Cat in Ancient Egypt**. London, *2000*.

Milde H. The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrenpet / **Egyptologische Uitgaven**. VII. Leiden, *1991*.

Mosher M. Jr. **The Ancient Egyptian Book of the Dead in the Late period: A Study of Revisions Evident in Evolving Vignettes, and Possible Chronological or Geographical Implications for Differing Versions of Vignettes**: Diss. Berkley, *1990*.

Munro I. Das Totenbuch des Nacht-Amun aus der Ramessidenzeit (pBerlin P.3002) / **HAT**. Bd. 4. Wiesbaden, *1997*.

Munro I. Der Totenbuch-Papyrus des Hochenpriesters Pa-nedjem II. (pLondon BM 10793 / pCambell) / **HAT**. Bd. 3. Wiesbaden, *1996*.

Munro I. **Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie. Kriterien ihren Datierung.** London – New York, *1987*.

Naville E. **Das Aegyptische Todtenbucb der XVIII. bis XX. Dynastie**. Bd. I. Berlin, *1886*.

Niwiński A. **Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. N°s 6029–6068: La Seconde Trauvaille de Deir El-Bahari (Sarcophages).** T. I. Le Caire, *1996*.

Niwiński A. Sarcofagi della XXI Dinastia (CGT 10101–10122) / **Catalogo del Museo Egizio di Torino.** Ser. 2: Collezioni, Vol. IX. Torino, *2004*.

Niwiński A. Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C. / **OBO**. Bd. 86. Frieburg – Göttingen, *1989*.

Piankoff A., Rambova N. Mythological Papyri / **Bollingen Series**. XL: Ancient Egyptian Religious Texts and Representations. Vol. 3. New York, *1957*.

Pinch G. **Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses and Traditions of Ancient Egypt**. Oxford – New York, *2002*.

Saura Senjaume M. **La Tomba de Sennedjem a Deir-el-Medina TT 1**: Diss. Barselona, *2006*.

Saleh M. Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengrabern des neuen Reiches: Texte und Vignetten / **AVDAIK**. Bd. 46. Mainz um Rhein, *1984*.

Seeber Chr. Untursuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten / **MÄS**. Bd. 35. München – Berlin, *1976*.

Shorter A.W. **Catalogue of Egyptian Religious Papyri in British Museum. Copies of the Book *PR(T)-M-HRW* from the XVIIIth to the XXIInd Dynasty**. Vol. I: Representation of Papyri with Text. London, *1938*.

Tarasenko M. The vignettes of the Book of the Dead Chapter 17 during the Third Intermediate Period (21st–22nd Dynasties) // **Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient** / Ed. by E. Kormysheva. Vol. 5. Moscow, *2010*.

Valloggia M. Le papyrus Bodmer 107 ou les reflets tardifs d'une conception de l'eternité // **RdÉ**, *1989*, T. 40.

Valloggia M. Les manuscripts hiératiques et hiéroglyphiques de la Bibliotheca Bodmeriana // «Sortir au jour». Art égyptien de la Fondation Martin Bodmer. Catalogue / **Cahiers de la Société d'Égyptologie**. Vol. 7. Genève, *2001*.

Zaluskowski C. **Texte außerhalb der Totenbuch-Tradierung in Pap. Greenfield**: Diss. Bonn, *1996*.

В.А. Бушаков

ТОПОНІМІЯ ОКРУГИ СІЛ БІЮК-УЗЕНЬБАШ ТА КУЧУК-УЗЕНЬБАШ (до питання про походження кримських урумів)

Південно-західній частині Кримського півострова у верхів'ї (кт *özenbaş*) Бельбеку, витоки якого беруть початок на північних схилах Яйли, розташовані гірські села *Біюк-Узеньбаш* (нині рос. *Счастливое*, укр. *Щасливе*) та *Кучук-Узеньбаш* (рос. *Многоречье*, укр. *Багаторіччя*). Згідно з Відомістю від 1783 року, до Мангупського кадилику Бакчесарайського каймакамства Кримського ханства належали село Узенбаш, що складалося із трьох частин, та Кучук-Узенбаш, що складалося із двох частин [Камеральное описание, *41*]. 1865 року Біюк-Узеньбаш та Кучук-Узеньбаш входили до Ялтинського повіту, в них мешкали татари. У першому селі було 143 двори, 5 мечетей і 1552 душі мешканців, у другому – 52 двори, 2 мечеті й 401 душа мешканців [Список, *98*]. До переселення кримських християн у 1778–1779 рр. із Кримського ханства до Північного Приазов'я у цих селах жили тюркомовні християни-уруми, які відмовилися залишити Крим і прийняли іслам (див. [Араджиони 1999, *46*]). У сусідньому селі Татар-Османкой, судячи з його назви, мешкали татари й османи, тобто турки. У сусідніх селах Багатир та Керменчік жили уруми, а у селі Стиля – грекомовні християни-румеї. Мешканці цих сіл вийшли до Приазов'я, де заснували села Богатир (разом із вихідцями з урумського села Лака), Керменчік (разом із вихідцями з урумських сіл Шурю, Бія-Сала та Улу-Сала) і Стила (див. [Бертье-Делагард 1914, *7–8*, Карта Юго-Западного Крыма]).

У тюркській топонімії округи Біюк-Узень-баша та Кучук-Узеньбаша проглядаються сліди грецького субстрату, що може свідчити про грекомовність урумів у минулому. О.Л. Бертьє-Делагард, А.О. Білецький, Т.М. Чернишова та інші вчені вважали, що предки кримських урумів говорили грецькими говірками, а згодом були тюркізовані. На підставі історіографічних матеріалів, полемізуючи з О.М. Гаркавцем, на думку якого, предками урумів були кипчаки-половці, що прийняли грецьке православ'я, М.А. Араджіоні переконливо доводить спільне походження кримських румеїв та урумів і грекомовність урумів у минулому [Араджиони 1993, *145–146*, *151*]. М.А. Араджіоні слушно вважає, що близькість усіх сільських поселень урумів до столиці Кримського ханства – Бахчисарая, тісні контакти з численним та домінуючим у соціально-економічній сфері татарським населенням спричинили втрату християнами Південно-Західного Криму румейської мови [Араджиони 1993, *151*]. Сам О.М. Гаркавець виявив в урумських діалектах Надазов'я потужний грецький субстрат, що проявляється на фонетичному, морфологічному та лексичному рівнях [Гаркавец 1988, *8–35*; Гаркавець 1999, *11–13*].

Завдання статті полягає в лексико-семантичному аналізі історичної топонімії округи сіл Біюк-Узеньбаш та Кучук-Узеньбаш, представленої на картосхемі [Дервиш Мустафа огълу Аджи Нурий эфенди ве Белянский Игорь 2003]1, щоб виявити можливі субстратні румейські компоненти у топонімах і на їхній основі дійти відповідних етнолінгвістичних висновків. Топонімія округи саме цих сіл, оскільки озенбаські татари – прямі нащадки урумів, є благодатним матеріалом для вирішення проблеми етногенезу кримських урумів засобами ономастики.

Можна припустити, що тюркський ойконім *Özenbaş*, що означає 'витік, верхів'я ріки' (букв. 'голова ріки') є калькою первинної румейської назви **Κεφαλόποταμι*, **Тифальпутамь*, пор. нг **κεφαλόβρυση** (букв. 'голова джерела').

Тюркським географічним назвам притаманний двокомпонентний склад. Другим компонентом, як правило, є географічний (орографічний чи гідрографічний) термін, який виконує функцію оронімічного чи гідронімічного форманта, тому засвідчені на картосхемі топоніми поділено нижче на групи за географічними термінами, що входять до їхнього складу. Залежно від їхнього складу деякі топоніми входять до двох чи навіть трьох груп.

Топоніми округи сіл Біюк-Узеньбаш та Кучук-Узеньбаш, до складу яких входять географічні терміни

alan кт галявина

Аланчих-узень (інакше *Ляпата-узень*);

bağca кт, **bağce** т сад > нг **μπαξές** город, сад

Артна-бахча, Аппах-багча, Бай-Куртсеїт-бахчаси, Куртсеїтін-бахчаси, Хайредін-бахча;

bayır кт, т гора, пагорб, узвишшя, схил, гори, косогір > нг **μπαίρι** крутий схил

Аганин-хору-баїри, Ахлаплих-баїр, Білікая-баїри (г. *Білікля* [Белянский, Лезина, Суперанская 1998]), *Гільсея-баїри, Джин-баїр, Джума-джамі-баїри, Казакра-баїри* (інакше *Бодене-кир*), *Каракози-баїри* (двічі), *Кільсе-баїри, Копек-бугази-баїри, Лапата-баїри, Левкан-баїри, Ломка-баїри, Ляйля-баїри, Махальдур-баїри, Оксек-бурун-баїри* (інакше *Оксек-хир, Донта-хая*), *Міхріс-баїр, Ольмесхир-баїри, Рахиджи-Сейдамет-баїри, Ставра-баїр, Счанчих-баїр, Сююру-бурун-баїри, Топечік-баїр, Тюннюк-баїр, Харга-бурун-баїри, Хардіс-баїри, Фтекнін-баїри, Х'єлі-баїри, Хирлар-баїри, Хойданин-баїри, Хоянчих-баїри, Чапул-Мустафа-баїри, Шурбайи-баїр*;

boğaz кт, т ущелина, гірський прохід, перевал >
нг **μπογάζι** гірський прохід, ущелина

Аутка-богаз-сокак (інакше *Іограф-богаз, Копек-богаз, Фуліс-богаз, Япрахли-гольбогаз*), *Бойка-богаз-дере, Боюк-богаз* (інакше *Орта-богаз-бурун*), *Комботло-богаз, Копек-богаз, Кучук-богаз* (інакше *Хуш-хая-богаз-бурун*), *Лапата-богаз, Махульдур-богази*, пор. *Махальдур-баїри, Орта-богаз-бурун* (інакше *Боюк-богаз*), *Хуш-хая-богаз-бурун* (інакше *Кучук-богаз*);

burun кт, т мис, виступ

Донуз-бурун-хая, Курушлюк-буруи, Оксек-бурун-баїри (інакше *Донта-хая, Оксек-хир*), *Орта-богаз-бурун* (інакше *Боюк-богаз*), *Сююру-бурун-баїри, Харга-бурун-баїри, Хуш-хая-богаз-бурун* (інакше *Кучук-богаз*);

çayır кт, т чаїр, лука (*гірська*);
угіддя (*сіножать, сад, город і т.п. у горах*) > нг **τσαίρι** луг

Аваджан-чаїри, Алівсі-чаїри, Аталихнин-чаїри, Бадакі-чаїр, Бай-Мустафа-чаїри, Базир'янин-чаїри, Бастеля-чаїр, Башлапу-чаїр, Бойка-чаїр, Валівлея-чаїри, Дар_гачаїр, Дарха-чаїр, Джевізлік-чаїр, Джібернін-чаїри, Допус-чаїр, Ексібір-чаїри, Епсарічаїр, Зухурбати-чаїри, Калбазин-чаїри, Камбопла-чаїри, Куртілер-чаїр, Куртмачаїри, Макрузень-чаїр, Манах-чаїри, Месубура-чаїри, Мешанин-чаїри, Мейля-чаїр, Нанзрух-чаїр, Наян-чаїри, Панілер-чаїр, Папієрлер-чаїри, Сиримлар-чаїри, Смольмучаїр, Тапчанлар-чаїр, Тапориш-чаїри, Теренчикур-чаїри, Топе-чаїр (інакше *Хойляр-хир*), *Топузун-хоруву-чаїри, Узун-чаїр, Ускулі-єрі-чаїри, Устюра-чаїри, Фулевата-чаїри, Фтекнін-чаїри* (інакше *Фтекнін-тюбу*), *Хапсіхор-хоруву-чаїри, Харалма-чаїр* (інакше *Хошлар*), *Харатух-Зейнаб-чаїри, Хаячих-чаїр, Хор-чаїр, Хирларин-чаїр, Хорулар-чаїри, Хошлар-чаїри, Чалихнин-чаїри, Чамних-чаїр* (інакше *Янги-даг*), *Чихрись-чаїри* (інакше *Ставра-даги*), *Чобан-Асанин-чаїри, Чоїнлер-чаїр, Шорі-чаїр, Юрвата-чаїри, Юрка-чаїри, Юртуз-чаїр, Яніс-чаїри*;

cesme кт. т джерело; фонтан

Аша-чешме;

coqraq кт джерело

Аша-чокрак, Беш-текне-чокрак, Бонапарт-чокрак, Боюк-чокрак, Бурузбака-чокрак, Дарха-чокрак, Екі-текне-чокрак, Камаршн-чокрак, Сари-Асан-чокраки (інакше *Озенін-козю*), *Сюнгурта-чокрак, Таш-чокрак, Текнечік-чокрак, Хатмер-текне-чокрак*;

cuqur кт. **cukur** т яма, заглиблення, котлован, вибоїна, низовина, лощина

Дерен-Чокур, Чукур-Чаїр;

dere кт. т гірська долина, ущелина, балка; струмок

Аваджан-дере, Артна-голь-дере, Алабуха-дере (інакше *Джейнем-дере*), *Ахлаплих-дере* (інакше *Ахлаплик, Татар-Осман-дере*), *Ашлама-дере, Багатир-дере* (інакше *Караїм-дере*), *Бойка-богаз-дере, Бойка-дере, Борсук-дере, Борузбака-дересі, Бурузбака-Борчи-дересі*, пор. *Борчілер, Боюк-дере, Бурма-дере* (двічі), *Гочемлік-дере, Джевізлік-дере, Джейнем-дере* (інакше *Алабуха-дере*), *Джелял-дере, Джеинем-дере, Дурла-дере, Караїм-дере* (інакше *Багатир-дере*), *Кардіс-дере, Катарак-дере, Кіпія-дересі, Кіпія-дере, Куртли-дере, Левка-дере, Магамал-дере, Манах-дере* (інакше р. *Манаготра* [Белянский, Лезина, Суперанская 1998]), *Мандір'я-дере, Масубура-дере, Папіср-дере, Папусюк-дере, Пукаді-дере, Саулух-су-дере, Ставра-дере, Стауран-дере, Татар-дере, Татар-Осман-дере* (інакше *Ахлаплик, Ахлаплих-дере*), *Терен-дере, Улухлар-дере, Фелі-дере, Фідерош-дере, Фундуклик-дере, Ханли-дере* (двічі), *Хапли-дере, Хоша-дере, Чихрись-дере, Яман-дере*;

egrek кт. **eğrek** ~ **eğlek** т місце, де можна посидіти, відпочити; прохолодне місце, де відпочиває стадо під час полуденної спеки

Алхаз-егереті-чаїри;

etek кт. т підніжжя, підошва (*пагорба і т.п.*)

Яйлалар-ететі, Яйляларш-етеклері;

endek кт. **hendek** т рів, канава

Ендек (інакше *Бодене-кир, Алі-паша*);

göl кт. т озеро

Артна-голь-дере, Голлер-озень, Караголь (інакше *Амбар-голь*), *Япрахли-голь-богаз* (інакше *Аутка-богаз-сокак, Іограф-богаз, Копек-богаз, Фуліс-богаз*);

каньон рос. каньйон, **kanyon** т

Боюк-каньон;

köz кт око; отвір, діра; джерело; гірський прохід

Дерен-козю, Озенін-козю (інакше *Сари-Асан-чокраки*);

maaile кт. **mahalle** т квартал,
maale ~ **mayle** ~ **meyle** урум.,
махала рум. квартал, вулиця, куток

Аша-майле, Бонапарт-майле, Мейля – назва водяного потоку Ная нижче гирла бокового яру Харавля у верхів'ї Бельбеку, *Мейля-чаїр, Юкари-майле, Яны-майле-баїри*;

otar кт пасовище, луг; хутір

Кучук-отар-дере (поряд двічі), *Отар-дере, Отар-чаїр*;

özen кт ріка

Аланчих-узень (інакше *Ляпата-узень*), *Артна-озень, Аша-озень, Бельбек-озень* (інакше *Узенбаш-озені*), с. *Біюк-Озенбаш, Боюк-Озеньбаш-озень, Джамі-озень, Істіля-озень, Кара-піченья-озень, Куру-озень, Макрузень-чаїр, Озенін-козю* (інакше *Сари-Асан-чокраки*), *Сиджак-озень, Узенбаш-озені*;

özenbas кт верхів'я ріки

с. *Боюк-Озеньбаш, Боюк-Озеньбаш*-озень, с. *Кічік-Озенбаш, Кічік-Озенбаш-хая* (інакше *Хуш-кая-баїр*);

qaya кт, **kaya** т скеля

Аюн-Курма-Кая, Багатир-хая (інакше *Бойка*), *Білікая-баїри, Бойка-хая* (інакше *Орта-хая*), *Борсух-хая, Джин-хая* (двічі), *Донта-хая* (інакше *Оксек-бурун-баїри, Оксек-хир*), *Донуз-бурун-хая, Ішільтен-хая, Каплу-хая* (інакше *Алтин-бешік*), *Хапли-хая, Хаплу-хая-коба, Кічік-Озенбаш-хая* (інакше *Хуш-хая-баїр*), *Музирджишин-хаяси, Орта-хая* (інакше *Бойка-хая*), *Сари-чіф-хая, Софраташ-хаяси, Сютра-хая, Харауп-хая, Хаячих-чаїр, Хвелі-Кая ~ Х'єлі-Кая* [Белянский, Лезина, Суперанская 1998], *Х'єлі-хаясин-тюбе, Хуш-хая* (двічі), *Хуш-хая-баїр* (інакше *Кічік-Озенбаш-хая*), *Хуш-хая-богаз-бурун, Чатал-хая, Яман-таш-хая*;

qır кт, **kır** т пагорб, узвишшя

Балабанин-хири, Бодене-кир (інакше *Казакра-баїри*), *Оксек-хир* (інакше *Донта-хая, Оксек-бурун-баїри*), *Бодене-хир* (інакше *Ендек, Алі-паша*), *Хирлар-баїри, Хирлар-дере, Хирлар-яр, Хирларин-хири, Хирларин-чаїр, Хойданин-хири, Хойляр-хир* (інакше *Топе-чаїр*), *Юксек-кир*;

qoba кт печера

Авантюра-хоба, Алімнин-хобаси, Борсух-хоба, Іограф-хоба (інакше *Монастир-хоба*), *Тувар-коба, Хаплу-хая-коба*;

qoruv кт огороджена лугова або лісова ділянка у приватному користуванні, (пор. т **koru** лісок, гай, кт **qoruq**, т **koruk** заповідник)

Аганин-хору-баїри, Ашламаджи-хоруву, Сеїтабла-агани-хоруву, Топузун-хоруву-чаїри, Хорулар-чаїри;

qos кт кошара

Ендек-хош-чаїр, Ованес-кош-чаїри, Хошлар (інакше *Харалма-чаїр*);

quyu кт, **kuyu** т колодязь

Артна-Кую;

sırt кт, т гребінь, хребет (*гори*)

Сиримларсирт-яр;

soqaq кт, **sokak** т стежка

Аутка-богаз-сокак (інакше *Іограф-богаз, Копек-богаз, Фуліс-богаз, Янрахли-гольбогаз*), *Істіля-богаз-сокак*;

sırım кт стрімчак, бескид

Сиримларсирт-яр, Сиримлар-чаїри, Сиримчихлар-чаїри;

sırt кт, т гребінь, хребет (*гори*)

Сиримларсирт-яр;а

suv кт, **su** т вода; ріка

Іохаган-су, Саулух-су-дере, Чок-су;

tapcan кт уступ

Тапчанлар-чаїр;

taş кт, т камінь

Софраташ-хаяси, Таш-чокрак, Яман-таш-хая;

dağ кт, т, **tav** кт гора; гірський ліс

Янги-даг (інакше *Чамних-чаїр*), *Ставра-даги* (інакше *Чихрись-чаїри*), пор. *Ставра-байир, Янган-тав-чаїри;*

tekne кт, т корито; кт вимиті водою у камені заглибини

Беш-текне-чокрак, Екі-текне-чокрак, Хатмер-текне-чокрак;

töbe ~ **töpe** кт, **tepe** т пагорб

Еулія-тьопе, Топе-чаїр (інакше *Хойляр-хир*);

tüp кт, **dip** т дно; низ, **tübü** кт низ (*чогось*)

Яйля-тюбу-чаїри, Х'єлі-хаясин-тюбе, Фтекнін-тюбу (інакше *Фтекнін-чаїри*);

yar кт яр, обрив

Бойка-яр, Дурла-яри, Кумен-яр, Кумин-яр, Сиримларсирт-яр, Хирлар-яр;

yayla кт, **yáyla** т яйла (*літнє гірське пасовище*); нагір'я, верховина

Ахчибарка-яйла, Буюк-тавшан-яйла, Варавлея-яйла, Дерекой-яйляси, Зігадія-яйла, Ільча-яйла, Казакра-яйла, Каймeнлер-яйла, Келамет-яйла, Мандір'я-яйла, Мамут-кунья-яйла, Орта-тюс-яйла, Сари-яйла, Татра-яйласи, Хура-фелля-яйласи, Черчеля-яйласи, Яйлалар-ететі, Яйля-тюбу-чаїри, Яман-яйла;

yer кт, т земля; місцина; місце

Єр-Бара, Ускулі-єри-чаїри, Ускуллі-єр;

καταρράχι ~ **κατάρραχο** нг гірський хребет

Катарак-дере;

τούρλα нг гірка, купа

Дурла-дере (двічі), *Дурло-яр;*

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНИЙ АНАЛІЗ ТОПОНІМІВ

Аваджан-дере (поряд *Аваджан-чаїри*), також г. *Аваджан* [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *215*] – прізв. *Аваджан* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*] (**Havva** Єва + **can** душа), **dere**;

Аваджан-чаїри (поряд *Аваджан-дере*) – прізв. *Аваджан* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*], **çayır**;

Авантюра-хоба – рос. **авантюра**, **qoba**;

Аганин-хору-баїри – **ağa** пан, **qoruv**, **bayır**;

Алабуха-дере (інакше *Джейшем-дере*) – **alabuğa** форель, **dere**;

Аланчих-узень (інакше *Ляпата-узень*) (р. *Алачук*, або ущ. *Куру-Узень* [Рухлов 1915, *302*]) – **alan** + дем. афікс **-çıq**, **özen**;

Алівсі-чаїри – антр. *Алівсі* (а **'Alī** + **Vaṣī** "опікун, виконавець заповіту" (*епітет халіфа Алі*), **çayır**;

Алімнин-хобаси – ім'я ч.

Alim [Озенбашлы 1992, *14*], **qoba**;

Алла-Буха (урочище на південному сході від с. Кучук-Узеньбаш) [Рухлов 1915, *301*], див. *Алабуха-дере*;

Алла-Буха-Текне (джерело в ур. *Алла-Буха*) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *353*], див. *Алабуха-дере* – **tekne**;

Алмалих-Су (два джерела поблизу ск. *Сююр-Кая*) [Рухлов 1915, *305*] – **almalıq** яблуневий сад, **suv**;

Алмалих-Узень (лівий рукав р. *Алачук*, верхня частина якого називається яр *Куру-Узень* [Рухлов 1915, *302*] – див. попередню назву, **özen** ріка;

Алмалих-чокрак (джерело у б. Чаан-Баїр) [Рухлов 1915, *305*] – **almalıq**, **çoqraq**;

Алтин-бешік (інакше *Хаплу-хая*) – **altın** золото; золотий, **beşik** колиска;

Алхаз-етереті-чаїр – **egrek**, **çayır**;

Амбар-голь (інакше *Караголь*) – **ambar** ~ **anbar** клуня, сховище, **suv anbarı** водосховище, **göl**;

Аппах-багча – прізв. *Аппах* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*], пор. прізв. *Апак* та *Аппак* у караїмів [Караимско-русско-польский словарь, *674*], від кт **ap-aq**, кар. **ap-aq** ~ **ap(p)ak**, урум. **ap-ax** білий-пребілий, урум. **ap-pax** білісінький, **bağça**;

Артна-бахча, пор. *Артна-голь-дере*, *Артна-Кую* та *Артна-озень* – **art(ı)na** задній? (тлумачення слова див. нижче), **bağça**;

Артна-голь-дере, пор. *Артна-бахча*, *Артна-Кую* та *Артна-озень* – **art(ı)na**, **göl**, **dere**;

Артна-озень, пор. *Артна-бахча*, *Артна-голь-дере* та *Артна-Кую* – **art(ı)na**, **özen**;

Артна-кую (колодязь між б. *Манаготра* та *Майле*) [Рухлов 1915, *299*], пор. попередні назви з компонентом *Артна-* – **art(ı)na**, **quyu** колодязь;

art(ı)na за ним, позад нього, ззаду, позаду – післяйменник, утворений від іменника кт **art** спина; задня сторона, задня частина (*чогось*); зад; зворотний (протилежний) бік; простір, що розташована позаду (*когось, чогось*); задній. Лексема представлена в назвах *Артна-бахча*, *Артна-голь-дере*, *Артна-Кую*, *Артна-озень* та б. *Артна-дере* [Рухлов 1915, *307*], пор. урумські топоніми *Арт оба* ~ *Арту оба* (**oba** пагорб, курган), *Арту Тарама* (**tarama** яр, яруга, балка, долина, рів, рівчак) у Північному Приазов'ї, які Є.С. Отін пов'язує з тюрк. **art** задня сторона; пагорб; гірський прохід; урвисте місце – "Пагорб позаду (*чогось*)" або "Пагорб з урвистими схилами" [Отин 2000, *23*], *Артоба обалар* "Пагорби *Артоба* – Задні гори" (місце складання здохлятини, падла в с. Богатир та Камара) [Гаркавець 2000]. *Арту оба* й *Арту Тарама* можна ще пов'язувати з урум. **artu** ритуальний пиріг; коровай з яйцем зверху, який печеться на Проводи, чи **Artu** Проводи [Гаркавець 2000]. Проводи (рос. *Радоница*) – день поминання померлих родичів – припадають на понеділок (у деяких місцевостях – на вівторок) після першого пасхального тижня, тобто Фоминого. Урум. **artu** походить із нг '**ἄρτος** хліб; (*частіше мн.*) проскура. У кримських іменах на *Артна-* перший компонент, імовірно, має значення 'задній'. Оскільки у досліджуваному топоніміконі немає аналогічних назв "передніх об'єктів", то сад, озеро, колодязь, ріка, балка були зорієнтовані людиною відносно якоїсь єдиної для них точки відліку. Людина, ймовірно, іменувала ці об'єкти, перебуваючи на узвишші й орієнтуючись за сторонами світу. "Передньою стороною" правила *кибла* – **qible** кибла (*бік, в який повертаються обличчям під час молитви, – напрям до Кааби*); південь, південний бік, пор. такі кримські назви: г. *Хибла-Даг* біля р. Аджибей, камінь *Хибла-Таш* поблизу с. Юкари-Тайган, гал. *Хибла-Алан* біля с. Аджибай, ліс *Кибла-Даг*, півострів *Кибла-Тюп* на північному узбережжі Сиваша. Походження назв на *Артна-* могло бути обумовлене відправленням релігійних обрядів у певних місцях.

Аталихнин-чаїри – прізв. *Аталих* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*] (**atalıq** наставник, напутник (зокрема, ханських синів), **çayır**;

Аутка-богаз-сокак (інакше *Іограф-богаз, Копек-богаз, Фуліс-богаз, Япрахли-голь-богаз*) – с. *Аутка*, **boğaz**, **soqaq**;

Ахлаплих-баїр – **axlaplıq** грушевий сад, **bayır**;

Ахлаплих-дере (інакше *Ахлаплик*, *Татар-Осман-дере*), пор. гал. *Ахлаплик* та *Кучук-ахлаплик* поблизу с. Байдар (нині Орлине) [Хайсер 2004] – **axlaplıq**, **dere**;

Ахчибарка-яйла – **yayla**;

Аша-майле – **aşa** ~ **aşağı** нижній, **mayle**;

Аша-озень – **aşa**, **özen**;
Аша-чешме – **aşa**, **çeşme**;
Аша-чокрак – **aşa**, **çoqraq**;
Ашлама-дере – **aşlama** саджанець, **dere**;
Ашламаджи-хоруву – **aşlamacı** садівник, який прищеплює деревця, **qoruv**;
Аюп-Курма-Кая (скеля в ущ. Ная) [Рухлов 1915, *295*] – кт **ayuv**, урум. **ayu** ~ **ayuv** ведмідь, **qurama** збірний, складений; з'єднання, **qaya**;
Багатир-хая (інакше *Бойка*) – пор. с. *Багатир*, **bağatır** багатир;
Бадакі-чаїр – **çayır**;
Базир'янин-чаїри – прізв. *Базир'ян* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*] (**bazırgân** купець, торговець < п **bazärgan** те саме);
Бай-Куртсеїт-бахчаси – антр. *Бай-Куртсеїт* (**bay** бай, багатій, ім'я ч. **Qurtseyit** [Озенбашлы 1992, *24*];
Бай-Мустафа-чаїри – антр. *Бай-Мустафа* (**bay** бай, багатій, ім'я ч. **Mustafa** [Озенбашлы 1992, *28*]);
Балабанин-хири – антр. *Balaban* (**balaban** великий; мисливський сокіл);
Бастеля-чаїр – **çayır**;
Башлангу-чаїр – **çayır**;
Бельбек-озень (інакше *Узенбаш-озені*) – с. Бельбек, **özen**;
Беш-текне-чокрак (двічі) – **beş** п'ять, **tekne**, **çoqraq**;
Білікая-баїри (г. *Белікля* ~ *Білікля* [Рухлов 1915, *296*, *301*, *304*]) – **bel** поперек; ущелина; гірська стежка, **belli** з перехватом; зі стежкою, пор. чаїр *Беллі-Таш* біля с. Теренаїр [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *327*], **bayır**;
Бодене-кир (інакше *Казакра-баїри*) – **bödene** перепел, **qır**;
Бодене-хир (інакше *Ендек, Алі-паша*) – **bödene**, **qır**;
Бойка < *Büyük qaya* "Велика скеля": "хребет *Біюк-Кая* (обозначен на карте ген. штаба *Хр. Бойка*)" [Рухлов 1915, *296*];
Бойка-богаз-дере – г. *Бойка*, **boğaz**, **dere**;
Бойка-дере (в с. Біюк-Узеньбаш, далеко від г. *Бойка*) – **dere**;
Бойка-хая (інакше *Орта-хая*) – г. *Бойка*, **qaya**;
Бойка-чаїр – г. *Бойка*, **çayır**;
Бойка-яр – г. *Бойка*, **yar**;
Бонапарт-майле в с. Кучук-Узеньбаш (поряд *Бонапарт-чокрак*) – антр. *Бонапарт*, **mayle**;
Бонапарт-чокрак (поряд *Бонапарт-майле*) – антр. *Бонапарт*, **çoqraq**;
Борузбака-дереcі (поряд *Бурузбака-чокрак*) – **baqa** жаба, **dere**;
Борсук-дере – **borsıq** борсук, **dere**;
Борсух-хая – **borsıq**, **qaya**;
Борсух-хоба – **borsuq**, **qoba**;
Борчі-дереcі, пор. *Борчілер* – **dere**;
Борчілер (інакше пасовище *Борчі* [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *315*]), пор. *Борчі-дереcі* – афікс мн. **-ler**;
Борчі-текнечек (джерело у гирлі б. *Борчі*, див. *Борчі-дереcі*) [Рухлов 1915, *302*], пор. дж. *Борчу-Чокрак* біля Алушти, *Бурчі* ~ *Бурчу* у с. Шума, *Бурчу-Чокрак* на г. Демерджі, *Бурчін-Чокраклар* на г. Чатирдаг [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *355*] – **tekne** + дем. афікс **-çek**;
Боюк-богаз (інакше *Орта-богаз-бурун*) – **büyük** великий, **boğaz**;
Боюк-дере – **büyük**, **dere**;
Боюк-каньон – **büyük**, рос. **каньон**;
Боюк-озеньбаш (село) – **büyük**, **özenbaş**;
Боюк-озеньбаш-озень – с. *Боюк-Озенбаш*, **özen**;
Боюк-чокрак – **büyük**, **çoqraq**;
Бурма-дере (двічі) – **burma** закручений, витий, **dere**;
Бурма-текнечек (джерело на правому схилі ущ. Бурма-дере) [Рухлов 1915, *301*] – **tekne** + дем. афікс **-çek**;

Бурузбака-чокрак (дж. *Борзбака* у б. *Борбака* [Рухлов 1915, *298*] або *Борзбака* у верхів'ї б. Хапли-Дере [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *355*]) (поряд *Борузбака-дересі*) – **çoqraq**;

Буюк-тавшан-яйла – **büyük**, **tavşan** заєць, **yayla**;

Валівлея-чаїри (поряд *Варавлея-яйла*) – **çayır**;

Варавлея-яйла (поряд *Валівлея-чаїри*) – рум. **вравлéя** слива (*дерево*), **yayla**;

Вірсінь-Узень (балка) [Рухлов 1915, *305*] – нг **βρύση** джерело, фонтан, **özen**;

Гасири;

Гільсея-баїри, пор. *Кільсе-Баїр* та г. *Кільсе-Баїр* біля Великого Каньону [Белянский, Лезина, Суперанская 1998] – кт **kilse**, т **kilise**, п **kelisya** церква < нг **'εκκλησία**, **bayır**;

Ґоллер-озень – **göl** + афікс мн. **-ler**, **özen**;

Ґоґемлік-дере – **kögemlik** терник, **dere**;

Дарга-чаїр, пор. *Дарха-чаїр* та *Дарха-чокрак*, – **çayır**;

Дарха-чаїр (поряд *Дарха-чокрак*), пор. *Дарга-чаїр* – **çayır**;

Дарха-чокрак (поряд *Дарха-чаїр*) – **çoqraq**;

Дерекой-яйляси – с. *Дерекой*, **yayla**;

Дерен-козю – **deren** глибокий, **köz**;

Дерен-Чокур (чаїр біля с. Кучук-Узеньбаш) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *328*] – **deren**, **çuqur** яма, заглиблення, котлован, вибоїна, низовина, лощина;

Дерзакр-чокрак (джерело біля підніжжя г. *Сютюр-Кая*) [Рухлов 1915, *302*] – **çoqraq**;

Джамі-озень – **cami** мечеть; п'ятнична мечеть, **özen**;

Джевізлік – **cevizlik** сад волоських горіхів;

Джевізлік-дере (б. *Джівізлік*, впадає в б. *Бурма-дере* [Рухлов 1915, *301*]) – **cevizlik**, **dere**;

Джевізлік-чаїр – **cevizlik**, **çayır**;

Джейнем-дере (інакше *Алабуха-дере*) – **dere**;

Джелял-дере – ім'я ч. **Celâl** (**celâl** велич, могутність) [Озенбашлы 1992, *19*], **dere**;

Дженнем-дере – пор. *Джейнем-дере* та **cennet** рай, **dere**;

Джин-баїр – **cin** джин, злий дух, біс, демон, **bayır**;

Джин-хая (двічі) – **cin**, **qaya**;

Джібернін-чаїри – антр. *Джібер*, **çayır**;

Джігарія – пор. **aq ciger**, рум. **джикгáр áсnру** легені, **qara ciger**, рум. **джикгáр мáвру** печінка; румейський суфікс мн. **–ия**, поширений в історичній топонімії Криму (див. [Бушаков 2003, *49–50*]), пор. назву *Лéвку-та-Джáпья* кількох невеликих пагорбів у румейському с. Чердакли (нині Кременівка), від антр. *Лéвко ~ Лéвку* + румейський визначений артикль **то** + урум. **cap** пагорб, узвишшя у множині [Отин 2000, *84*];

Джума-джамі-баїри – **cuma cami** п'ятнична мечеть, **bayır**;

Донга-хая (інакше *Оксек-бурун-баїри*, *Оксек-хир*) – р. *Донга*, **qaya**;

Донуз-бурун-хая – **doñuz** свиня, **burun**, **qaya**;

Допус-чаїр – антр. *Допус*, пор. *Топузун-хоруву-чаїри*, **çayır**;

Дурла-дере (двічі) – пор. ск. *Турла-Кая* на північ від Ялти [Белянский, Лезина, Суперанская 1998], **τούρλα**, **dere**;

Дурла-яри – **τούρλα**, **yar**;

Дурло-яр – **τούρλα**, **yar**;

Екі-текне-чокрак – **eki** два, **tekne**, **çoqraq**;

Ексібір-чаїри – **çayır**;

Ексібір-текнечек (джерело над с. Біюк-Узеньбаш) [Рухлов 1915, *298*] – **tekne** + дем. афікс **-çek**;

Ендек (інакше *Бодене-кир*, *Алі-паша*) – **bendek**;

Ендек-хош-чаїр – **hendek**, **qoş**, **çayır**;

Епсарі-чаїр – **çayır**;

Еулія-тьопе – **evliya** святі; святий (мн. від **veli**), **töpe**;

Єр-Бара (ліс поблизу с. Кучук-Узеньбаш) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *322*] – **yer**;

Зігадія-яйла – рум. **згадъ** джерело, **yayla**;

Зухурбати-чаїри – **çayır**;

Ільча-текнечек (джерело, "оточене великим відкладенням туфу"), пор. *Ільча-яйла* – **tekne** + дем. афікс **-çek**;

Ільча-яйла, пор. *Ільча-текнечек* – **yayla**;

Іограф-хоба (*Монастир-хоба*) – агіонім **Ευγράφης** (св.) Євграф, **qoba**;

Іохаган-су – **yıqağan** мийний, від **yıqa-** прати, мити, купати, **suv**;

Істіля-богаз-сокак – с. *Стіля ~ Істіля*, **boğaz**, **soqaq**;

Істіля-озень – ойк. *Стіля ~ Істіля*, **özen**;

Ішільген-хая – **işlegen** оброблений, **qaya**;

Казакра-баїри (інакше *Бодене-кир*), пор. *Казакра-яйла* – **bayır**;

Казакра-яйла (біля с. Кучук-Узеньбаш), пор. *Казакра-баїри* – **yayla**;

Каймеилер-яйла – афікс мн. **-lar**, **yayla**;

Калбазин-чаїри – антр. *Калбас*? (пор. рос. **колбаса**), **çayır**;

Камарнин-чокрак – **çoqraq**;

Камбопла-чаїри, пор. *Комботло-богаз* – пор. р. *Кабоплу-Узень* (інакше *Каботлу, Комбопло, Кобопло-Су*, ліва притока Авунди) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *338*], нг **καμποπουλο** невелике поле (нг **κάμπος** поле, рівнина + дем. суфікс **-πούλ(λ)ο**), **boğaz**, **çayır**;

Камбопло (гора [Рухлов 1915, *295*]) – **καμποπουλο**;

Каплу-хая (інакше *Алтин-бешік*), *Хапли-хая* – **qapılı ~ qapulı ~ qapulu** з ворітьми (**qapı ~ qapu** двері, ворота; гірський прохід), **qaya**;

Караголь (інакше *Амбар-голь*) – **qara** чорний, **göl**,

Караїм-дере (інакше *Багатир-дере*) – етнонім **караїм** (кар. **Qaray**), **dere**;

Каракози-баїри (двічі) – **qara** чорний, **qozu** ягня, **bayır**;

Каракач-чокрак (джерело) [Рухлов 1915, *304*] – **qarağaç** в'яз; берест, **çoqraq**;

Каракач-чокрак-дере (ліве відгалуження яру *Панія-Узень*) [Рухлов 1915, *302*] – див. попередню назву, **dere**;

Кара-Пічен (пасовище на схід від с. Біюк-Узеньбаш) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *322*] – **qara** чорний, **piçen**, рум. **пичáн** сіно;

Кара-пічеиья-озень, пор. попередню назву – **qara** чорний, ***piçeniya** сіножать? (**piçen** + румейський суфікс **-ия**), **özen**;

Кардіс-дере (поряд *Хардіс-баїри*) – пор. ск. *Біюк-Кардіс-Кая* та *Картіс-Кая* на північ від с. Нікіта [Белянский, Лезина, Суперанская 1998], обрив Яйли *Кардіс ~ Хартись-Кая* біля г. Авінда [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *233*] – пор. нг **χάρτης** папір, **χαρτί** папір; географічна мапа, **xarita** географічна мапа, **dere**;

Катарак-дере – **καταρράχι ~ κατάρραχο**, **dere**;

Келамет-яйла – антр. *Kelamet* (**kel** паршивий, шолудивий; лисий + ім'я ч. **Ahmet** [Озенбашлы 1992, *14*]), **yayla**;

Кільсе-баїри (руїни давнього монастиря [Рухлов 1915, *303*]) – **kilse**, **bayır**;

Кінія (джерело у б. *Борузбака*) [Рухлов 1915, *298*], пор. *Кіпія-дересі*;

Кіпія-дересі (поряд *Кіппія-дере* та *Кіппія-чаїри*) – нг **κήπος** сад; город; бахча + румейський суфікс мн. **-ия**, **dere**;

Кіппія-дере (поряд *Кіпія-дересі* та *Кіппія-чаїри*) – див. попередню назву; *Кіппія-чаїри* (поряд *Кіпія-дересі* та *Кіппія-дере*) – нг **κήπος** + суфікс мн. **-ия**, **çayır**;

Кічік-Озенбаш (село) – **kiçik ~ küçük** малий), р. *Озенбаш*;

Кічік-Озенбаш-хая (інакше *Хуш-хая-баїр*) – **kiçik**, **özenbaş**, **qaya**;

Козюткан-топчан (гора) [Рухлов 1915, *305*] – **közetken** спостережний, від **közet-** спостерігати, вартувати, **tapçan**;

Комботло-богаз, пор. *Камбопла-чаїри*, г. *Камбопло* – нг **καμποπουλο**, **boğaz**;

Копек-богаз – **köpek** собака, **boğaz**;

Копек-бугази-баїри – **köpek**, **boğaz**, **bayır**;

Куїн-Тепе (гора) [Рухлов 1915, *304*] – пор. **qoyun** вівця, баран, **tepe**;

Кумен-яр – **yar**;

Кумин-яр – **yar**;

Куртілер-чаїр – прізв. *Хурті* біюкузеньбаських татар (ім'я ч. **Qurti**) [Озенбашлы 1992, *23*, *46*] + афікс мн. **-lar**, **çayır**;

Куртли-дере – **qurtlı** з черв'яками; з вовками, **dere**;

Куртма-чаїри – **çayır**;

Куртсеїтін-бахчаси – ім'я ч. **Qurtseyit** [Озенбашлы 1922, *24*], **bağça**;

Куру-озень (ущ. *Куру-Узень*, або р. *Алачук* [Рухлов 1915, *302*], див. *Аланчих-узень*) – **quru** сухий, **özen**;

Курушлюк-бурун, пор. г. *Курушлюк* на півн. сході від с. Керменчік (нині Високе) [Белянский, Лезина, Суперанская 1998] – **körüşlük** місце зустрічі, місце спостереження (кт **körüş**, т **görüş** спостереження; зустріч, побачення + афікс **-lük**), пор. *Кірюшлю-Бурун* – найвища точка г. Кьоз-Алан (Феодосійська висота) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *235*], пор. *Козюткан-топчан* біля Великого Каньйона, **burun**;

Кучук-богаз (інакше *Хуш-хая-богаз-бурун*) – **küçük**, **boğaz**;

Кучук-озень – **küçük**, **özen**;

Кучук-отар-дере (поряд двічі) – **küçük**, **otar**, **dere**;

Лапата-баїри – г. *Лапата*, рум. **лáпату** щавель,**bayır**;

Лапата-богаз – г. *Лапата*, **boğaz**;

Левка-дере (поряд *Левкан-баїри*) – антр. *Левка*, пор. румейський антр. *Лéвко ~ Лéвку* [Отин 2000, *83-84*] (нг **λευκός** білий, **λεύκα** сріблясста тополя), **dere**;

Левкан-баїри (поряд *Левка-дере*) – антр. *Левка* (**λευκός** білий, **λεύκα**), **bayır**;

Ломка-баїри – **bayır**;

Люнкурма-Кая (скеля в ущ. Ная) [Рухлов 1915, *295*, *297–298*], пор. *Аюн-Курма-Кая*;

Ляйля-баїри – ім'я ж. **Lâylâ ~ Leylâ ~ Leyle** [Озенбашлы 1992, *24*], **bayır**;

Магамал-дере – **dere**;

Макрузень-чаїр – нг **μακρ**(ο)- великий, довгий, **özen**, **çayır**;

Мамут-кунья-яйла – ім'я ч. **Mahmut** [Озенбашлы 1992, *25*], пор. нг **κούνια** колиска, рум. **куни** гойдалка та *Алтин-Бешік*, **yayla**;

Манах-дере (інакше р. *Манаготра*, поряд *Манах-чаїри* [Белянский, Лезина, Суперанская 1998]) – нг **μοναχός**, рум. **монахóс** одинокий, нг **μονάχος** одинокий; монах, **dere**;

Манах-чаїри (поряд *Манах-дере*, інакше р. *Манаготра* [Белянский, Лезина, Суперанская 1998]) – **μοναχός** одинокий, **μονάχος**, **çayır**;

Мандір'я-дере (поряд *Мандір'я-яйла*), пор. *Мандір'я-чаїри* на значній відстані від двох попередніх оронімів – нг **μαντρί** кошара, рум. **мадри** сарай + румейський суфікс мн. **-ия**, **dere**;

Мандір'я-чаїри, пор. *Мандір'я-дере* та *Мандір'я-яйла* – нг **μαντρί**, рум. **мадри** + румейський суфікс мн. **-ия**, **çayır**;

Мандір'я-яйла (поряд *Мандір'я-дере*) – пор. *Мандір'я-чаїри* на великій відстані під двох попередніх оронімів – сарай, нг **μαντρί**, рум. **мадри** + румейський суфікс мн. **-ия**, **yayla**;

Масубура-дере (поряд *Месубура-чаїри*) – **dere**;

Махальдур-баїри (на північний захід від с. Біюк-Узеньбаш), пор. *Махульдур-богази* (на значній відстані від попереднього ороніма) – с. *Махульдур* на Південному березі, **bayır**;

Махульдур-богази, пор. *Махальдур-баїри* (на значній відстані від попереднього ороніма) – с. *Махульдур* на Південному березі, **boğaz**;

Мейля (назва потоку в ущ. Ная нижче гирла бокового яру Харавля [Рухлов 1915, *298*]), див. *Ная*;

Мейля-чаїр – потік *Мейля*, **çayır**;

Месубура-чаїри (поряд *Масубура-дере*) – **çayır**;

Мешанин-чаїри, пор. **meşe** дуб, **çayır**;

Mimic (гора у верхів'ї Бельбеку, в масиві *Оксек*) [Рухлов 1915, *295*] – нг **μύτη** ніс, дзьоб, рум. **м(и)ты**, нг **μύτος** великий ніс, пор. **burun** ніс; мис;

Mimic-Текне (джерело на північному схилі г. *Mimic*, див. попередню назву) [Рухлов 1915, *299*] – г. *Mimic*, **tekne**;

Міхріс-баїр – пор. рум. **мкрóс** маленький, **bayır**;

Монаготра-озень – рум. ***монахóтра** самотня [Білецький 1971, *44*], пор. *Манах-дере*

(інакше р. *Манаготра* [Белянский, Лезина, Суперанская 1998]) та *Манах-чаїри* – нг **μοναχός, μονάχος, özen**;

Монаготра-Су (джерело у б. *Монаготра*, див. попередню назву) [Рухлов 1915, *299*] – **suv**;

Монастир-хоба (інакше *Іограф-хоба*) – **manastır** < нг **μοναστήρι** монастир, **qoba**;

Музирджинин-хаяси – **qaya**;

Нанзрух-чаїр – **çayır**;

Ная (ущелина біля с. Біюк-Узеньбаш із потоком *Ная*, що бере початок із дж. *Озенін-козю*) [Рухлов 1915, *295*, *298*], див. *Мейля* – пор. т **nay** ~ **ney** очерет;

Наян-чаїри – водяний потік *Ная*, **çayır**;

Ованес-кош-чаїри – антр. *Ованес*, **qoş** кошара, **çayır**;

Озенін-козю (інакше *Сари-Асан-чокраки*) (в ущелині *Ная* [Рухлов 1915, *295*, *297*]) – **özen**, **köz**;

Оксек-бурун-баїри (інакше *Оксек-хир*, *Донта-хая*) – **öksek**, **burun**, **bayır**;

Оксек-хир (інакше *Донта-хая*, *Оксек-бурун-баїри*) – **öksek** високий, **qır**;

Ольмесхир-баїри – **ölmez** безсмертний, **qır**, **bayır**;

Орта-богаз-бурун (інакше *Боюк-богаз*) – **orta** середній, **boğaz**, **burun**;

Орта-тюс-яйла – **orta**, **tüz** плоский, рівний; рівнина, **yayla**;

Орта-хая (інакше *Бойка-хая*) – **orta**, **qaya**;

Отар-дере – **otar**, **dere**;

Отар-чаїр – **otar**, **çayır**;

Панілер-чаїри – прізв. *Пані* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*] (пор. нг **πανί** вітрило, рум. **пани**) + афікс мн. **-lar**, **çayır**;

Панія (джерело поблизу ур. *Кільсе-баїр* і головне джерело в яру *Панія-Узень*) [Рухлов 1915, *303*, *305*] – нг **Παναγία ~ Παναγιά**, рум. **Панаия** Богородиця, Богоматір; церква на честь Богородиці; ікона Богородиці;

Панія-дере (яр, впадає ліворуч в ущ. *Куру-озень* в її середній частині) [Рухлов 1915, *302*] – див. попередню назву, **dere**;

Панія-Узень (яр, впадає ліворуч в ущ. *Куру-озень*) [Рухлов 1915, *302*] – **Παναγία ~ Παναγιά**, **özen**;

Панія-текне (джерело в яру *Панія-Узень*) [Рухлов 1915, *305*] – див. попередню назву, **tekne**;

Панія-чокрак (джерело в яру *Панія-Узень*) [Рухлов 1915, *305*] – **Παναγία ~ Παναγιά**, **çoqraq**;

Папієр-дере (поряд *Папієрлер-чаїри*) – антр. *Papiyer* (пор. нг **παπα-Γιώργης** отець Георгій, ур. *Папаіорі* у с. Коккоз та яр *Папакі-Юрі* у Нікітському саду [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *282*, *308*]), **dere**;

Папієрлер-чаїри (поряд *Папієр-дере*, див.) – антр. *Papiyer* + афікс мн. **-lar**, **çayır**;

Папусюк-дере – **dere**;

Пукаді-дере – **dere**;

Рахиджи-Сейдамет-баїри – антр. *Рахиджи-Сейдамет* (ім'я. ч. **Rahıcı** – п **rähi** слуга, раб + **hacı** гаджі, мусульманин, який здійснив прощу до Мекки, та ім'я. ч. **Seydahmet** [Озенбашлы 1992, *34*]), **bayır**;

Салих-Су (каптоване джерело у кінці нижньої частини с. Біюк-Узеньбаш, "відоме серед мусульман як священне джерело, й до нього приходять прочани здалеку") [Рухлов 1915, *299*], пор. *Саулух-су-дере* – **savlıq** ~ **savluq** здоров'я, **suv**;

Саних-Су (колодязь між б. Монаготра та Майле) [Рухлов 1915, *299*] – **suv**, пор. *Салих-Су*;

Сари-Асан-чокраки (інакше *Озенін-козю*) – антр. *Sarı Asan* (**sarı** жовтий, ім'я ч. **Hasan** [Озенбашли 1992, *15*]), **çoqraq**;

Сари-чіф-хая – **sarı**, пор. **çift** пара, **qaya**;

Сари-яйла – **sarı** жовтий, **yayla**;

Саулух-су-дере – **savlıq** ~ **savluq**, **suv**, **dere**;

Сеїтабла-агани-хоруву – антр. *Seitabla ağa* (ім'я ч. **Seitabla** [Озенбашлы 1992, *33*] + **ağa** пан), **qoruv**;

Сиджак-озень – **sıcaq** гарячий, **özen**;

Сингурта-баїр (неподалік *Сюнгурта-чокрак*, див.) – **bayır**;

Сиримларсирт-яр – **sırım** + афікс мн. **-lar**, **sırt**, **yar**;

Сиримлар-чаїри – **sırım** + афікс мн. **-lar**, **çayır**;

Сиримчихлар-чаїри – **sırım** + дем. афікс **-çıq**, афікс мн. **-lar**, **çayır**;

Сіміоннух-Кую-Су (колодязь між б. *Монаготра* та *Майле*, див.) – ім'я ч. **Συμεών** + афікс **-lıq** (**-luq**), який утворює від іменних основ іменники зі збірним значенням, що характеризує місце скупчення предметів, названих вихідною основою, – **quyu** колодязь, **suv**;

Смольму-чаїр – **çayır**;

Софраташ-хаяси – **sofra** обідній стіл (*низький і круглої форми*), **taş**, **qaya**;

Ставал – нг **σταύλος** конюшня, стійло;

Ставра-баїир, пор. *Ставра-даги* (інакше *Чихрись-чаїри*) та *Стауран-дере* – нг **σταυρός**, рум. **ставро́** хрест, **bayır**;

Ставра-даги (інакше *Чихрись-чаїри*), пор. *Ставра-баїир* та *Стауран-дере* – **σταυρός**, **dağ**;

Ставра-дере (поряд *Ставра-даги*, або *Чихрись-чаїри*, та *Стауран-дере*) – **σταυρός**, **dere**;

Стура (ліс на захід від с. Кучук-Узеньбаш) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *324*], пор. *Устюра-чаїри* – нг **Σωτήρας**, урум. **Sötür** спаситель;

Счанчих-баїр поблизу с. Татар-Осман (нині с. Зелене) – **sıçançıq** мишеня; урум. **sıçançıx** ("мишеня") – свято, пов'язане з початком польових робіт, яке відбувається на 25 день після Паехи, **bayır**;

Сюнгурта-чокрак (неподалік *Сингурта-баїр*) – **süngertaş** пемза (від **sünger** губка < нг **σφουγγάρι** те саме, пор. печ. *Сюндюрлю[к]-Кобаси* [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *296*]), **çoqraq**;

Сютра-хая (*Сютюр-Кая* [Рухлов 1915, *295*]) – нг **Σωτήρας**, урум. **Sötür**, **qaya**;

Сююр-Кая (бескид) [Рухлов 1915, *305*] – **süyrü** гостроконечний, **qaya**;

Сююру-бурун-баїри – **süyrü**, **burun**, **bayır**;

Тапорин-чаїри – прізв. *Тапор* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*], **çayır**;

Тапчанлар-чаїр – **tapçan** + афікс мн. **-lar**, **çayır**;

Татар-дере, пор. *Караїм-дере* – етнонім **Tatar**, **dere**;

Татар-Осман-дере (інакше *Ахлаплик*, *Ахлаплих-дере*) – с. *Татар-Осман*, **dere**;

Татра-яйласи – **yayla**;

Ташінек-Текнечек (джерело) [Рухлов 1915, *298*] – **taş**, **inek** корова, **tekne** + дем. афікс **-çek**;

Таш-чокрак – **taş**, **çoqraq**;

Текнечік-чокрак – **tekne** + дем. афікс **-çik**, **çoqraq**;

Терен-дере – **teren** глибокий, **dere**;

Теренчикур-чаїри – **teren**, **çuqur** яма, **çayır**;

Топе-чаїр (інакше *Хоїляр-хир*) – **töpe**, **çayır**;

Топечік-баїр – **töpe** + дем. афікс **-çik**, **bayır**;

Топузун-хоруву-чаїри, пор. *Допус-чаїр* – антр. *Topuz*, пор. прізв. *Topuz* татар с. Корбек [Озенбашлы 1992, *46*] (кт **topuz** кулька, т **topuz** палиця, булава; дрюк), **qoruv**, **çayır**;

Трапезанлих (інакше г. *Трапіс* [Белянский, Лезина, Суперанская 1997]) – нг **τραπέζι** стіл; обід, рум. **трапе́з** стіл; дошка для тіста, афікс **-lıq**, який утворює від іменних основ іменники зі збірним значенням, що характеризує місце скупчення предметів, названих вихідною основою;

Тувар-коба – **tuvar** худоба, **qoba**;

Тюлюк (балка поблизу с. Кучук-Узеньбаш) [Рухлов 1915, *295*], пор. *Тюннюк-баїр* та б. *Дулюк* поблизу с. Улу-Сала [Рухлов 1915, *268*] – пор. т **dülük** захід сонця;

Тюллюк (джерело у б. *Джевізлік-дере*, під г. *Білікля*) [Рухлов 1915, *301*], див. попередню назву;

Тюннюк-баїр, пор. *Тюлюк* – **bayır**;

Узенбаш-озені – с. *Бінок-Озенбаш* та *Кучук-Узенбаш*, **özen**;

Узун-чаїр – **uzun** довгий, також пор. прізв. *Uzun* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*], **çayır**;

Уксея (джерело у б. Борузбака [Рухлов 1915, *298*]) – нг **'οξυά ~ 'οξύα** бук;

Улухлар-дере – **uluq** жолоб, водозлив + афікс мн. **-lar**, **dere**;

Ускулі-єрі-чаїри – **üsküli** льон < нг **σκουλ(λ)ί** кужіль, куделя рум. **скулы** льон, **yer**, **çayır**;

Ускуллі-єр – **üsküli**, **yer**;

Устюра-чаїри, пор. *Стура* – нг **σωτήρας**, урум. **Sötür** спаситель, **çayır**;

Ухане-Дере (урочище на південний схід від с. Кучук-Узеньбаш) [Рухлов 1915, *301*] – **dere**;

Фелі-дере (поряд *Фелі-чаїр*) – антр. *Фелі*? (нг **φελ(λ)ί** скиба, кусень, пор. поширене прізвище укр. *Скиба*) – **dere**;

Фідераш-дере біля с. Багатир – нг **φίδι**, рум. **фидъь** змія, нг **ράχη** гірський хребет; косогір, схил (*гори*), рум. **раш** спина, **dere**;

Фтекнін-баїри (поряд *Фтекнін-дере* та *Фтекнін-чаїри*, або *Фтекнін-тюбу*) – **bayır**;

Фтекнін-тюбу (інакше *Фтекнін-чаїри*) (поряд *Фтекнін-баїри* та *Фтекнін-дере*) – **tübü**;

Фтекнін-чаїри (інакше *Фтекнін-тюбу*) (поряд *Фтекнін-дере* та *Фтекнін-баїри*) – **çayır**;

Фулевата-чаїри – нг **φωλεά ~ φωλιά ~ φωλεός** нора, лігво, лігвище, кубло, барліг, рум. **фул** печера, **фулéя** гніздо + румейський артикль **та**, **çayır**, пор. *Юрвата-чаїри*;

Фуліс-богаз – **φωλεά ~ φωλιά ~ φωλεός**, **boğaz**;

Фундуклик-дере – **fındıqlıq** зарості ліщини, **dere**;

Фунтук-чокрак (джерело в ущ. *Панія-Узень*) [Рухлов 1915, *305*] – **fındıq** ліщина, **çoqraq**;

Хайредін-бахча – ім'я ч. **Xayredin** [Озенбашлы 1922, *39*], **bağça**;

Ханли-дере (двічі) – **qanlı** із кров'ю, тобто червоного кольору, **dere**;

Хапли-дере (поряд *Хапли-хая*, *Каплу-хая*, або *Алтин-бешік*, та *Хаплу-хая-коба*) (б. *Хапли-дере* впадає у струмок *Ная* [Рухлов 1915, *298*]) – **qapılı ~ qapulı ~ qapulu** з ворітьми (**qapı ~ qapu** двері, ворота; гірський прохід) – **dere**;

Хапли-хая (в ущ. Ная [Рухлов 1915, *295*]) – **qapılı**, **qaya**;

Хаплу-хая-коба – **qapulu** з ворітьми, **qaya**, **qoba**;

Хапсіхор-хоруву-чаїри, пор. (рум.) с. *Капсіхор* "Згоріле село" у Південно-Східному Криму, **qoruv**, **çayır**;

Харавлі-Текнечек (джерело у яру Харавлі під західним схилом г. Біюк-Таушан) [Рухлов 1915, *298*] – **tekne** + дем. афікс **-çek**, пор. *Хараул-хая*;

Харавля (яр біля дж. *Озенін-козю*, див.) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *287*];

Харалма-чаїр (інакше *Хошлар*) – пор. **qara** чорний, **alma** яблуко, **çayır**;

Харатух-Зейнаб-чаїри – прізв. *Харатавух* біюкузеньбаських татар, ім'я ж. **Zeynep** < а **Zaynab** [Озенбашлы 1992, *20*, *46*], **çayır**;

Хараул-хая – **qaravul** сторожа, **qaya**;

Харга-бурун-баїри – **qarğa** ворона, **burun**, **bayır**;

Хардіс-баїри, пор. *Кардіс-дере* – **bayır**;

Хатмер-текне-чокрак – **qatmer** складка, шар; шаруватий; вид листкуватого пирога, **tekne**, **çoqraq**;

Хаячих-чаїр – **qaya** + дем. афікс **-çıq**, **çayır**;

Хвелі-Кая ~ Х'єлі-Кая [Рухлов 1915, *295*], див. наступні назви – **qaya**;

Хвелі-Текнечек (на південному схилі г. *Мітіс*, див.) [Рухлов 1915, *298*] – **tekne** + дем. афікс **-çek**;

Хвелі-текне-чокрак (поряд *Х'єлі-баїри* та *Х'єлі-хаясин-тюбе*) – **tekne**, **çoqraq**;

Х'єлі-баїри (поряд *Хвелі-текне-чокрак* та *Х'єлі-хаясин-тюбе*) – **bayır**;

Х'єлі-хаясин-тюбе (поряд *Х'єлі-баїри* та *Хвелі-текне-чокрак*) – **qaya**, **tübü**;

Хирлар-баїри (поряд *Хирлар-яр*) – **qır** + афікс мн. **-lar**, **yar**, **bayır**;

Хирлар-дере (двічі) – **qır** + афікс мн. **-lar**, **dere**;

Хирларин-хири (поряд *Хирларин-чаїр*) – **qır** + афікс мн. **-lar**, **qır**;

Хирларин-чаїр (поряд *Хирларин-хири*) – **qır** + афікс мн. **-lar**, **çayır**;

Хирлар-яр (поряд *Хирлар-баїри*) – **qır** + афікс мн. **-lar**, **yar**;

Хойданин-баїри (поряд *Хойданин-хири*) – антр. *Хойда*?, **bayır**;
Хойданин-хири (поряд *Хойданин-баїри*) – **qır**;
Хойляр-хир (інакше *Топе-чаїр*) – **qoy** вівця + афікс мн. **-lar**, **qır**;
Хорулар-чаїри – **qoruv** + афікс мн. **-lar**, **çayır**, пор. ліс *Хорувлар* біля с. Махульдур [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *326*];
Хор-чаїр – пор. прізв. *Qor* у татар с. Корбек [Озенбашлы 1992, *46*] (**qor** жар, присок);
Хоша-дере – **hoşâ** яка краса!, **dere**;
Хошлар (інакше *Харалма-чаїр*) – **qoş** кошара + афікс мн. **-lar**;
Хошлар-чаїри – **qoş** кошара + афікс мн. **-lar**, **çayır**;
Хоянчих-баїри – **qoyan** заєць, дем. афікс **-çıq**, **bayır**;
Хура-фелля-яйласи – **felâh** спасіння; щастя, **yala**;
Хуш-хая (двічі) – **quş** птах, **qaya**;
Хуш-хая-баїр (інакше *Кічік-Озенбаш-хая*) – **quş**, **qaya**, **bayır**;
Хуш-хая-богаз-бурун (інакше *Кучук-богаз*) – **quş**, **qaya**, **boğaz**;
Чаан-Баїр (балка) [Рухлов 1915, *305*] – **bayır**;
Чалихнин-чаїри – прізв. *Чалих* біюкузеньбаських татар [Озенбашлы 1992, *46*] (**çalıq** жвавий, меткий, прудкий);
Чамних-чаїр (інакше *Янги-даг*) – **çamlıq** сосняк, **çayır**;
Чапул-Мустафа-баїри – антр. *Чапул-Мустафа* (ім'я ч. **Mustafa** [Озенбашлы 1992, *28*]) (**çapul** грабунок, розбій), **bayır**;
Чатал-хая – **çatal** розвилка, розвилина, розсоха; з розвилиною, розсохуватий, **qaya**;
Черчеля-яйласи – **yayla**;
Чихрись-дере (поряд *Чихрись-чаїри*, або *Ставра-даги*), пор. дж. *Карись-Дірись* у яру Су-Аханде басейну руч. Єні-Сала, правої притоки Бельбеку [Рухлов 1915, *313*] – **dere**;
Чихрись-чаїри (інакше *Ставра-даги*; поряд *Чихрись-дере*) – **çayır**;
Чобан-Асанин-чаїри – антр. *çoban Asan* (**çoban** чабан, прізвище *Çoban* біюкузеньбаських татар, ім'я ч. **Hasan** [Озенбашлы 1922, *15*, *46*]), **çayır**;
Чоїнлер-чаїр – антр. *Çoyun*, пор. прізвище *Çuyun* у караїмів [Караимско-русско-польский словарь, *679*] + афікс мн. **-lar** (**çoyun** чавун; казан), **çayır**;
Чокрак (джерело неподалік ущ. *Куру-озень*) [Рухлов 1915, *305*] – **çoqraq**;
Чок-су (джерело з озерцем *Чок-Су* під г. *Хуш-Кая* [Рухлов 1915, *301*]) – **çoq** багато, **suv**;
Чукур-Чаїр (джерело під г. Оксек) [Рухлов 1915, *299*] – **çuqur**, **çayır**;
Шейтан-дере (ущелина поблизу с. Біюк-Узеньбаш) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *289*] – **şeytan** чорт, диявол, сатана, **dere**;
Шорі-дере (поряд *Шорі-чаїр* та *Шорілер*), пор. б. *Шор* (впадає в р. Шелен) [Суперанская, Исаева, Исхакова 1997, *290*], г. *Шуврі-Кая* ~ *Шурінин-Кая* поблизу Карасу-Базара [Белянский, Лезина, Суперанская 1998]) – **dere**;
Шорі-чаїр (поряд *Шорі-дере* та *Шорілер*) – **çayır**;
Шурбайи-баїр – **bay** бай, багатій, **bayır**;
Юкари-майле – **yuqarı** верхній, **mayle**;
Юксек-кир – **yüksek** високий, **qır**;
Юрвата-чаїри – **çayır**, пор. *Юртуз-чаїр* та *Фулевата-чаїри*;
Юрка-чаїри – **çayır**;
Юртуз-чаїр – **çayır**, пор. *Юрвата-чаїри*;
Яйлалар-ететі – **yayla** + афікс мн. **-lar**, **etek**;
Яйляларин-етеклері – **yayla** + афікс мн. **-lar**, **etek** + афікс мн. **-lar**;
Яйля-тюбу-чаїри – **yayla**, **tübü**, **çayır**;
Яман-дере – **yaman** поганий, **dere**;
Яман-Таш-Дере [Рухлов 1915, *299*] – **yaman**, **taş**, **dere**;
Яман-Таш-текнечек (джерело у б. *Яман-Таш-Дере*) [Рухлов 1915, *299*] – **yaman**, **taş**, **tekne** + дем. афікс **-çek**;
Яман-таш-хая – **yaman**, **taş**, **qaya**;
Яман-яйла – **yaman**, **yayla**;
Янган-тав-чаїри – **yanğan** горілий, **tav**, **çayır**;

Янґи-даг (інакше *Чамних-чаїр*) – **yañı** новий, **dağ**;

Яніс-чокрак (джерело в саду Ассан-Єя) [Рухлов 1915, *302*], пор. наступну назву – **yañğız** один, єдиний, окремий, одинокий, **çoqraq**, пор. *Яніс-чаїри*;

Яніс-чаїри, пор. попередню назву – ім'я ч. **Γιάννης, çayır**;

Яни-майле-баїри – **yañı, mayle, bayır**;

Япрахли-толь-богаз (інакше *Аутка-богаз-сокак, Іограф-богаз, Копек-богаз, Фулісбогаз*) – **yapraqlı** з листям, **köl, boğaz**.

* * *

Гірський ландшафт округи обумовив у топоніміконі велику кількість оронімів, утворених за допомогою відповідних орографічних термінів: **alan, bayır, boğaz, burun, çuqur, dağ ~ tav, dere, endek, qapı ~ qapu, qaya, qır, qoba, sırım, sırt, soqaq, tapçan, taş, töbe, tüz, tüp, yayla, yer, καμποπουλο, καταρράχι, τούρλα, ραυι, φυλ**.

Ороніми *Козюткан-топчан, Караул-кая, Курушлюк-бурун* є назвами узвиш, на яких містилися сторожові пункти.

До складу кількох топонімів входять місцеві назви гірських порід: **qatmer, süngertaş** та **yaman taş**.

До складу назв численних річок, потоків, джерел і різних водоймищ входять гідрографічні терміни: **çeşme, çoqraq, göl, özen, özenbaş, köz, quyu, savlıq suv, suv, tekne, βρύση, згадь**.

У топонімах, пов'язаних із рослинним світом, відбиті такі терміни: **çamlıq, fındıq, fındıqlıq, karağaç, kögemlik, 'οξυά, λάπατυ**.

У назвах географічних об'єктів засвідчені представники фауни: ссавці (**borsıq ~ borsuq, qoyan, tavşan**), птахи (**bödene, qarğa, quş**) та риба: (**alabuğa**).

Декілька топонімів утворені від ойконімів *Аутка, Багатир, Істіля, Махульдур* і *Татар-Осман* – назв навколишніх сіл. Оскільки село Капсіхор ('Згоріле село') розташоване у південно-східній частині Криму, то можливо, що назва *Капсіхор* належить місцевому згарищу.

Селяни займалися (1) садівництвом, про що свідчать назви садів та численних чаїрів, (2) рільництвом і (3) скотарством. Названі сфери господарства знайшли відображення в топонімах, до складу яких входять відповідні терміни: (1) **almalıq, aşlama, aşlamacı, bağça, cevizlik, çayır, qoruv, κήπος, βραβλèя**; (2) **üsküli**; (3) **çoban, egrek, qoş, otar, piçen, μαντρί, σταύλος**.

Імена багатьох урочищ пов'язані з існуючими чи частіше колишніми житловими (**mayle**), господарськими (**ambar, endek, quyu, uluq, μαντρί, σταύλος**) та храмовими спорудами (**cuma, cuma cami, kilse, manastır; Ευγράφης, Παναγία, Σωτὴρας** – у їхню честь було побудовано каплицю або церкву), священними місцями (**evliya, σταυρός**), проведенням народних гулянь і обрядів (**sıçançıq, κούνια**).

Для топонімікону округи характерні власницькі назви чаїрів і садів, оформлені, як правило, ізафетною конструкцією: ім'я власника в родовому відмінку на **-nıñ** + відповідний господарський термін у формі приналежності на **-(s)ı**. Власницькі топоніми зберегли багато антропонімів (особові імена, прізвища та прізвиська): *Аваджан, Алісі, Алім, Аппах, Аталик, Ашламаджи, Базир'ян, Бай-Куртсеїт, Бай-Мустафа, Балабан, Бонапарт, Джібер, Допус, Калбас, Курті ~ Хурті, Куртсеїт, Левка, Ломка, Ляйля, Манах, Музирджи, Ованес, Пані, Папієр, Рахиджи-Сеїтабла, Сеїтабла-ага, Сейдамет, Сіміон, Сари-Асан, Тапор, Топуз, Фелі, Фтек, Харедін, Харатух-Зейнеб, Хор, Чалих, Чапул-Мустафа, Чобан-Асан, Чоїн, Юрка, Юртуз, Яніс* тощо. Антропоніми можуть містити в собі титули чи вказувати на соціальний стан або рід занять: *Алі-паша, Бай-Куртсеїт, Чобан-Асан*.

Характерні особливості географічних об'єктів (форма, величина, довжина, ширина, висота, глибина, кількість, колір, температура, орієнтація, відносні вік або розташування) мотивують означення об'єкта, виражене прикметником (**artna, büyuk – kiçik ~ küçük, çatal, çoqi, deren ~ teren, öksek, qanlı, qara, qaplı, qurtlı, quru, sarı, sıeaq, süyrü, uzun, yaman, yañı, yapraqlı, yukarı – orta – aşa**), дієприкметником (**işlegen, ölmez, yanğan, yıqağan**), числівником (**eki, beş**).

В окремий клас можна виділити метафоричні омоніми – назви скель, каменів, гір, узвиш, ущелин, що асоціюються з різними предметами (*Софраташ-хаяси*, *Трапіс*), тваринами (*Біюк-Таушан*, *Донуз-бурун*, *Ташінек-Текнечек*, *Фідераш-дере*, *Хойляр-хир*), нечистою силою (*Джин-баїр*, *Джин-хая*, *Копек-богаз*, *Шейтан-дере*).

Результати аналізу історичного топонімікону округи сіл Біюк- та Кучук-Узеньбаш дозволяють дійти висновку, що тюркська топонімія округи містить чимало субстратних грецьких (румейських) елементів. Це географічні та релігійні терміни й численні антропоніми, що не пояснюються з тюркських мов, бо успадковані з епохи, коли узенбаські уруми ще вживали румейські говірки. Особливо показовим є румейський суфікс **-ия**. Цікаво зазначити, що узенбаський топонімікон містить грецькі слова, відсутні в сучасних румейських говірках Надазов'я. Уруми і румеї належать до одного етносу, який сформувався у Криму у візантійську епоху, і являють собою дві етнографічні групи єдиного етносу, які мають спільну етнічну самосвідомість і спільну самоназву на різних ідіолектах.

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

а – арабська (мова)
антр. – антропонім
г. – гора
гал. – галявина
дг – давньогрецька (мова)
дем. – демінутивний
дт – давньотюркська (мова)
ж. – жіночий
кт – кримськотатарська (мова)
мн. – множина
нг – новогрецька (мова)
п – перська (мова)
прізв. – прізвище, прізвисько
р. – ріка
рос. – російська (мова)
рум. – румейська (мова)
с. – селище, село
ск. – скеля
т – турецька (мова)
тюрк. – тюркські (мови)
укр. – українська (мова)
ур. – урочище
урум. – урумська (мова)
ущ. – ущелина
хр. – хребет
ч. – чоловічий

[1] Висловлюю щиру подяку Енверу Абдуллаєву (Озенбашли) за люб'язно надіслані мені свого часу картосхему та укладений ним словничок кримськотатарських імен. Саме ці матеріали спонукали мене до написання статті.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

Арабско-русский словарь / Сост. Х.К. Баранов. 3-е изд. Москва, *1962*.

Араджиони М.А. **К вопросу о некоторых концепциях этногенеза тюркоязычного позднесредневекового христианского населении Юго-Западного Крыма** // История и археология Юго-Западного Крыма. Сб. науч. трудов Бахчисарайского гос. ист.-культ. зап. Симферополь, *1993*.

Араджиони М.А. **Греки Крыма и Пряазовья: Исторяя изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII в. – 90 гг. XX в.).** Симферополь, *1999*.

Белянский И.А., Лезина И.Н., Суперанская А.В. **Крым. Географические названия: Краткий словарь.** Симферополь, *1998*; Приложение: Топонимическая карта Крыма (1:50 000) на 61 листе.

Бертье-Делагард А.Л. **Исследование некоторых недоуменных вопросов средневековья в Тавриде.** Одесса, *1914*.

Білецький А.О. **Гідронімія кримського півострова (грецький шар)** // Питання гідроніміки. Київ, *1971*.

Бушаков В.А. **Лексичний склад історичної топонімії Криму.** Київ, *2003*.

Гаркавец А.Н. **Тюркские языки на Украине (разинтие структуры).** Киев, *1988*.

Гаркавець О.М. **Уруми Надазоя'и. Історіи, мова, казки, загадки, прислів'я, писемні пам'ятки.** Алма-Ата, *1999*.

Гаркавець О.М. **Урумський словник.** Алма-Ата, *2000*.

Гафуров А. **Имя и история: Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь.** Москва, *1987*.

Дервиш Мустафа огълу Аджи Нурий эфенди ве Белянский Игорь. **Харита: Озенбаш ве этрафындакы тарихий ерлериниванъ адларыны** / Ресимлер Энвер Озенбашлынынъ архивден алынды. *2003*.

Камеральное описание Крыма 1784 года. Продолжение № 2: Ведомость, какие именно состоят в Крымском полуострове каймаканствы, кто именно в котором каймаканом состоит, сколько в каждом каймаканстве кадылыков, а во всяком кадылыке сколько деревень. Декабря 17-го дня 1783-го года // **Известия Таврической ученой архивной комиссии**. *1888*. № 6.

Караимско-русско-польский словарь. Москва, *1974*.

Крымскотатарско-русский словарь. Св. 20 тыс. слов / Сост. С.М. Усеинов. Тернополь, *1994*.

Новогреческо-русский словарь / Сост. И.П. Хориков, М.Г. Малев. Москва, *1980*.

Озенбашлы Энвер Мемет оглу (Э.М. Абдуллаев). **Къырымтатар адлары. Лугъат (Крымскотатарские имена. Словарь).** Акъмесджит, *1992*.

Отин Е.С. **Топонимия приазовских греков (историко-этимологический словарь географических названий).** Донецк – Мариуполь, *2000*.

Персидско-русский словарь. 3-е изд. / Сост. Б.В. Миллер. Москва, *1960*.

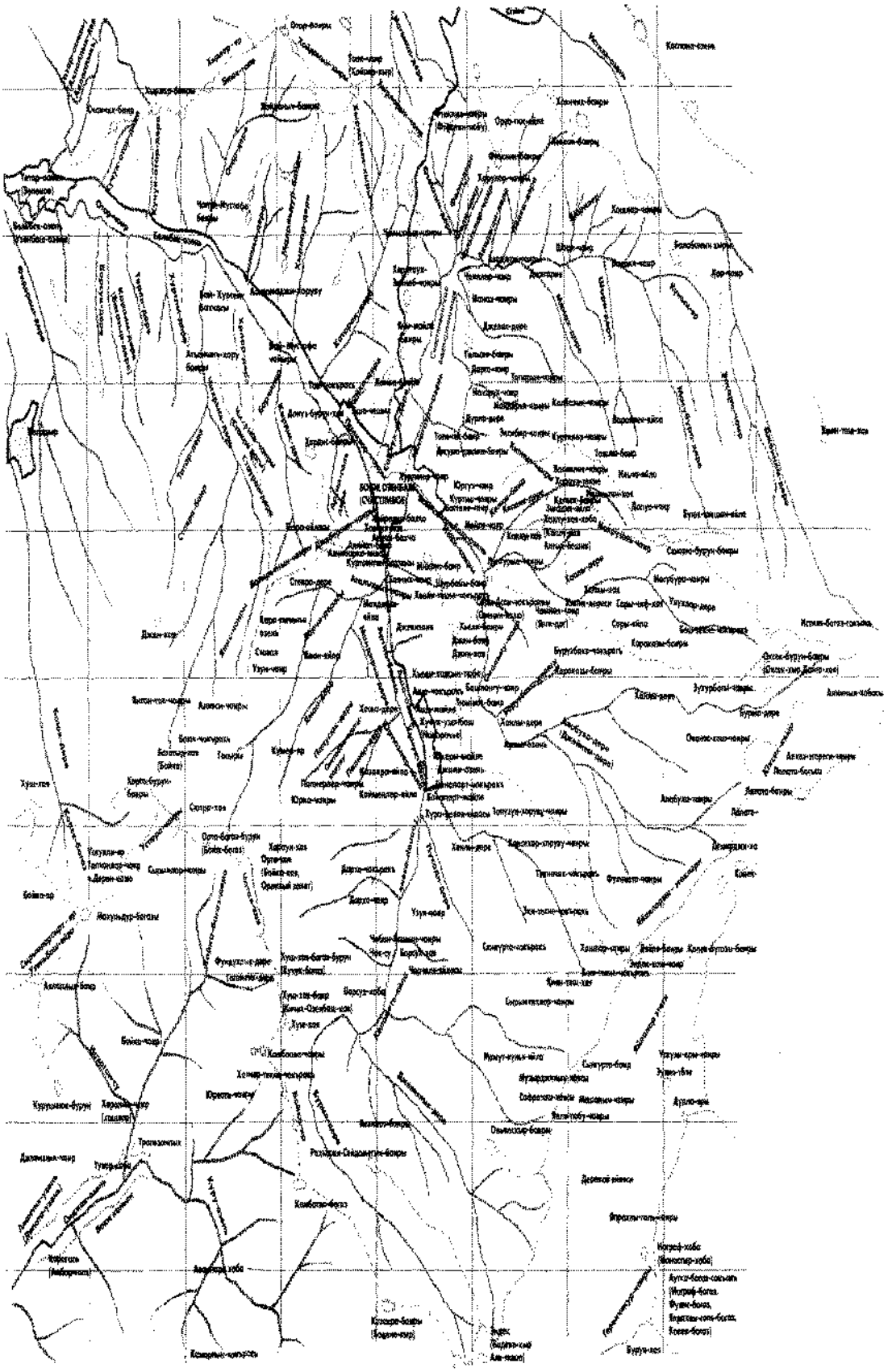
Румейско-русский и русско-румейский словарь пяти диалектов греков Пряазовьи / Сост. А.А. Диамантопуло-Рионис, Д.Л. Демерджи, А.М. Давыдова-Диамантопуло, А.А. Шапурма, Р.С. Харабадот, Д.К. Патрича. Мариуполь, *2006*.

Список населенных мест Российской империи. Т. 41: Таврическая губерния. Санкт-Петербург, *1865*.

Суперанская А.В., Исаева З.Г., Исхакова Х.Ф. **Топонимия Крыма. Т. 1, ч. 1–2.** Москва, *1997*.

Турецко-русский словарь. 48 тыс. слов. Москва, *1977*.

Хайсер С. Байдар – край цветущих садов // **Голос Крыма.** № 11 (539) от 13 марта 2004 г.



Історичні топоніми округи кримських сіл Біюк- та Кучук-Узень-баш [Озенбаш адларыны - 2003]

А.В. Дащенко

ПРОБЛЕМЫ АТРИБУЦИИ, ХРОНОЛОГИИ И ОЦЕНИВАНИЯ В КИТАЙСКОЙ ЛИРИКЕ: НА ПРИМЕРЕ ШЕСТИ РАННИХ ЦЫ ЛИ ЦИНЧЖАО

В соответствии с теоремой У. Томаса, одним из немногих доказываемых положений в области социальных и гуманитарных наук, принципиального различия между вымышленным и истинным не существует, поскольку любая ситуация реальна – по своим последствиям. В условиях поликультурности, когда каждый этнос или даже обособленная группа обладают специфическим видением мира, часто имеющими весьма малое количество точек соприкосновения, но вместе с тем действенными в плане мотивирования поведения и на этом основании достигаемого, тезис У. Томаса приобретает особую **актуальность**.

Пресловутые отличия Востока и Запада нигде не проявляются столь зримо, как в случае китайской поэзии, не говорящей о чувствах напрямую, но педантично, казалось бы, перечисляющей причины, их вызвавшие. Тогда уже сам строй языка, то, что В. Гумбольдт назвал «духом народа», с невиданной эффективностью побуждает читателя увидеть и почувствовать то, что открылось поэту. И одновременно в этом едином импульсе к совместным действию и переживанию упраздняются всякие границы, искусственным образом разделяющие тех, кто в силу таланта создает неповторимые и ни к чему существующему не редуцируемые поэтические миры, и тех, кто лишь приглашается в них для совершения путешествия, правда – совершенно особого рода.

Необходимость достижения понимания между культурами, в корне отличными друг от друга, определяет суть **проблемы**, которой посвящена моя работа: отсутствие в синологии, взятой в самом широком смысле этого слова, принципов, позволяющих адекватным образом описать – в его основополагающих и/или структурирующих характеристиках – поэтический мир, создаваемый Ли Цинчжао, одной из наиболее выдающихся поэтесс эпохи Сун (X–XIII вв.).

Понятие «адекватно» есть синоним выражения «контекстуально чувствительным образом», что предполагает способ, позволяющий принять во внимание до конца так нигде и не проясненный конгломерат, состоящий, прежде всего, из формальных принципов стихосложения, принятых стандартов комментирования и оценки, а также всегда культурно насыщенного символизма, объединяемых в единую целостность биографией и тем, что весьма условно можно назвать общей экзистенциальной установкой поэта.

Отсюда **целью** данной статьи является разработка новой интерпретации шести *цы*, принадлежащих Ли Цинчжао, в соответствии с которой, с одной стороны, возможно разрешить давние дискуссии, касающиеся их атрибуции и хронологии, а с другой – вполне достижимым представляется установление взаимосвязей, существующих между определенными событиями жизни выдающейся китайской поэтессы, особенностями ассоциируемых с ними душевных переживаний и разнообразием имеющихся оценок комментаторов[1].

Для достижения поставленной цели я рассматриваю (все) шесть ранних *цы* Ли Цинчжао на четыре мотива: 如梦令 *Как во сне*; 浣溪沙 *Стираю шелк в горном ручье*; 点绛唇 *Накрашу алые губы* и 怨王孙 *Обида на юного князя*. Выбор этот обусловлен, в частности, тем, что лишь данный период жизни поэтессы представлен стихотворениями, характеризующимися максимально широким диапазоном (поэтически проявляемых) чувств и эмоций: неуемная радость, гнетущая неуверенность, непосредственная игривость, легкая грусть, умиротворенность и тяжелая тоска.

Сформулированные выше проблема и цель обусловливают форму, которую в моем случае принимает **обзор литературы**. Другими словами, я полагаю необходимым сосредоточиться на разнообразии взглядов, касающихся того, на каком – подчас шатком и разнородном – основании комментаторы выносят суждения об авторстве тех или иных *цы* Ли Цинчжао, времени их написания и мере новаторства и оригинальности, свойственных каждому из них.

Атрибуция лишь двух из шести анализируемых *цы* не вызывает сомнений ни у одного комментатора. Сказанное относится к стихотворению на мотив 浣溪沙 *Стираю шелк в горном ручье* (莫许杯深琥珀浓 *Бокал глубокий выпила густого янтаря*), хотя, как отмечает Сюй Пэйцзюнь, «оригинал этого *цы* был утерян, и [оно представлено] согласно *Прекрасным цы палаты Юэфу*» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *6*] – самому раннему сборнику сунских *цы*, написанному в первой половине XII века даосским ученым Цэн Цзао. Авторство второго *цы* на мотив 如梦令 *Как во сне* (昨夜雨疏风骤 *Порывы ветра, дождь всю ночь вчера*) также не бралось под сомнение, поскольку соответствующие свидетельства обнаруживаемы еще в эпоху Сун [Сюй Пэйцзюнь 2009, *15*].

В то же время, хотя большинство исследователей склоняются к тому, что автором оставшихся четырех *цы* является Ли Цинчжао, существуют достаточно весомые свидетельства обратного. Например, в некоторых источниках авторами *цы* на мотив *Накрашу алые губы* (蹴罢秋千 *Остановлю качели*) указываются Чжоу Баньянь или Су Ши [Сюй Пэйцзюнь 2009, *1*]. На протяжении девяти веков авторами *цы* на мотив *Стираю шелк в горном ручье* (小院闲窗春色深 *Мой дворик... Тихое окно... За ним расцвет весны...*) считали то Чжоу Мэйчэна, то Оуян Сю [Сюй Пэйцзюнь 2009, *67*]. Как указывает Сюй Пэйцзюнь, авторство *цы* на мотив *Как во сне* (尝记溪亭日暮 *Бывает, вспоминаю беседку на закате у ручья*) или «ошибочно приписывалось Люй Дунбиню», или же отмечалось, что «автор неизвестен» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *41*]. Последнее также уместно и в отношении *цы* на мотив *Обида на юного князя* (湖上风来波浩渺 *Волн множество на озере и царство всех ветров*) [Кэ Баочэн 2009, *7*], не говоря уже о том, что именно это *цы* может вообще не включаться в соответствующую антологию, даже в раздел тех произведений, которые лишь *приписываются* Ли Цинчжао [Сюй Пэйцзюнь 2009].

Еще больший разброс мнений наблюдается в случае, когда речь заходит о хронологии тех или иных *цы*. Следует отметить, что среди выбранных мною *цы* нет такого, время написания которого однозначно устанавливалось бы. Показательной является датировка *цы* на мотив 浣溪沙 *Стираю шелк в горном ручье* (莫许杯深琥珀浓 *Бокал глубокий выпила густого янтаря*).

Несмотря на то что большинство исследователей соглашается с тем, что оно написано Ли Цинчжао в молодом возрасте, тем не менее охватываемый ими период варьируется в пределах 10 лет и даже более. У Сюнхэ склоняется к тому, что оно написано в период с 1098-го по 1100 год [Сюй Пэйцзюнь 2009, *7*], чего придерживается и Ван Чэнь, отмечая, что на момент написания этого стихотворения Ли Цинчжао было 17 лет [Ван Чэнь 2009, *34*]. Исследовательница творчества Ли Цинчжао Чэнь Цзумэй также относит его к тем *цы*, которые написаны ею до замужества [Сюй Пэйцзюнь 2009, *7*]. Однако уже комментатор Хуан Мо-гу датирует написание этого *цы* при помощи фразы «до 1107 года» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *7*], а Кэ Баочэн демонстрирует еще большую осторожность, указывая, что данное *цы* написано Ли Цинчжао в молодом возрасте [Кэ Баочэн 2009, *57*]. Это, правда, не помешало ему поместить его в раздел стихотворений, написанных в 1129-м или 1130 году, когда поэтессе было 46–47 лет.

Уже этот пример обнажает все характерные особенности имеющейся практики датировки, где преобладают квалификаторы наподобие «ранние», «в молодом возрасте», «до переезда на юг» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *14*], «во время жизни в Бяньцзине» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *68*], «в Бяньцзине или после отъезда из Минчжоу» [Ван Чэнь 2009, *19*]. Не вносит ясности и попытка К. Рексрота, датирующего одно из рассматриваемых *цы* посредством его помещения в раздел «Одиночество» [Рексрот 1979, *20*], непосредственно следующий за «Молодостью». Гораздо боль-

шую точность и/или смелость проявляет, как правило, лишь Кэ Баочэн, имеющий обыкновение увязывать воедино дату и события, как происходит с *цы* на мотив *Накрашу алые губы* (蹴罢秋千 *Остановлю качели*). Так, не просто указывается, что это *цы* написано Ли Цинчжао в 1100 году, когда ей было 17 лет [Кэ Баочэн 2009, *198*], но и особо оговаривается, что оно было «написано до замужества, во время знакомства невесты и ее родственников с женихом» [Кэ Баочэн 2009, *6*].

Наконец, все эти *цы* весьма неоднородны и в плане оценки их качества комментаторами и/или поэтами. Единство наблюдается лишь в отношении второго *цы* на мотив 如梦令 *Как во сне* (昨夜雨疏风骤 *Порывы ветра, дождь всю ночь вчера*), причем как со стороны современников Ли Цинчжао, так и комментаторов последующих эпох. Так, например, в середине XII века Ху Цзы об этом *цы* писал: «Среди женщин последнего времени способность к изящным словам [есть] у Ли И-ань[2], [у которой] очень много выдающихся фраз» [Кэ Баочэн 2009, *4*]. Чэнь Ю – еще один комментатор эпохи Сун – также отмечал, что «фраза "绿肥红瘦" из цы *Как во сне* – одна из тех, которые в Поднебесной заслуживают внимания» [Кэ Баочэн 2009, *4*]. Критик династии Мин Шэнь Цзифэй писал: «То, что такая изобретательность может исходить от женщины, – такое исключение!» [Кэ Баочэн 2009, *4*], а во времена династии Цин Юэлан Таожэнь оставил следующий комментарий: «Кто бы мог ожидать, что такие слова "绿肥红瘦" написаны женщиной?» [Wixted 1994, *156*].

Также чрезвычайно высокой, хотя и не в пример более сдержанной оценки удостаивались и другие ранние *цы* Ли Цинчжао. Так, У Сюнхэ пишет, что в *цы* на мотив 浣溪沙 *Стираю шелк в горном ручье* (莫许杯深琥珀浓 *Бокал глубокий выпила густого янтаря*) «чувства, сокрытые на одинокой женской половине, описаны неимоверно глубоко» [Кэ Баочэн 2009, *58*]. О мастерстве «сдержанно-изысканного стиля» этого *цы* говорит и Чжао Хуэйвэнь [Кэ Баочэн 2009, *58*]. Сходная тональность преобладает и в отношении некоторых других *цы*: «Мелодия закончилась, а чувства остались» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *3*], «красавица стала образцом для подражания, [что даже] на бумаге может взволновать тебя!» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *3*], «женские чувства изображены завуалированно, только И-ань могла [так писать]» [Кэ Баочэн 2009, *6*], «восхитительная ода природе» [Кэ Баочэн 2009, *3*] и т.д.

Вместе с тем, невзирая на обилие восторженных слов, одни и те же *цы* могут удостаиваться и диаметрально противоположных оценок. К примеру, *цы* на мотив *Накрашу алые губы* (蹴罢秋千 *Остановлю качели*) часто характеризуется как «детская работа, которую трудно сравнить со стилем ее взрослых *цы*» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *2*]. Более того, известный ученый XX в. Тан Гуйчжан считает, что это *цы* не могло быть написано Ли Цинчжао только на основании того, что она «была дочерью знатной семьи», а описание девушки в этом *цы* более похоже на «поведение рыночной торговки» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *4*].

С моей точки зрения, сам факт полярности оценок и суждений, а также непоследовательность применяемых, явно или нет, критериев имплицирует очевидные дефекты в стратегиях, используемых литературоведами. Читателям, воспитанным в духе западной поэтической традиции, это может показаться более чем нормальным, когда кому-то стихотворение нравится, а кого-то оставляет равнодушным. Однако в случае с китайской поэзией это скорее симптом, нежели статус-кво.

Дело в том, что вопрос датировки китайских стихотворений изначально является спорным, если не сказать – субъективным, причем субъективным в самом одиозном значении этого слова. Основные сложности проистекают из того, что *китайская поэзия ориентирована не столько на смысл, сколько на способ его выражения*. Возможно, причина этого заключается в том, что «наилучшим, самым изощренным способом выразить свою мысль можно было, вложив ее в уже устоявшийся, общепризнанный оборот, достоинства которого станут ее достоинствами» [Гране 2008, *48*]. Вероятно, объяснение следует искать и в особенностях китайской письменности, в немалой степени ответственной за сохранение представления о культурной общности, и это в условиях, когда разделяющие его при устном общении могли друг друга и не понять.

Как бы то ни было, мало сомнений вызывает мнение М. Гране, что «китайская литература – литература поэтических цитат» [Гране 2008, *43*], при том, что «как с чем-то само собой разумеющимся китайцы соглашаются, что поэтические темы... обладали огромной воспитательной силой» [Гране 2008, *47*]. Такая выразительность «способна скрытым образом, до бесконечности, сохранять свои характерные особенности» [Гране 2008, *48*], приводя к постоянному умножению смыслов, что усиливалось специфичной ориентированностью китайского языка на действие или побуждение к нему [Гране 2008, *8*].

Это, в свою очередь, обусловливало относительное пренебрежение вопросами авторства – ведь главная цель, так или иначе, предполагала достижение определенного эффекта. И если в западной традиции лишь в предыдущем столетии заговорили о «смерти автора», то в Китае он в какой-то мере был изначально мертв. Поэтому стихотворения практически никогда специально не датируются, а о времени написания можно судить непосредственно на основании тех элементов, которые неискушенному взгляду кажутся малозначительными.

В частности, речь идет о наличии тех или иных предметов, ибо в качестве непреложного императива воспринимались слова Вэй Тая, выдающегося ученого эпохи Сун, писавшего о том, что «поэзия должна быть точна в описании вещей, но должна избегать прямого выражения чувств, которые она намеревается передать. Таким образом, читателю предоставляется возможность представить все самому и разделить самые сокровенные мысли автора» [Wang 1989, *viii*].

Также особое внимание следует обращать на упоминания в *цы*, и не только в них, определенных мест. В качестве иллюстрации можно сослаться на основания «неканонической» датировки *цы* на мотив *Стираю шелк в горном ручье* (小院闲窗春色深 *Мой дворик... Тихое окно... За ним расцвет весны...*). Оно, мол, написано во времена пребывания Ли Цинчжао в Цинчжоу «в какой-то из годов [под девизом] Дагуань[3] весной» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *68*], поскольку «Бяньцзин – это равнинная местность» и там нет гор, упомянутых в этом *цы*.

Сам факт наличия или отсутствия подобных релевантных «деталей» и позволяет специалистам, к числу коих следует, прежде всего, причислить комментаторов и поэтов, указать на то, какие эмоции выражает данное *цы*. Это способствовало развитию особой чувствительности китайских литературоведов к тончайшим нюансам используемых символов. *Именно поэтому столь примечательными представляются расхождения профессиональных комментаторов и поэтов относительно одних из наиболее выдающихся цы китайской лирики.*

И вместе с тем все сказанное также обусловливает особую важность рефлексии исследователей над основаниями собственных суждений. В противном случае условность устанавливаемой «эмоциональной компоненты» приобретает – не столько для конкретного *цы*, сколько для всей соответствующей практики – просто-напросто чрезвычайный характер. Скажем, такое-то *цы* относится к раннему периоду, поскольку выражает радостные чувства, вполне естественные в ситуации, когда «материальное положение ее семьи превосходно, жизнь в достатке, без печалей и забот» [Чжао Сяохуэй 2005, *15*]. Ущербность столь невнятно формулируемых критериев и спорадичность их применения становятся ясными, когда вспоминаешь о наличии *цы*, написанных в этот же период, но выражающих при этом чрезвычайную печаль...

Таким образом, итог проведенного обзора литературы носит двойственный характер. С одной стороны, очевидна недостаточность имеющихся в распоряжении синологов средств, при помощи которых устанавливается авторство, хронология и качество *цы*. Тем более парадоксальная ситуация в свете того, что каждый из этих элементов оказывается связанным друг с другом, образуя что-то наподобие замкнутой в себе системы, когда, например, на основании качества судят об авторстве, а уже это, в свою очередь, может быть обоснованием той или иной датировки. И наоборот.

С другой стороны, очевидно, что подобная взаимосвязь является не случайной, а, как было показано выше, культурно или, в более широком смысле, цивилизационно обусловленной. Уже это предполагает необходимость большей рефлексии над

основаниями, позволяющими связывать воедино биографию, местоположение, переживания и время. Хотя бы с тем, чтобы эпизодичность и фрагментарность объяснительных стратегий не образовывали в конечном счете тавтологичных конструкций, скрепляемых исключительно полунамеками и всегда обманчивой очевидностью.

Поэтому в следующих разделах своей статьи я собираюсь предложить интерпретацию шести ранних *цы* Ли Цинчжао, одновременно и традиционную, в смысле выделения конкретных причин или оснований для вынесения компетентных суждений, и новаторскую, если брать в расчет лишь меру их экспликации и последовательность применения.

Исходным при этом будет известное наблюдение, принадлежащее Л.Н. Толстому: «Все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливая семья несчастлива по-своему». В полном соответствии с этим тезисом и применительно к поэзии Ли Цинчжао, можно выдвинуть **гипотезу**, согласно которой различия в (отрицательных) эмоциональных состояниях обусловлены субъективно воспринимаемыми особенностями ситуаций, *переживаемых* поэтессой, ее общей, экзистенциальной установкой и тем «качеством», что с превеликим трудом поддается однозначной концептуализации и может выступать под самыми различными наименованиями, от таланта до креативности.

То, что в подавляющем большинстве случаев невозможно говорить об объективных ситуациях, всегда тождественных для всех людей и даже для одного и того же человека, но в разные периоды времени, – это положение уже давно не встречает серьезной оппозиции, и в сфере поэзии оно по-прежнему сохраняет всю свою эвристичность. Особенно наглядно невозможность рассуждения по принципу «должно ощущать себя так» выступает в случае с замужеством: чего стоит этот принцип, если Ли Цинчжао, пусть и сообщает о своих переживаниях поэтическими средствами, воспринимает ситуацию иначе?

Казалось бы, такой ход рассуждений открывает дорогу субъективизму наихудшего толка, поскольку препятствует обнаружению сколь-нибудь приемлемых общих объяснительных принципов. Это, однако, обманчивое впечатление, так как базируется оно на ошибочном допущении об эквивалентности между переживанием, особенностями и/или глубиной его проявления.

Другими словами, одно и то же событие будет по-разному переживаться, и различия в последнем обусловлены тем, что можно назвать темпераментом, а я предпочитаю именовать общей экзистенциальной установкой. Скажем, склонные к меланхолии люди будет воспринимать события иначе, нежели те, кто во всем с неизбежностью видит лишь хорошее. И потому здесь возможна классификация, выделение общего и надындивидуального в субъективном и уникальном, поскольку между условно меланхоликами обнаруживается больше общих черт, нежели различного.

Кроме того, не следует упускать из виду такого фактора, как харизма или креативность. Поэтический дар и создаваемый посредством его мир – это, конечно, таинство, вряд ли воспроизводимое и дублируемое. Понимание же принципов, регламентирующих его проявление, – это задача весьма посильная. Рискну предположить, что в наибольшей мере поэтический дар актуализируется при наличии двух, по крайней мере, условий: в ситуациях, характеризующихся высокой мерой неопределенности, и тех, что вступают в своеобразный резонанс с общей экзистенциальной установкой поэта. Именно тогда, когда человек остается в одиночестве, наедине со своей самостью, без всяких страхующих «схем действий» или «образцов поведения», он и в состоянии проявить все свое естество, реализовать весь свой поэтический потенциал. В случае же совпадения в этой ситуации переживаемого с общей направленностью его личности степень актуализации креативности достигает наивысшей точки.

Теперь попытаемся конкретизировать эту схему, сделав ее контекстуально чувствительной к поэтически реконструируемой биографии Ли Цинчжао. С моей точки зрения, связующим событием, структурирующим ее ранние *цы*, является замужество. Последнее, собственно, это вообще одно из основных событий в жизни девушки, воспитанной в патриархальном китайском обществе. Причина тому достаточно банальная и древняя. Как отмечает

ван Гулик, еще в эпоху Чжоу «сохранение девственности считалось непременным условием для того, чтобы стать главной женой, и поэтому незамужних женщин держали на женской половине под бдительным присмотром» [Гулик 2000, *28*]. С течением времени роль замужних женщин в китайском обществе менялась, возвышалось положение жены, ей предоставлялась определенная свобода и влияние, и «только незамужних девушек держали в строгой изоляции, не допуская для них ни свободы действия, ни проявления инициативы» [Гулик 2000, *42*].

И в эпоху Сун девичья жизнь была строго регламентирована и подчинена суровым конфуцианским канонам, которые непосредственно сказались «на свободе отношений мужчин и женщин» [Гулик 2000, *245*], наложив ограничения или даже табу на мысли о сексуальных отношениях. Это делало жизнь незамужней девушки еще более изолированной, а ожидание замужества вполне могло восприниматься как *болезненное избавление*. «Болезненное» в том смысле, что связанные с избавлением (эротические) ассоциации и ожидания сопряжены с неизвестностью, провоцирующей страх, особо остро, думается, переживаемый перед лицом невыносимых в молодости ограничений патриархата.

Таким образом, я предполагаю, что для Ли Цинчжао в возрасте 16–17 лет, воспитанной в жестких патриархальных устоях, натуры артистичной и, судя по всему, склонной к меланхолии[4], ожидаемое событие (замужество) и связанные с ним эмоции должны были переживаться необычайно остро.

Соответственно, можно допустить следующее: чем интенсивнее переживание, тем более прекрасное *цы* создавалось Ли Цинчжао. И наоборот, *цы*, выходящее из-под пера Ли Цинчжао, было тем лучше, чем более новым и неизведанным оказывалось переживание и чем сильнее переживались неопределенность и перед ее лицом испытываемая неуверенность. Другими словами, чем более несчастной чувствовала себя китайская поэтесса, тем большую креативность она проявляла при написании собственных *цы*.

Отталкиваясь от этого, я предлагаю расположить эти шесть *цы* хронологически – в зависимости от чувств, переживаемых поэтессой при попадании в определенные ситуации. Первым, с моей точки зрения, является *цы* на мотив *Стираю шелк в горном ручье*:

莫许杯深琥珀浓，*Бокал глубокий выпила густого янтаря,*

未成沈醉意先融，*Еще не опьянела, а желание покинуло меня,*

疏钟已应晚来风。*Разносятся вечерним ветром вдаль колокола.*

瑞脑香消魂梦断，*Уж запах камфоры исчез, унес с собою сон,*

辟寒金小鬟鬓松，*Рассыпалась прическа – шпилька так мала,*

醒时空对烛花红。*Проснулась... В темноте цветком дрожит свеча...*

Каждая строка этого *цы* Ли Цинчжао пронизана чувством одиночества и печали: «[ее] сердце не спокойно», «не знает, как развеять тоску» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *7*], «грустные мысли беспокоят весь день и всю ночь», «скука смертная» [Кэ Баочэн 2009, *57*], «печальные мысли обволакивают сердце» [Кэ Баочэн 2009, *58*]. Общепризнанно, что причина тому – «одиночество на женской половине дома и тусклая жизнь» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *7*], то есть «это *цы* о чувствах на женской половине» [Кэ Баочэн 2009, *58*], где «незамужних девушек держали в строгой изоляции», день наедине со своими мыслями и чувствами.

Последовательно перечисляя предметы, Ли Цинчжао едва ли не наглядно и тактильно демонстрирует, что затрагивает чувства героини: бокал – вино (акцент на вкусе), звук колоколов – вечерний ветер (акцент на слухе), аромат камфоры (акцент на запахе), шпилька – рассыпавшиеся волосы (акцент на прикосновении), красный огонек свечи в темноте (акцент на зрительном восприятии).

На примере соединения двух (ключевых) символов этого *цы* можно предположить, что так мучает героиню и вызывает ее печаль: ветер и колокола. В Китае 风 fēng «ветер» выступает как сексуальный символ [Тресиддер 1999, *40*] и воплощение природного мужского начала *Ян* [Кравцова 1999, *298*], в то время как 钟 zhōng «колокол» «воплощает пассивное, женское начало» [Тресиддер 1999, *157*]. Таким образом, соединение этих образов рассматривается как эротизм, а сами «звуки колокола – голос космической

гармонии», который «знаменует добрые события, такие как свадьба» [Тресиддер 1999, *156–157*].

Но эти звуки уносятся ветром вдаль, забирая с собою и надежду героини. Кроме этого, описание предметов вокруг дается в контексте их постепенного исчезновения, уменьшения и растворения: друг за другом исчезает вино, тает желание, уносятся вдаль звуки колокола, растворяется в воздухе запах камфоры, уходит сон, рассыпается прическа, догорает свеча. То есть, последовательно удаляя из своего окружения предмет за предметом, Ли Цинчжао показывает, что вокруг нее осталась не пустота, а грустные и печальные чувства, которые не только не исчезают, а заполняют собою всю эту образовавшуюся пустоту.

М. Кравцова отмечает, что иероглиф 空 kōng в любовно-поэтических произведениях употребляется «для передачи одиночества человека, разлученного с любимым» [Кравцова 2001, *141–142*]. Однако символ мерцающего красного пламени свечи в последней строке, которое, проснувшись, видит героиня в пустоте/темноте, озаряет весь этот бесконечный день, проведенный в одиночестве и печальном ожидании на женской половине дома, «словно еще одна бедная птичка в золотой клетке» [McCraw 1996, *80*]. Он несет в себе значение счастливого предзнаменования, так как «в народе существует поверье, что нагар – предзнаменование радостного события или свадьбы» [Кэ Баочэн 2009, *57*].

Таким образом, только в последней строке говорится о том, чего так ждет героиня, – о замужестве. И, соответственно, одна из причин печальных чувств – отсутствие любимого; под последним, скорее, понимается не какой-то конкретный мужчина, а нечто похожее на символ избавления – от одиночества и тоски.

В связи с изложенными ранее гипотезами показательно следующее. Данное *цы* является одним из немногих однозначно атрибутируемых произведений Ли Цинчжао и вместе с тем – одним из самых ранних. Другими словами, в чуть ли не первом своем *цы* Ли Цинчжао проявила все то, что впоследствии считалось характерными чертами ее мастерства, характеристиками ее «сдержанно-изысканного» поэтического стиля. И что примечательно, достигается все это без долгого и изнурительного процесса проб и ошибок. И происходит в момент, *когда интенсивность тоски и грусти сделала письмо и/или поэзию единственно приемлемой стратегией их преодоления.*

Следующее *цы* на мотив *Как во сне*, подобно предыдущему, выражает ту же печаль и тоску, за исключением того, что острота переживаемых чувств здесь, судя по восторженным отзывам комментаторов и поэтов, достигает максимума. Чтобы понять возможные причины, рассмотрим это *цы* детально.

昨夜雨疏风骤，*Порывы ветра, дождь всю ночь вчера,*

浓睡不消残酒。*Был крепок сон, дурман остался от вина.*

试问卷帘人，*Спрошу-ка ту, что поднимает шторы, –*

却道海棠依旧。*Ответит: «Также хороша айва».*

知否？知否？*Так, значит, неизвестно? Не знает ведь она?*

应是绿肥红瘦。*Румянца уж немного, а зелень так пышна!*

Наиболее очевидное объяснение печали и тоски героини отсылает к ее переживаниям по поводу судьбы цветущей айвы после ненастной весенней ночи. Однако, помещая это стихотворение в тематический ряд других ранних *цы* Ли Цинчжао, можно предположить, что причиной переживаний героини являются душевные муки и боль по поводу преходящей красоты. Подобные мысли составляют, по всей видимости, неотъемлемую часть жизни большинства женщин, однако в данном случае они накладываются на страх Ли Цинчжао, говоря экономическим языком, быть не востребованной на брачном рынке.

Отсюда предполагается, что *в случае увядания красоты вероятность избавления от незавидной судьбы незамужней женщины и, следовательно, продолжения изоляции и ассоциируемых с ней тоски и грусти становится – в девическом представлении Ли Цинжчао – чрезвычайной низкой.*

Эта реконструкция возможных событий основывается на рассмотрении сочетания красного и зеленого цветов, которое использует Ли Цинчжао в последней строке. Дело в том, что, с одной стороны, в Китае красный цвет «связывали с жизнью, благополучием, энергией и летом» [Тресиддер

1999, *168*]. С другой стороны, он ассоциируется с проявлением мужского начала *Ян* и стихией огня, в то время как зеленый цвет – «это женский цвет» [Тресиддер 1999, *108*], который представляет начало *Инь*. Исходя из последней строки данного *цы*, можно сказать, что зеленого цвета/негативных эмоций все больше, а красного цвета/счастья все меньше.

Кроме того, как отмечает М.Е. Кравцова, в китайской поэзии сочетание зеленого цвета с красным несет эротическую символику, а именно: «Соединение Инь и Ян может передаваться любым сочетанием красного и сине-зеленого цветов: красные блики солнца, скользящие по зеленой воде, красные цветы или бутоны среди зеленой листвы» [Кравцова 1999, *300*]. Таким образом, данная комбинация цветов несет в себе образ, показывающий личную, интимную причину грусти героини – переживания, страхи по поводу возможного «всегда-отсутствия» рядом с ней любимого, того во многом виртуального героя, навязчивость мыслей о котором оправдывается лишь его будущей ролью избавителя.

Следующее *цы*, которое я рассматриваю, это *цы* на мотив *Накрашу алые губы*, одно из немногих сохранившихся *цы* Ли Цинчжао, описывающее ее радостные чувства:

蹴罢秋千，*Остановлю качели,*

起来慵整纤纤手。*Поправить волосы руками хватит сил едва.*

露浓花瘦，*Цветов так мало, но густа роса,*

薄汗轻衣透。*И капли пота намочили легкие шелка.*

见客人来，*Вдруг вижу – гость идет,*

袜划金钗溜，*А я в одних чулках, и шпилька выпала моя...*

和羞走。*Подняв ее, в смущенье убегаю я.*

倚门回首，*Но у двери украдкой обернусь,*

却把青梅嗅。*Зеленой сливы будто запахом увлечена.*

Образ качелей, с которого начинается стихотворение, указывает на то, что героиня не замужем, поскольку «на качелях было принято кататься незамужним девушкам в Праздник холодной пищи, накануне весеннего Праздника поминовения предков» [Мещеряков]. С другой стороны, можно увидеть, сколь велико было одиночество, испытываемое Ли Цинчжао, если она пошла на нарушение традиций, согласно которым «женщины не должны выходить за порог, чтобы встречать или провожать гостей, они обязаны закрывать свои лица [при встрече с посторонними]» [Гулик 2000, *122*].

О событии, послужившем поводом к тому, в самом *цы* говорит иероглиф 客人 kèrén «гость», хотя в некоторых источниках указывается, что есть также написание 有人 yǒu rén «кто-то» [Кэ Баочэн 2009, *6*; Сюй Пэйцзюнь 2009, *2*]. И, только опираясь на знание того, как вообще проходила свадьба в древнем Китае, можно однозначно указать на личность этого «кого-то». Ведь, как отмечает В.В. Малявин, лишь «после того как выбор был сделан, в дом невесты засылали сватов» [Малявин 2001, *ш*]; после этого «семьи жениха и невесты выдавали друг другу брачные поручительства» и обменивались подарками, что уже непосредственно «служило поводом для первой встречи будущих супругов, происходившей, как правило, в доме невесты» [Малявин 2001, *557*].

В сказанном убеждает и центральный символ данного *цы*, образ сливы. Он предстает в виде важного символа «как долголетия, так и девственности или счастья в браке» [Тресиддер 1999, *340–341*], а также она «является символом плодородия и производительной силы» [Гулик 2000, *301*]. На значение, которое придавалось этому символу в семейной жизни, указывает тот факт, что «балдахин кровати, равно как и ширму в глубине спального алькова, обычно украшали изображениями цветущих ветвей сливы» [Гулик 2000, *302*].

Хотя героиня еще не может почувствовать аромат «зеленой сливы», так как она «в это время [года. – *А.Д.*] не имеет запаха» [Чжао Сяохуэй 2005, *22*], но она уже может ощутить ее присутствие, другими словами, хотя она еще не замужем, но в ее жизни появляется любимый; она находится уже не одна на фоне идеальной картины мира, а ее мечты о замужестве/избавлении постепенно начинают становиться реальностью.

Таким образом, все указывает на то, что это начало дня, начало года, начало жизни и, возможно, зарождение любовных чувств и начало отношений с будущим мужем. При этом образ героини представляется сложным и противоречивым. С одной стороны, она встала рано утром,

чтобы как раз увидеть того, кого так ждала. Но, ожидая его и качаясь на качелях, она, захваченная силой своих страстей, теряет счет времени, поэтому приход гостя и явился для нее неожиданностью и застал ее врасплох. А с другой стороны, несмотря на то что она и хотела бы остаться, она не посмела этого сделать и убежала в смущении и растерянности. Однако любопытство все-таки пересилило и заставило ее обернуться. И чтобы не выказать своих чувств по отношению к гостю, она притворилась, что, держа в руке веточку, вдыхает аромат зеленой *мэй*.

Одно из немногих *цы* Ли Цинчжао, описывавшее ее радостные чувства, вместе с тем оказывается и одним из наиболее неоднозначных, как по тематике, так и в оценках комментаторов и поэтов, многие из которых либо вообще считали его неаутентичным и вульгарным, либо, в лучшем случае, «детским». Причина, думаю, та же, что в предыдущих случаях отвечала за противоположное восприятие. То есть страх и боязнь остаться незамужней, будучи изолированной от всего мира, в этом *цы* сменяется описанием некого ритуала, знакомства с будущим женихом. На этом фоне близости освобождения испытываемые радость и облегчение не соотносятся необходимым (читай: «резонансным») образом с общей экзистенциальной установкой Ли Цинчжао, тем самым не заставляя проявляться ее поэтическое дарование в максимальной степени.

Цы на мотив *Стираю шелк в горном ручье* описывает печаль и грусть, и оно возвращает нас в маленький замкнутый мирок девичьей комнаты на женской половине дома, где весь день проведен в одиночестве и печальных мыслях:

小院闲窗春色深，*Мой дворик... Тихое окно... За ним расцвет весны...*

重帘未卷影沈沈，*Тяжелых штор не подняла – все в роскоши теней они.*

倚楼无语理瑶琴。*В молчанье наверху стою, касаясь цинь струны...*

远岫出云催薄暮，*С вершин далеких облака с собою сумрак принесли,*

细风吹雨弄轻阴，*А дождь и ветер с тучками не прекратят игры.*

梨花欲谢恐难禁。*Боюсь, не устоят, вот-вот у груши облетят цветы.*

Однако если в первом из рассматриваемых *цы* причиной грусти было отсутствие любимого, в какой-то мере виртуального, важного своей символизацией избавления поэтессы от одиночества и тоски, то здесь причина ее печальных мыслей – тягостное ожидание того события, что вот-вот должно случиться, – замужества, и уже не абстрактное, а вполне ощутимое. На это указывает последняя строка этого *цы*.

Образ цветов груши в Китае достаточно неоднозначен, так как, с одной стороны, «белые цветы груши являлись символом печали и непостоянства» [Филимонова 2003, *61*] и их часто использовали поэты «для описания тоски/печали на женской половине дома» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *69*], с другой стороны, груша – это символ «девственной чистоты» [Журавлева 2006, *195*]. Таким образом, говоря о том, что вот-вот облетят цветы груши, Ли Цинчжао прощается со своим девичеством.

Кроме этого, многогранен образ облаков в этом *цы*. С одной стороны, это традиционный китайский символ, так как «по представлениям древних китайцев, появление на небе облака означало, что о вас вспомнил кто-нибудь из родных или друзей. Больше облаков – чаще воспоминания» [Эйдлин 1987, *439*]. И, таким образом, сопоставляя это *цы* с предыдущим, в котором указывалось на знакомство с будущим мужем, можно говорить о том, что это указание на то, что ее любимый также тоскует в разлуке и думает о ней. С другой стороны, совместное использование двух образов (горы и облака) несет в себе достаточно определенную эротическую символику, в которой гора выступает воплощением мужского начала [Тресиддер 1999, *63*; Кравцова 1999, *252*], а облака являются символом «мужского плодородия» и «несут символику изобилия» [Тресиддер 1999, *244*]. «Символика плодородия и намеки на (мужскую) гору, на которой собираются облака, для того чтобы выпал дождь, привели к поэтической перифразе "облако – дождь – игра" в эротических романах, которой описывался половой акт (юн-ю)» [Книга символов]. Помимо этого, сам дождь является символом «гармонии "инь – ян"» [Тресиддер 1999, *81*]. Это также можно рассматривать как намек на известную китайскую легенду о встрече князя с феей горы У, которая стала причиной толкования сочетания образов «облаков» и

«дождя» в значении «интимная близость мужчины и женщины; половое сношение» [Готлиб 2007, *540*].

И это все происходит на фоне описания весны, «когда слияние мужского и женского начал порождает все живое» [Кравцова 2001, *203*]. Но, делая акцент на одиночестве героини в этот момент времени, которое весной есть «явление противоестественное, нарушающее законы природы» [Кравцова 2001, *203*], Ли Цинчжао лишь еще раз подчеркивает, как долгожданен миг свадьбы и какими тягостными оказываются минуты ожидания. Все это позволяет говорить, что «сердечные чувства молодой женщины на женской половине выражены удивительным языком» [Кэ Баочэн 2009, *8*].

Как видно, своеобразное возвращение Ли Цинчжао к своему обычному, меланхолическому настроению, пусть и переживаемому не так глубоко, как это было в случае с боязнью навсегда оказаться изолированной от мира, принесло и привычные для ее «подлинных» *цы* высокие, хотя и немногочисленные, оценки комментаторов. Так, о строке 远岫出云催薄暮 *С вершин далеких облака с собою сумрак принесли* Ян Шэнь написал: «Очаровательные слова, красивые слова» [Кэ Баочэн 2009, *8*], а Шэнь Цзифэй, комментируя последнюю строку этого *цы* 梨花欲谢恐难禁 *Боюсь, не устоят, вот-вот у груши облетят цветы*, отметил, что «среди скучных слов – [такие] тонкие слова!» [Сюй Пэйцзюнь 2009, *69*]. В целом же подчеркивается, что «сердечные чувства молодой женщины на женской половине выражены удивительным языком» [Кэ Баочэн 2009, *8*].

Цы на мотив *Как во сне* весьма необычно для Ли Цинчжао, склонной, по всей видимости, к выражению какого-то одного доминирующего переживания, тогда как в данном случае показывается переход – от неуемной радости к неуверенности и страху, боязни непознанного и стремлении всеми силами избежать этого. Причины всех этих чувств познаются через символику данного *цы*, которая в сопоставлении со всеми предыдущими *цы* обретает уже вполне осязаемую форму и именно здесь обнажается в максимальной степени.

尝记溪亭日暮，*Бывает, вспоминаю беседку на закате у ручья,*

沉醉不知归路。*Как, захмелев, назад дорогу позабыла я.*

兴尽晚回舟，*Иссякла радость, лодочка плывет в ночи,*

误入藕花深处。*Вдруг в гущу лотосов случайно заплыла.*

争渡，争渡，*Гребу, гребу, на весла налегла,*

惊起一滩鸥鹭。*В испуге чайки с цаплями взлетают с берега.*

Центральным образом, местом своеобразного сосредоточения беспомощности героини и ее отчаянных попыток выбраться из состояния, которое все сильнее затягивает ее, является образ цветов лотоса – 藕花 ǒu huā. В китайской символике цветы лотоса имеют эротическое значение и представляют наглядную модель коитуса: «розовый (*Ян*) цветок среди воды (*Инь*) с уходящим в водную толщу длинным и прочным стеблем» [Кравцова 1999, *299*]. Тем самым, располагая себя в самом центре зарослей цветущих лотосов, Ли Цинчжао символически описывает сокровенные чувства, связанные с коитусом.

При этом образы чаек с цаплями 鸥鹭 ōu lù в последней строке этого *цы* являются дополнением всей красочной картины. Образы именно этих двух птиц не случайно оказываются в последней строке стихотворения. Ведь цапля означает «любопытство» [Тресиддер 1999, *400*], а чайка, наравне с цаплей, является молчаливым другом отшельника и вечным спутником изгнанника [Филимонова 2004, *7*], что указывает на то, что героиня намеренно пытается отгородиться от таких чувств, как любопытство и избавиться от друзей, чтобы восстановить душевное равновесие после всех переживаний. Но это не удается сделать, так как она своими действиями вспугнула птиц на отмели и они, взлетая, в свою очередь пугают героиню. Другими словами, связывая образы птиц с символикой лотоса, можно предполагать, что, спугнув птиц и испугавшись сама, героиня испугалась того, что произошло, а именно – испугалась (будущего) коитуса.

Вполне ожидаемо, что любое *цы* Ли Цинчжао, в котором выражено грустное чувство, будет высоко оценено комментаторами, и это произведение не представляет собой исключения. В частности, Ван Фань отмечает, что в этом *цы* «язык простой, свежий и многозначный», а «все *цы* просто восхитительно» [Кэ Баочэн

2009, *3*]. Что же касается его особой насыщенности эротической символикой, то это закономерное следствие не столько пубертата, сколько культуры. Так, ван Гулик отмечает, что «жизнь женщин, которые проводят большую часть времени внутри дома, довольно однообразна», поэтому для них «сексуальная жизнь была важней, чем для их хозяина, у которого могли существовать самые разные интересы за пределами дома» [Гулик 2000, *295–296*].

Последнее из рассматриваемых *цы*, на мотив *Обида на юного князя*, примечательно тем, что, несмотря на описание достаточно унылой поры года и умирания природы, оно предстает «скорее в радостном, нежели в меланхолическом тоне» и, кроме того, в нем «полностью отсутствуют чувства печали и тоски», которые являются характерной чертой большинства стихотворений Ли Цинчжао [Wang 1989, *13*]:

湖上风来波浩渺， *Волн множество на озере и царство всех ветров...*

秋已暮、红稀香少。 *Уж осень на исходе... Редок аромат цветов...*

水光山色与人亲， *Тот блеск воды да вид родимых гор –*

说不尽、无穷好。 *Всю прелесть описать мне и не хватит слов!*

莲子已成荷叶老， *Созрели зерна лотоса, поблекла красота листов,*

青露洗、苹花汀草。 *Трава росой умыта на отмели, вдоль берегов.*

眠沙鸥鹭不回头， *Там дремлют чайки, цапли же не повернут голов –*

似也恨、人归早。 *Обижены, что их я покидаю вновь...*

Стихотворение неимоверно насыщено природной символикой, которая в большинстве своем уже привычно для ранних *цы* Ли Цинчжао имплицирует эротическую сторону ее переживаний. Новым же элементом выступает не их грустная тональность, а осознание и принятие естественности эротики, что соответствующим образом отразилось и на выборе символов.

Например, образ росы: во-первых, роса выступает «эмблемой недолговечности, мимолетности» [Тресиддер 1999, *310*], в силу того что она выпадает и исчезает, и, соответственно, «в приложении к человеческой жизни обычно трактуется как символ ее эфемерности» [Кравцова 2001, *154*]. Во-вторых, роса олицетворяет чистоту, духовное просветление и символизирует бессмертие [Тресиддер 1999, *310*]. Еще одной важной стороной образа росы в китайской традиции является то, что она выступает в качестве поэтического эротизма, выражая акт семяизвержения [Кравцова 1999, *298*].

В этот символический ряд вписывается и символ травы, представленной в данном *цы* двумя видами: это непосредственно 草 cǎo «трава» и 苹 píng «ряска». Несмотря на то что описывается осень, трава здесь не предстает в образе увядшей, а наоборот, она показана зеленой и цветущей. И трава, и ряска представляют «женскую» группу эротизмов [Кравцова 1999, *299*]. Таким образом, говоря о том, что трава умыта росой, поэтически описывается совершившаяся интимная близость между мужчиной и женщиной.

Кроме этого, красной нитью через все стихотворение проходит образ лотоса, который в этом *цы* встречается трижды. Так, вначале мы сталкиваемся с упоминанием иероглифа 红 hóng «красный» в первой строфе, который в данном случае означает «красные цветы лотоса» [Чжао Сяохуэй 2005, *85*]. Два следующих упоминания о лотосе встречаются в первой строке второй строфы: 莲子 liánzǐ «зерна лотоса» и 荷叶hé yè «листья лотоса». Данный факт неслучаен, как и все в китайской поэзии, где каждое слово занимает свое особое место, и его позиция никогда не является случайной.

Лотос в китайской символике имеет несколько значений. Во-первых, как уже говорилось выше, он представляет собой наглядную модель коитуса. Кроме того, «семена лотоса записываются тем же иероглифом, что и семя-сперма, а сердцевина – иероглифом "сердце"» [Кравцова 1999, *299*]. Также лотос «связан с чистотой и даже девственностью» [Тресиддер 1999, *201*].

Исходя из этого, можно говорить, что описаны чувства героини после замужества, когда все то, что ее пугало, настораживало, было непознанным, уже рассматривается как совершившийся факт, а все переживания и сомнения остаются в прошлом, освобождая место для совершенно новых чувств – радости семейной жизни, умиротворения и спокойствия. Вопрос того, насколько в этом *цы* описаны имен-

но «молодые годы поэтессы, [ее] широта чувств и оптимистические устремления души» [Кэ Баочэн 2009, 7] и можем ли мы «чувствовать горячую любовь поэтессы к жизни, нежность глубокого чувства» [Кэ Баочэн 2009, 7], становится в этих условиях риторическим...

Таким образом, в данной статье я предложила интерпретацию шести ранних *цы* Ли Цинчжао, позволяющую связать и, соответственно, разрешить проблемы их атрибуции, хронологии и качества. Исходным при этом было представление, согласно которому все рассматриваемые *цы* являются закономерными моментами присущей Ли Цинчжао способности создавать свои произведения лишь в моменты сильнейших душевных переживаний. Среди последних именно отрицательные эмоции оказываются наиболее комплементарными ее общей экзистенциальной установке, итогом чего становится написание наиболее ценимых *цы*.

Для этого мне пришлось отказаться от доминирующего в синологии изолированного рассмотрения каждого *цы*, в силу чего весь комплекс ранних произведений Ли Цинчжао напоминает известную триаду Гегеля «тезис – антитезис – синтез». В качестве своеобразного тезиса выступает состояние чистой невинности, переживание поэтессой одиночества и изолированности «здесь и сейчас», в то время как антитезис представляется в виде отрицания, неприятия настоящего, характеризующегося незнанием деталей и, соответственно, страхом перед будущим и стремлением к нему. Синтез, наконец, заключается в восстановлении состояния первозданной невинности на более высоком уровне, посредством принятия будущего, которое страшит, и осознания его естественности.

Вместе с тем предложенная интерпретация открывает целый ряд новых проблем, и одной из наиболее важных на сегодня представляется ее обоснованность. Нетрудно заметить, что многие объяснительные конструкции в этой статье чем-то неуловимо напоминают тавтологии, когда, например, склонность Ли Цинчжао к меланхолии видится в том, что большинство ее *цы* выражают печальные чувства. И одновременно на этом же базируется и тезис о наличии зависимости качества имеющихся *цы* от переживаемых поэтессой чувств тоски и грусти. Рассмотрению и попытке решения этой и связанных с ней проблем и будут посвящены мои следующие публикации.

---

[1] Переводы всех *цы* в данной статье принадлежат ее автору.

[2] И-ань цзюйши (Затворница И-ань) – это прозвище Ли Цинчжао.

[3] Дагуань 大观 – девиз правления имератора Хуэй-цзуна с 1107-го по 1110 год.

[4] Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что подавляющее большинство сохранившихся *цы* Ли Цинчжао выражают печальные чувства.

ЛИТЕРАТУРА

Готлиб О.М. **Китайско-русский фразеологический словарь.** Москва, *2007*.

Гране М. **Китайская мысль от Конфуция и Лаоцзы.** Москва, *2008*.

Гулик ван Р. **Сексуальная жизнь в древнем Китае.** Санкт-Петербург, *2000*.

Журавлева Я.А. Этнокультурные особенности фразеологизмов современного китайского языка (на материале чэнъюй) // **Вестник Красноярского государственного университета, серия «Гуманитарные науки»**, Красноярск, *2006*, №3/2.

Книга символов. Облако. –http://www.symbolsbook.ru/Article.aspx?id=343#1

Кравцова М.Е. **История культуры Китая.** Санкт-Петербург, *1999*.

Кравцова М.Е. **Поэзия вечного просветления: Китайская лирика второй половины V– начала VI века.** Санкт-Петербург, *2001*.

Малявин В. **Китайская цивилизация.** Москва, *2001*.

Поэзия эпохи Тан (VII–X вв.). Москва, *1987*.

Стихи тысячи поэтов. Антология китайской поэзии «ши» VII–XVI вв. в новых переводах Б. Мещерякова. Су Ши (1037–1101). Весенняя ночь. – http://baruchim.narod.ru/102.html

Тресиддер Дж. **Словарь символов.** Москва, *1999.*

Филимонова Е.Н. Орнитологический и энтомологический коды переводных произведений (на материале переводов с корейского и китайского языков) // **Язык, сознание, коммуникация.** № 27. Москва, *2004.*

Филимонова Е.Н. Символика растений в переводных произведениях. Растения-«простолюдины» (на материале переводов с корейского и китайского языков) // **Язык, сознание, коммуникации**. № 25. Москва, *2003.*

Li Ch'ing-chao. Complete poems. New York, *1979.*

Wang J. The Complete *Ci*-poems of Li Qingzhao: A New English Translation // **Sino-Platonic Papers.** Philadelphia, *1989*, № 13 (October).

Wixted J. T. The Poetry of Li Ch'ing-chao: A Woman Author and Women's Authorship // **Voices of the Song Lyric in China**. Berkeley, *1994.*

Women and Old Chinese Poetry? Honolulu, *1996.*

李清照集笺注 / 徐培均笺注。上海, *2009*。

李清照全集：汇评本 / 柯宝成编著。武汉, *2009* 。

陌上香锦蔷薇织 / 王臣著。沈阳, *2009* 。

中国古典诗词精品赏读丛书：李清照 / 赵晓辉编著。北京, *2005* 。

Н.В. Журавська

"ШУКАЮ ТІНЬ ЖІНКИ, ЩО ТІНІ НЕ МАЄ" – ІНТИМНА ЛІРИКА СЕЙФА АР-РАХБІ

Постать жінки є чи не найдискусійнішим питаниям у сучасній арабській літературі. До цієї проблеми вже традиційно звертаються західні дослідники, а їхній інтерес до питання «підігрівається» соціально-політичними процесами в арабомовному регіоні та історично сформованими стереотипами щодо становища жінки в мусульмаиському суспільстві. Згадаиа проблема протягом останніх десятиліть стала чи не найпопулярнішою в новітній арабській літературі. Отже, питання ролі жінки в арабському суспільстві часто стає каменем спотикання в діалозі між арабськими митцями та офіційною владою.

Одразу зазначимо, що наша розвідка не переходитиме межі арабістичних студій та оминатиме питання, що стали об'єктом політичних та релігійиих спекуляцій, тим більше що у творах Сейфа Ар-Рахбі, про які йтиметься далі, проблема «жінка vs іслам» висвітлюється імпліцитно.

Пропоноване дослідження є продовжеиням нашої статті "Чоловік із Руб-аль-Халі". Творчий портрет сучасного оманського поета Сейфа Ар-Рахбі», що є першим в Україні оглядом творчості поета. Саме цим зумовлена її *актуальність*, адже на сьогодні українська арабістика лише розпочинає дослідження літератури країн Перської затоки.

Актуальність цієї роботи зумовлена також поглибленням літературознавчих студій творчості авторів із країн Перської затоки.

Новизна дослідження полягає в тому, що воно є першим в Україні висвітленням пропонованої теми та продовженням вивчення творчого доробку Сейфа Ар-Рахбі загалом, що було започатковане у нашій попередній статті. Окрім того, дослідження спирається на наші власні переклади окремих творів Сейфа Ар-Рахбі українською мовою, що можуть бути використані для ознайомлеиия з новою арабською поезією в академічному середовищі та для широкого кола читачів.

Мета нашої роботи: проаналізувати одии із ключових концептів поезії Сейфа Ар-Рахбі – постать жінки – на матеріалі творів поета, які ми переклали українською мовою з оригіналу.

У поезії Сейфа Ар-Рахбі жінка з'являється в іпостасі, нетрадиційній для класичиої арабської лірики. У творах класичної арабської поезії жінка є здебільшого пасивиим об'єктом. Закоханого співця цікавить передусім її врода, значно рідше – внутрішній світ. Поза тим, жінка часто є засобом самоствердження поета – він може похизуватися тим, що здобув прихильність багатьох красунь. Загалом, нічого дивного немає в тому, що арабські поети звеличували передусім зовнішню красу жінки. Пізнати її як особистість просто не було можливості – чоловік (поет) часто не міг навіть порозмовляти з нею, що було зумовлено традиціями тогочасного суспільства.

У творчості Сейфа Ар-Рахбі постать жінки надзвичайно різнопланова. Для иього жінка – це мати, кохана, друг із далекого дитинства, натхнення, втрачене щастя і власне поезія:

«У своєму скромному житті я всім завдячую жінці, і не лише тому, що вона мене народила, – так відбувається з усіма вищими тваринами, – а тому, що вона завжди була джерелом мого натхнення, провідною зіркою на темних шляхах у маидрах ночей, міцною опорою мого життя – фізичною та духовною.

Можна сказати, що всі епізоди мого життя ознаменовані присутністю жінки. Жінка – це поезія і саме життя».

في سياق حياتي المتواضعة, أدين بكل شيء للمرأة,
ليس بمعنى أنها انجبتني, فهذه مسألة يشترك فيها النوع
البشري, وجميع الكائنات العظيمة والحقيرة, بمعنة أنها كانت
دائما ملهمتي, ونجمة اتجاهاتي المدلهمة, في ليل المتاهة
والرحيل, و كانت ساعد حياتي القوية ماديا ومعنويا.
يمكنني أن ألملم شظايا حياتي... وشتاتها في الأماكن
المختلفة, بعلامات المرأة وحضورها وعشرتها.

المرأة كائن الشعر... وكائن الحياة.
[الرحبي 1999, *214*]

Сейф Ар-Рахбі засуджує приземлене трактування жіночої статі, притаманне консервативним суспільствам, у тому числі рідному Оману. Ар-Рахбі має на це підстави, оскільки походить саме з такого середовища та відчув на собі всі його вади. Вперше поет зіткнувся із приниженням жінки у власній родині, але в її межах це сприймалося усіма як належне. У цьому полягає найцікавіший аспект регіонально-історичного виміру творчості поета. Ліберальні погляди на роль жінки стали однією із причин сприймати його як «дисидента», хоч і шанованого як непересічного громадського діяча. Якби не прогресивні переконання, Ар-Рахбі мав би усі шанси стати офіційним «ідолом» культурного життя Оману.

У поезії Сейфа Ар-Рахбі є місце також для речей відвертіших. Проте їхня художня цінність не поступається іншим тематичним колам творчості поета. Слід також сказати, що саме на їхньому ґрунті зображення в літературі більш «тілесних» взаємин найкраще виявляється ставлення до жінки у суспільстві. Саме на це звертає увагу поет.

Цікавим аспектом інтимної лірики Ар-Рахбі є її тісний зв'язок з арабською символікою – релігійною та народною. Наприклад, це можуть бути мотиви доісламської поезії:

І розтанув лід у темряві
І раптом змовкла музика
Кінь мчав назустріч принцесі
Що марила про ніч тваринної втіхи.

انهمر الثلج في الظلمة
وانهمرت موسيقى
وكان حصان يجري لاستقبال الأميرة
المفتونة بالليل البهيمي للحيوان.
[الرحبي 2000, *27*]

Релігійна символіка навіяна не лише ісламом, а й концептами інших релігій та філософських течій:

Смакую перший ковток чаю.
Його аромат плине у повітрі,
немов легка хмаринка.
Вдивляюсь у чистий обрій,
де ще не з'явились птахи.
Намагаюсь написати про жінку,
що пробігла однією з сусідніх вулиць.
Намагаюсь сказати щось на зразок:
Її тіло спустилось з дев'ятого неба.
Легке, повітряне,
Мов сама пристрасть,
Що освітлює самотню ніч
Та її останні пригоди.
Тіло іде собі, забираючи з собою
таємницю своєї краси,
І залишає нас дивуватися,
Овіває нас буйними вітрами...

أرتشف جرعة الشاي الأولى
بخارها ما زال يحلق كغيمة حميمة,
أنظر إلى الأفق الخالي من المارة والطيور.
أحاول الكتابة عن امرأة قضتْ في الشوارع المجاورة
أحاول القول مثلا:
الجسد ينزل من الدور التاسع
خفيفاً مرحاً كأنه في نزهة غرام
مضيئاً وحشة الليل
بمغامرته الأخيرة
الجسد يذهب مع أسرار جماله
ويتركنا في الحيرة
...تعصف بنا رياح هوجاء
[الرحبي 2004, *156*]

У цитованому висловлюванні простежується вплив давніх уявлень про те, що небо складається з дев'яти рівнів. У цьому контексті порівняння з небесною істотою підкреслює чистоту і витонченість жінки, якої воно стосується. Почуття, що вона викликає, також чисті – на противагу релігійним доктринам, які називають стосунки чоловіка й жінки гріховними загалом.

Варто звернути увагу, що Сейф Ар-Рахбі не оспівує зовнішню красу протилежної статі. У його віршах практично відсутні портретні замальовки жінок. Він акцентує увагу на окремих «складових»: голос, очі, емоції, порухи душі, легкі та витончені.

Твоє обличчя сповнене сну і нудьги
Від цього світу.
Твоє обличчя напружене, мов пташка,
Спіймана над озером,
відвертаю погляд від нього
До безодні мого кохання і бачу
В лісистій глибині твоїх очей
Все моє життя
І плачу.

إلى شمس
وجهك المليء بالنعاس والضجر
من هذا العالم,
وجهك الذي يشبه توتر طائر
مأخوذ فوق بحيرة, أطل منها
على هاوية حبي, فأرى
في عمق الغابة عينيك تضيئان
سني حياتي
فأبكي.
[الرحبي 2000, *10*]

Не йдеться про досконалість жіночого силуету та «еталон» його краси – поет акцентує увагу на враженні, яке воно справляє, а не на його формі.

Сучасний темп життя і технічна революція внесли свої корективи до символіки любові й розлуки. Тепер голос близької людини, який займає особливе місце у ліриці Ар-Рахбі, можна почути, навіть перебуваючи на іншому кінці світу.

Твій голос по телефону спокійний
та сумний
Розкриває переді мною береги спогадів,
Береги, де не ступала нічия нога,
Куди здійснюють паломництво
птахи та закохані
В пошуках вічності, яка не існує.

صوتك عبر التلفون هادئاً و حزيناً
يفتح لي شواطئ وذكريات
شواطئ لم تطأها قدم الغزاة بعد
تحجّ إليها الطيور والعشاق
بحثاً عن أبدية مستحيلة
[الرحبي 2007, *24*]

Сейф Ар-Рахбі наділяє голос коханої жінки найкращими рисами прекрасної статі загалом: він заспокоює, втішає, пробуджує надії. Його сила – своєрідна магія для поета. Він порівнює його з легким бризом, ніжним подихом вітру від розмаху пташиних крил, що заспокоює розбурхані почуття.

О, якби твій голос, лише твій голос
Подихом легкого вітерцю відніс
мене вдалечінь…
Вітерець зачарованого озера,
В якому я потонув безповоротно,
Тріпотіння стомлених крил
Поблизу берега заспокоює шторм
моїх почуттів.

آه, لو صوتك, صوتك فقط
خفقة نسيمه تصلني عبر المسافة
نسيمُ البحيرة المسحورة
التي غرقتُ فيها أخيرا
,خفقة الجناح المُتعب
,لهدأت عواصفي قرب الضفاف
[الرحبي 1999, *13*]

Поет ототожнює кохану жінку із птахом (голубкою). У багатьох народів голуб є символом миру, доброї звістки (як в оповіді про ковчег Ноя), світла й ніжності.

У своїй величі… світлій,
мов ранковий трояндовий сад,
Як голуб Ноя, ти була ще красивіша,
ніж раніше.

في عظامك المبعثرة على فسيح القبر
مضيئة كبستان وردٍ في الصباح
كنوح يمام.
[الرحبي 2004, *156*]

Для поета голубка – символ досконалості, вірності, дружби. Жінка для нього – дороговказ у житті.

Ти не припускаєшся помилок,
моя голубко,
Твій силует – надійний путівник
для корабля, що блукає хвилями океану.

لم تقترفي أي خطيئة أيتها الحمائم
عدا كونك الدليل الصادق
لسيد السفينة التائهة في عباب المحيط
[الرحبي 2007, *37*]

У багатьох культурах голуба ототожнювали з домівкою. Сейф Ар-Рахбі багато часу проводить у дорозі. Тому в цьому контексті образ голубки поєднує кохану жінку та рідний дім, що є для поета джерелом стабільності й затишку. Саме з нього він черпає сили.

Повертаюсь до тебе, моя голубко,
На підвіконня
Повертаюсь до тебе після численних
подорожей,
Коли нова сходинка мого життя
оповита туманом…

أعود إليك أيتها اليمامة
على حافة النافذة
أعود إليك من أسفار الكثيرة
...وبداية أخرى أكثر غموضا
[الرحبي 2007, *37*]

Сейф Ар-Рахбі висловлює передусім ніжне і вдячне ставлення до жінки. В еротичних мотивах його поезії відсутня зневага чи мінімалізація ролі жінки, навпаки, місію жінки, визначену природою, поет цінує надзвичайно високо:

«Чоловік, якому притаманна певна чуттєвість, не може уявити, як можна заснути, поки душа не згорить від одного погляду на жінку».

لا يتصور شخص ذو حساسة معينة, أنه يستطيع
...النوم, ولم تخترق روحه نظرة لامرأة
[الرحبي 1999, *214*]

«Жінка – істота поетична і тілесна. Незважаючи на те, що у деяких ситуаціях вона поводить себе нерозумно… Але чоловік… якщо вже він нікчемний та дурний, тоді бідолашна земля здригнеться від його невігластва та огиди».

المرأة حضور شاعري وجسد... حتى حين تكون
غبية في أشياء كثيرة, أما الرجل... فحين يكون بليدا

وغبيا, فستميد الأرضمن ثقله وقرفه.
[الرحبي 1999, *214*]

Цитовані рядки можна інтерпретувати таким чином: соціальне становище жінки є нижчим, тому її помилки не справляють відчутного впливу на загальний стан речей. Та якщо помилки припускається чоловік, якому належить реальна влада, то наслідки можуть бути катастрофічними. Іншими словами, якщо чоловік претендує на виняткове право здійснювати владу, то повинен нести відповідальність за свої вчинки та діяти бездоганно. Загалом Ар-Рахбі часто натякає, що чоловіча гегемонія є однією із причин «застою» в арабському суспільстві. Тут вимальовується таке запитання: чи можна вважати Сейфа Ар-Рахбі свого роду «феміністом»? Тоді слід було б з'ясувати: чи є самі лише жінки творцями і поборниками фемінізму та яку роль у розвитку цього руху відіграли чоловіки? На глобальному рівні ці питання лишаються нерозв'язаними і викликають непримиренні протиріччя. Якщо ж говорити про постать Сейфа Ар-Рахбі, то його справді можна вважати «феміністом», хоча він не висуває політичних гасел боротьби за гендерну рівність. Якщо розцінювати фемінізм як протест проти дискримінації жінок і повагу до ролі жінки в суспільстві та родині, то Сейфа Ар-Рахбі, безперечно, можна вважати своєрідним феміністом. Свої ідеї він висловлює в поезії та публіцистиці (Сейф Ар-Рахбі є головним редактором літературознавчого журналу «Нізуа»). Наприклад, у нарисі «Про любов до жінки» («في حب المرأة») він пише так:

«Коли вона далеко, диктат її беззаперечний, а тим більше коли вона тут... Навіть наймужніші не намагаються заперечити цей факт.

Ми вічно співатимемо серенади під її вікном».

مثل هذه المناخات, و يرفض الزوال.
استبدادها مطلق في الغياب, أكثر منه في الحضور...
فلا تحاول الكبرياء الرجولي الفارغ نكران ذلك.
نحن الأسرى الأبديين لشباكها العذبة.
[الرحبي 1999, *214*]

Ліриці поета властивий також мотив ностальгії за далеким дитинством. Він стверджує, що в дорослому житті межа між дружбою та коханням є надто хиткою. З відходом дитинства закінчилася дружба з жінкою, що тепер втрачена для поета назавжди:

Ось я, о жінко,
В країні, де колись були і ми.
Відтоді минули роки і примари.
Шукаю твою адресу
В блокноті, залитому кавою й вином.
Кав'ярня на старому вокзалі,
яку огортає дим,
Так, що безжально переплутались
шляхи на південь і на північ.
І свистять потяги в моїй уяві,
що спить, мов вовк,
Між людьми, що гострять на мене кігті.
Читаю це в їх очах...

ها أنا أيتها المرأة
في البلاد التي كنا فيها
قبل أطياف وسنوات
أفتش عن عنوانك
في جُروف الأسماء التواريخ
بالمفكرة الملينة بالقهوة والنبيذ
ومقهى المحطة القديمة التي يعلوها الدخان
حيث تتقاطع طرق الشمال والجنوب بكراهية
والقطارات تسرحُ في خيال النائم كالذئب
بين أناس عُيونهم تجيش مخالب ضدي
[الرحبي 1993, *51*]

Доросле життя дало поетові нову поживу для спогадів: туга за померлими і втраченими друзями, коли лишаються тільки «Час, відстань і вщент розбиті мрії, – вони завжди з нами».

دائما هناك الزمان والمسافة... والأحلام المحطمة
[الرحبي 1999, *214*]

Цей мотив є традиційним для арабської поезії. У віршах Ар-Рахбі тісно переплітаються спогади про померлих друзів і рідну оманську природу:

Чи маю чекати тут, на цьому ж місці,
Аж поки сонце не спуститься
з моєї голови,
Щоб піднятись над горами й пагорбами,
Якими ходили й ми в тому
далекому дитинстві...

هل أنتظرُ هنا, في المكان نفسه
حتى تَبْزغ شمس من رسي
تتسلق جبلا و هضابا
...عبرْنا ذات طفولةٍ بعيدة
[الرحبي 1993, *51*]

Найтепліші спогади Ар-Рахбі нерозривно пов'язані у нього із країною його дитинства – і те, й інше так само далеко від людного міста, куди доля завела поета.

«Такими вечорами, коли на узбережжі Хиль, що широко простягло свій піщано-морський краєвид, збентеженому погляду нема на чому затриматись... з'являється

гора Аль-Фахль, чий дух стукає у двері фантазії… з нашого далекого дитинства.

Аж раптом із глибини цього вечора виринає жінка, на чолі каравану, що схилився від болю під тягарем. Вона – наче таємниця, що долає розлуку. У такій атмосфері зникає саме зникнення».

في المساءات وضمن تجوالي الاعتيادي على
شاطىء البحر, هذا التجوال المليء بالهواجس... و رسم
الملامح المشوشة للرغبات المستحيلة... ربما وللاسفار
والذكريات.
في هذه المساءات, التي غالبا ما تكون في شاطىء
«الحيل» الذي المضطرب... بجبل «الفحل» الضارب
بخيال من أشباحه, في طفولتنا البعيدة
تنبثق المرأة من عمق هذا المساء , متقدمة هذا
الموكب المثقل بأمله , كأنها السر الذي يرفض الابتعاد...
في مثل هذه المناخات, و يرفض الزوال.
[الرحبي 1999, *214*]

Образи піску, моря, скель, лісів виступають здебільшого як периферійні концепти, «тло» для висвітлення інших емоцій. Хоча якщо говорити, наприклад, про пустелю, то вона є беззаперечним «фаворитом» поета і часто персоніфікується в образі жінки:

Все моє життя,
Що я провів його між коридорами
та предками
Зараз розвівається на плечах пустелі…

كل هذا العمر الذي
حوّشتهُ من ذهاليز الأجداد,
يفيض الآن على كتف الصحراء.
[الرحبي 1986, *62*]

Поет не може збагнути природу жінки в цілому – для нього вона така ж таємнича, як навколишній світ: бачимо її прояви, але не можемо пізнати суті. Тут не йдеться про загадкову незнайомку (характерно, що цей образ у ліриці поета представлений епізодично). З тексту випливає, що, попри тривалі стосунки з коханою жінкою, до кінця розгадати її особистість йому не вдалося.

Час, коли я вперше тебе побачив,
Давно вже минув, сховався за пагорбами.
Твоя краса була очевидною,
Та лишалась прихованою
Твоя темна сторона,
Що народжена із мрій
І так боїться вічності.

حين رأيتك لأول مرة
في الزمان الذي أضحى بعيداً
ومتواريا خلف الأكمات
كنت المرأة الجميلة الواضحة
لكن ما لم يكن واضحاً
ذلك الجانب الغائمُ
المولود من رحم الرؤيا
والموصول برعب الأبدية
[الرحبي 2007, *68*]

Водночас ліриці Сейфа Ар-Рахбі властивий момент нарікання на жорстоку дійсність, «помилки богів», єдиний порятунок від яких – внутрішній світ обох. Слово «богів» (الآلهة) у множині не свідчить про політеїстичні переконання поета. Вжите у переносному значенні, воно, можливо, є вказівкою на зв'язок із доісламською поезією.

Коли сиджу перед тобою,
Скидаю покривало історії
та людських гріхів,
Помилок богів у народженні та смерті.

حين أجلس إليك
أخلع معطف التاريخ
وزر البشرية
أخطاء الآلهة في الولادة و الموت
[الرحبي 2007, *12*]

У творчості поета концепція кохання – це подолання відстані: дистанції між людьми та країнами. Історичне тло не могло не позначитися на творчості Ар-Рахбі як арабського поета:

Здавалось, погляд ось-ось зледеніє
у мовчазній порожнечі,
Аж раптом ти промовила:
«Як же давно ми не бачились».
Минули цілі покоління й війни,
Минули вантажівки в ніч нашої розлуки,
Над нашими головами вже
не каркають ворони,
Вони зникли вранці
Цього безжального серпневого дня.

كادت النظرة أن تتجمد
في فضائها الساكن
وهي تقول:
"مرّ زمان بعيد لم نلتق"
مرت أجيال وحروب
مرت شاحنات في ليل حالك
مرت صيحة الغراب على رؤوسنا, ضحى
ذلك اليوم القاسي من شهر آب.
[الرحبي 1999, *10*]

Історія, природа Оману та авторське ставлення до них утворюють своєрідний трикутник, між вершинами якого міститься творчий доробок поета. Ці три аспекти так чи інакше виступають разом мало не в кожному вірші Ар-Рахбі. У цьому ж ключі висвітлюється постать жінки, що займає чільне місце у творчості Сейфа Ар-Рахбі.

ЛІТЕРАТУРА

1. الرحبي , سيف. **رجل من ربع الخالي.** بيروت , 1993.
2. الرحبي , سيف.**رأس المسافر.** دار البيضاء, 1988.
3. الرحبي , سيف. **حوار الأمكنة والوجوه.** مسقط, 1999.
4. الرحبي , سيف. **نشيد الأعمى.** بيروت, 2008.
5. الرحبي , سيف. **قطارات بولاق الدكرور.** كولونيا, 2007.
6. الرحبي , سيف. **سألقي التحية على قراصنة ينتظرون الإعصار.** بيروت, 2007.
7. الرحبي , سيف. **مقبرة السلالة.** كولونيا, 2003.
8. الرحبي , سيف.**الصيد فب الظلام.** كولونيا, 2004.
9. الرحبي , سيف. **الجندي الذي رأى الطائر في نومه.** كولونيا, 1999.
10. الرحبي , سيف. **نورسة الجنون.** دمشق, 1981.
11. الرحبي , سيف. **الجبال الأخضر.** دمشق, 1981.
12. الرحبي , سيف. **الأجراس القاطيعة.** باريس, 1984.
13. الرحبي , سيف.**ذاكرة الشتات.** بيروت, 1991.
14. الرحبي , سيف. **منازل الخطوة الأولى.** مسقط, 1993.
15. الرحبي , سيف. **مدية واحدة لا تكفي.رأس المسافر.** الجزائر, 1986.
16. الرحبي , سيف. **قوس قزح الصحراء.** كولونيا, 2003.
17. الرحبي , سيف. **أرق الصحراء.** بيروت, 1996.
18. الرحبي , سيف. **يد في آخر العالم.** دمشق, 1998.
19. الرحبي , سيف. **معجم الجحيم.** القاهرة, 1996.
20. الرحبي , سيف. **جبال.شعر.** بيروت, 1996.
21. بوهية إبراهيم. **ديوان «رأس المسافر» لسيف الرحبي دراسة في عتبة العنوان.** 1999.
22. حسام الدين محمد. **حوار مع سيف الرحبي.** لندن, 2008.
23. حسام الدين, محمد. **الشاعر العماني سيف الرحبي عن سيرة الطفولة والشعر.** لندن, 2008.
24. العجمري, فهد سالم. **ترجمة سيف الرحبي الشعرية عبر ديوانه «رأس المسافر».** الرباط, 1991.
25. **مجلة «نزوى» رقم .53** مسقط ,2008.
26. الحجري, حميد عامر. **الصورة في شعر سيف الرحبي.** مسقط, 2007.
27. alrahbi.info/pages.

Н.С. Ісаєва

ФУНКЦІОНАЛЬНІ ТА ПОЕТОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПЕЙЗАЖУ В СУЧАСНІЙ КИТАЙСЬКІЙ ЖІНОЧІЙ ПРОЗІ (на прикладі оповідання Чи Цзицзянь "Легкий вітерець у гаю")

Як відомо, літературознавчий термін «пейзаж» означає місцевість (від фр. *пейзаж* – «місцевість», «країна»), художнє змалювання краєвиду [Ковалів 2007, *195*], первинної або перетвореної людиною природи. У художньому творі пейзаж може виконувати різноманітні функції. Зокрема, дослідник особливостей пейзажу в китайській та російській літературах У Хао у своєму дисертаційному дослідженні виділяє чотири такі функції: 1) вказівка на час і місце подій (*функція фону*), 2) пояснення стану, настрою героя, створення певного емоційного тону (ліричного, драматичного, трагічного, героїчного), пов'язаного у творі з характером подій і їхнього фіналу (*психологічна функція*), 3) вираження філософських, соціальних, естетичних, етичних ідей (*ідейно-філософська функція*), 4) прискорення чи уповільнення сюжетної дії, створення ефекту «кінематографічних кадрів» з відповідною перспективою зображення (*сюжетно-композиційна функція*). Окрім того, пейзаж у художньому творі може бути нефункціональним (самостійним), тобто таким, що створює самостійну сюжетну лінію, незалежну від «людського сюжету» [У Хао 2007, *61–64*]. Традиційна китайська культура (а отже, й література) завжди була натуроцентричною (на відміну від антропоцентричної західної культури). Тому фактично ніколи в китайських художніх і мистецьких творах функції пейзажу не зводилися лише до фону сюжетних подій чи композиційно-сюжетної структури, не кажучи вже про позбавлення його будь-яких функцій, окрім власне зображальної. Природа в китайській культурі зазвичай була носієм глибокого символічного філософського сенсу, який сягає корінням постулатів стародавньої натурфілософії, а також пізніших філософських та релігійних учень – даосизму, конфуціанства, буддизму (особливо в його китайському варіанті *чань*). Однак варто відзначити, що психологічна функція також була притаманна китайському пейзажу, проте, на відміну від західного, віддзеркалення психологічних станів у східних образах природи не набувало ознак антропоцентризму. Природа не підпорядковувалася людині, а відображала її сутнісне єство. Природа завжди була зразком досконалості, приваблювала людину, інколи викликала страх і трепет, а найчастіше – була прихистком умиротворення, пошуком власного «я». Китайські митці намагалися гармонізувати життя людини і природи, розглядаючи їхнє співіснування як основу світобудови.

Однак у XX ст. відбувається активне засвоєння китайською культурою набутків західної цивілізації, що знаходить своє відображення і в новому арсеналі засобів художнього вираження. Особливо активізувався цей процес наприкінці XX ст. (в літературі «нового часу» (1977–1987) та постмодерній літературі зламу XX–XXI століть), коли китайські письменники вдалися до літературного експерименту, залучаючи образотворчий інструментарій західного модернізму та постмодернізму. Подекуди такий експеримент має наслідувальний характер, однак виокремлюється цілий ряд творів молодих письменників, які вдалися до творчого переосмислення західного матеріалу і синтетично поєднали традиції з новаторськими пошуками.

Зразком такого творчого синтезу і може бути проза сучасної письменниці Чи Цзицзянь (迟子健), зокрема функціональні та поетологічні особливості створених нею пейзажних замальовок.

Оповідання «Легкий вітерець у гаю» («微风入林»)– яскравий зразок сучасної жіночої прози, в якому основою сюжету є духовне й емоційне буття жінки в умовах буденності віддаленого гірського селища, де живуть представники народності орочонів[1] з їхніми власними старообрядними традиціями та моральними законами. У лінійну сюжетну канву майстерно вплітаються численні пейзажні замальовки, які й творять складну та неодномірну образність, тісно пов'язуючи традиційне звучання відповідних символів з їхнім новим переосмисленням у сучасному жіночому дискурсі.

Перш за все варто відзначити, що в оповіданні Чи Цзицзянь активізовані усі вищезгадувані функції літературного пейзажу. Як фон подій описи природи з'являються у сценах таємних побачень головної героїні Фан Сюечжень з коханцем. Зазвичай тут описи короткі, не деталізовані, вони вказують на місце, фокусуючи погляд на окремих зорових образах. Однак письменниця не уникає символізму – применшуючи традиційне смислове навантаження таких образів, як «місяць», «зорі», «хризантеми», Чи Цзицзянь надає їм контекстуального, індивідуально-авторського звучання, притягуючи асоціації з пристрастю і гріхопадінням. Найвичерпніше у творі пейзаж виконує психологічну функцію – детальні, наповнені різноманітними символами описи живої і штучної (зокрема, намальованої) природи передають найтонші порухи душі героїні, її мрії, сподівання, розчарування й біль. Психологічні описи мають водночас й ідейно-філософське навантаження, яке фокусується у назві твору «Легкий вітерець у гаю»: образ вітру, який традиційно символізував приречений неспокій, свободу, поринання у мрії, постійне перетікання однієї якості у протилежну, повною мірою відображає неспокій, бентегу, душевні та емоційні шукання сучасної жінки (як філософію її життя). Зрештою, сюжетно-композиційна функція пейзажу проявляється у кінематографічному поєднання різних планів пейзажу (панорамного, детального, лаконічного, реалістичного, символічного, уявного тощо). Однак оригінальність твору Чи Цзицзянь визначається не сукупністю й повнотою функцій пейзажних описів, а особливостями їхньої комбінаторики. Отже, розглянемо, в який спосіб поєднує письменниця пейзажні уривки у своєму творі.

Авторка звернулася до несподіваного прийому протиставлення в пейзажі традиційних жанрів китайського живопису – *шань-шуй* (гори-води) і *хуа-няо* (квіти-птахи). Як відомо, жанр *шань-шуй* найдавніший і відображає сутність китайського пейзажного живопису як такого. Зокрема, в одному з перших трактатів, присвячених естетичному осмисленню пейзажу, що має назву «Попередні настанови до зображення гір і вод» (430 р.), Цзун Бін зазначив: «Мудрі, вміщуючи у себе Дао, відгукувались речам; поважні мужі, в чистоті плекаючи дух, дослухалися до образів. Що ж до гір і вод, то вони, будучи матеріальними, заохочували до духовного...» [Цзун Бин 2004, *279*]. Тобто зображення гірського пейзажу не було спрямоване на фактографічне наслідування реальної природи, а навпаки, на відтворення вищої духовної сутності через типологізовані обриси гір і річок. Як зазначив російський китаєзнавець і культоролог В.В. Малявін, «істинне призначення мистецтва в китайській традиції – бути відблиском, слідом, *тінню* духовної реальності» [Малявин 2004, *246*]. Це найбільшою мірою стосується живопису (і поезії) в жанрі *шань-шуй* з намаганнями гармонізувати на буттєвому рівні життя людини і природи. Що ж стосується жанру *хуа-няо*, то він виник приблизно в IX ст.,

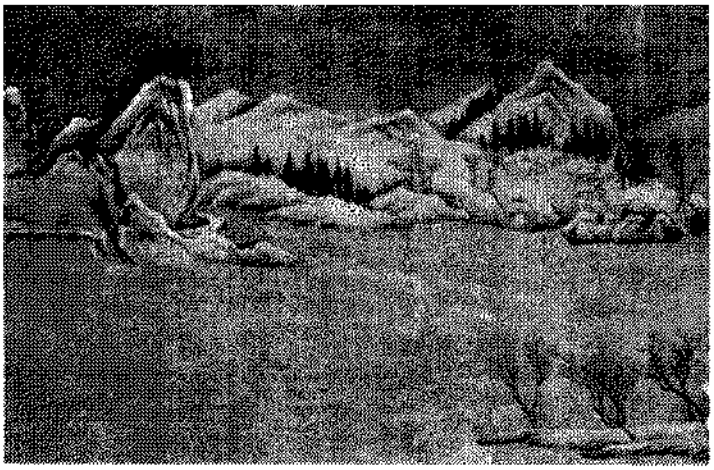
Мал. 1

протиставляючи монохромній стриманості попередніх пейзажів буяння й різноманіття фарб. О.В. Завадська, посилаючись на оцінки сунського теоретика Го Жосюя, виділила такі основні риси творчості фундаторів стилю *хуа-няо*: «Майстер Хуан Цюань прославляв багатство і барвистість життя. Сюй Сі в сільському житті віддавався фантазії» [Завадская 1983, *115*]. Отже, раціоналістичне осмислення суті речей у пейзажах «гір і вод» протиставляється фантазуванню та інтуїтивному осягненню світу в живописі «квітів і птахів»[2]. Це протиставлення і стало основоположним принципом поєднання цих жанрів у літературному пейзажі в аналізованому нами оповіданні Чи Цзицзянь.

Починається оповідання описом декоративного ліхтарика – витвору майстерних рук і неприборканої фантазії головної героїні медсестри Фан Сюечжень. «*На гладенькій зовнішній поверхні абажура нанесено яскравий візерунок – птахи, що летять серед хмар. Цей легкий витончений ліхтарик піднімав настрій усім*» [Чи Цзицзянь 2009, *9*]. Яскрава пляма на тлі сірої буденності відразу привертає увагу читача й утримуватиме її до кульмінаційного моменту твору. Прозорість символіки цього образу не залишає сумнівів – птахи навіюють мрії та сподівання на те, що буденна монотонність життя не може приборкати душу, яка прагне пристрасті, справжніх почуттів і справжніх яскравих подій. Опис ліхтарика (а точніше, птахів, зображених на ньому) неодноразово зустрічається в тексті, посилюючи первісне враження: «*...малюючи своїх птахів, вона [героїня] не прагнула наслідувати образи горобців, ластівок, журавлів... Вона відтворювала вигаданих птахів з барвистим пір'ям на крилах: темно-червоним, ясно-синім, блідо-зеленим, сріблясто-білим, жовтогарячим, червоно-бурим. Однак голови птахів завжди були однотонними: чорними, жовтими чи червоними...*» [Чи Цзицзянь 2009, *10*]. Підкреслена візерунчастість, декоративність малюнка створює відчуття штучності, неприродності (окрім того, штучність подвоєна – описуються не яскраві птахи на лоні природи, а малюнок – барвисто-сусальний відбиток мрій). Тому ліхтарик відразу виступає з подвійним підтекстом – неприборканість мрій і надто значна їхня відірваність від життя. Недарма у класичній китайській літературі ліхтарик часто фігурує в ролі таємниці, прихованих сенсів (однією з найулюбленіших забав китайської знаті було розгадування загадок на ліхтарях). У сучасній жіночій прозі він подекуди перетворюється на таємничий код, навіть невідворотний фатум, який керує і спрямовує життя героїв[3]. В оповіданні Чи Цзицзянь приховані сенси реалізуються в яскравому стилі *хуа-няо*.

На противагу штучній принаді ліхтарика своєю спокійною красою вражають пейзажі за вікном. Це майже завжди монохромні картини засніженої зимової ночі. Вони також передаються через споглядання й уяву Фан Сюежень, відтворюючи її справжній глибокий внутрішній світ. Тут немає штучності, немає зайвих барв і ліній – сама відвертість, істинність, глибина, що межує з таємницею буття людини і природи. «*Прозорість зимової ночі відрізняється від ясності інших сезонів... Зимова ясність мінлива: при повному місяці вона повна, така, що обриси гір, силуети людей, будинків чіткі, як вдень; коли місяць щербатий, ясність стає сумовитою, всі образи краєвиду ніби вкриваються серпанком холодного туману – чи то справжні, чи намріяні; коли ж місяця лишається тоненька скибка, ясність підсилюється розсипаними по небу численними зорями і виглядає напрочуд радісною і витонченою*» [Чи Цзицзянь 2009, *13*], – так

Мал. 2



сприймає зимовий вечір героїня, ідучи до лікарні на чергування. На мій погляд, цей опис дуже нагадує настрій картин Ван Вея (зокрема, «Просвітлення після снігопаду» [мал. 2]): сніг, прозорість, чистота – природа втілює гармонію і довершеність. Однак Чи Цзицзянь переносить акценти із засніженого ландшафту на небо, де господарює нічне світило. Саме місяць виступає домінуючим образом у всіх нічних пейзажах, передаючи мінливість жіночого єства. Згадаймо, що саме нічне світило, на противагу сонцю, за натурфілософськими уявленнями давніх китайців, уособлювало жіноче начало Інь 阴. Темнота, втаємниченість, тіньова сторона життя, навіть потойбіччя складають асоціативне поле категорії Інь і певною мірою мають стосунок до місяця. Письменниця, втім, не вдається до такої глибокої символіки, фокусуючи увагу на відтворенні душевного стану героїні, перейнятої втаємниченим очікуванням. Та краса і витонченість природи, яка приваблює героїню, є віддзеркаленням її справжнього життя, на тлі якого всі проблеми – нецікава робота, прохолодні стосунки з чоловіком, сумний перебіг одноманітних подій буденності – видаються зовнішньою примарною стороною більш глибокої суті. Однак ця суть завжди має відтінок суму, бентеги, як чорно-білі обриси тіньового живопису.

Із плином часу в житті Фан Сюежень станеться подія, яка примусить героїню потайки зустрічатися з місцевим мисливцем Меном Хечже, що мав дикий норов та непорушні уявлення про честь і обов'язок. Страх і непевність Фан Сюежень поступово переросли в неприборкану пристрасть – почуття, яке ганьбило її, але водночас захлинало своєю силою і відвертістю. Це був той сплеск почуттів, який приховувався у сумовитих очікуваннях жінки. Він відразу ж знайшов відображення у пейзажних описах. На зміну чорно-білій зимовій ночі приходить барвистий весняний краєвид (у жанрі *хуа-няо*): «*...Почорнілі зимою гілки дерев укрилися смарагдовою зеленню з густим бальзамічним ароматом, у який вплітались пахощі рожевих рододендронів та блакитних дзвіночків*» [У Хао 2007, *13*]. Буяння фарб, посилене нюховими відчуттями, створює атмосферу свята, здійсненої мрії. Однак було б надзвичайно спрощеним, якби ці описи були кульмінаційними у творі. Чи Цзицзянь не зраджує собі, продовжуючи плести складну канву емоційних переживань героїні. Ми пам'ятаємо, що мрії, втілені в образах птахів на ліхтарі, сприймалися штучними, надто візерунчастими, щоб стати правдою. І справді, рятівна пристрасть героїні була короткотривалою і не мала нічого спільного зі справжнім коханням. Фан Сюежень на мить повірила в можливість щастя з Меном Хечже (саме в цю мить і з'являється радісний весняний пейзаж). Однак впевненості в цьому немає, радість і захват у душі героїні межує із сумнівами, думками про власну гріховність. Щоб відтворити складність психологічних переживань, письменниця вдається до нового прийому – змішування в пейзажних замальовках жанрів *шань-шуй* і *хуа-няо*. Так, перед побаченням з Меном знайомий гірський пейзаж за вікном здається героїні візерунчастою ширмою, на якій зображені дивовижні, химерні обриси гір та дерев: «*Ліс був схожим на візерунчасту ширму... Гори, ті, що ліворуч, були чорними, невисокими, однак із чудернацько витягнутими вершинами, що за формою нагадували лук, з-поміж усіх вирізнялася кругла гора-пампушка...*» [Чи Цзицзянь 2009, *16*]. Чорно-біле зображення гір та лісів сприймається немовби крізь візерунчасте скло, яке надає звичайним об'єктам дивовижного, навіть химерного вигляду. Глибока задумливість героїні поєднується тут зі страхом і цікавістю. У синтетичному пейзажі з'являються несподівані порівняння: «*Була ясна весняна ніч. Повний місяць оточили незліченні зірки, немовби зграйки бджіл кружляли над золотавим соняшником і співали*» [Чи Цзицзянь 2009, *16*]. Нічне небесне світило вже не полонить, як раніше, своєю втаємниченістю й сумом, воно порівнюється з яскравою квіткою – символом сонця. Жіноче й чоловіче начала ніби поєднуються, до того ж нежива природа (образи місяця й зірок) ніби оживає, набуває життєдайної сили через порівняння з образами флори (соняшник) і фауни (бджоли). Далі несподіваною метафоричністю вражає такий уривок: «*Вони знайшли пусте місце, де розпустилися білі гірські хризантеми. Ці квіти вражали слабким ароматом ліків та особливою яскравістю. Фан Сюежень раптом подумала, що частина щербато-*

го місяця, якої бракує, перетворилася на ці білі хризантеми» [Чи Цзицзянь 2009, *16*]. Тут письменниця ніби грає із жанрами *шань-шуй* і *хуа-няо*, не протиставляючи їх як природне – неприродне, сумовите – веселе, а ставлячи в позицію гармонійного взаємодоповнення і взаємопосилення. На мій погляд, містичний зв'язок місяця з тіньовою квіткою хризантемою письменниця наділяє статусом непорушного закону – місяць в її уяві перетворюється на квітку. У контексті оповідання такий закон виправдовує жіночі пристрасті у всіх проявах. Саме цей пейзаж є останнім психологічним злетом героїні, оскільки відтворює атмосферу її останнього побачення з Меном Хечже, після чого їхні стосунки назавжди розірвуться. Здається, це єдиний пейзаж, у якому згадувані жанри повністю гармонізуються і відтворюють світлу радість, не обтяжену візерунчастою неприродністю і задумливою філософічністю.

Кінцівка оповідання – це ілюстрація краху сподівань героїні: розбивається барвистий ліхтарик з «небесними птахами». Його міцність і надійність виявилися химерними, як примарними – і самі сподівання на щастя у пристрасті. Фан Сюежень відчуває свою провину перед чоловіком, однак вона не спокутує гріх. Її не полишають спогади. Оповідання закінчує пейзажна імпровізація, яка не вписується в жоден з аналізованих жанрів. Це «пейзаж» душевного стану, невловимого і невгамовного, як легкий вітерець: «*Розвіявся легкий вітерець у гаю, а вона [героїня] хоча й не чула його шепоту, все ж прийняла у серце всю його печаль, яка невпинно продовжувала нагортати свої хвилі [в душі]...*» [Чи Цзицзянь 2009, *16*].

Підсумовуючи, слід зазначити, що переосмислення традиційних засобів творення літературного пейзажу в сучасній китайській жіночій прозі здійснюється через призму психологізації та приведення символічних образів у відповідність із внутрішнім станом героїв. Зокрема, в оповіданні Чи Цзицзянь зміни внутрішнього стану героїні передаються шляхом протиставлення пейзажних замальовок у традиційному жанрі «гори-води» (стриманість, чистота, втаємниченість, очікування) і «квіти-птахи» (пристрасть, фантазії, мрії). З перебігом подій і посиленням психологічної напруги ці жанри змішуються і декоруються, що виглядає незвичайно, чудернацько і нетрадиційно. Зрештою, авторка вдається до гри з образами природи та створення фінального «пейзажу» душевного стану, побудованого лише на провідному лейтмотиві. У такий спосіб Чи Цзицзянь майстерно використовує традиційну пейзажну образність для передачі думок і почуттів сучасної жінки.

---

[1] **Орочони** (кит. 鄂伦春族) – народність у Китаї, що мешкає на території Внутрішньої Монголії та на півночі провінції Хейлунцзян. Кількість населення – 7 тис. чоловік. Орочони переселилися до Китаю в XVII ст. з районів, розміщених на півночі від ріки Амур. Ще у 40-ві роки XX ст. орочони залишалися кочовим народом, який займався полюванням і зберігав первіснообщинний спосіб життя. Після 1949 року уряд Китаю постійно вживає заходи для підвищення рівня життя орочонів та заохочення їх до осілого способу життя. Окрім полювання, традиційним заняттям представників цієї народності є народний промисел – вони виробляють з берести прикрашені традиційним орнаментом шкатулки, корзини, посуд, скрині і навіть човни [Абрамова 2006, *77–79*]. До 1950 р. основним віруванням орочонів був шаманізм, а також анімізм і культи предків. Зараз у їхньому середовищі розповсюдилося також і християнство [Решетов 1998, *401*].

[2] Варто зазначити, що розквіт жанру *хуа-няо* відбувся за сунської доби (X–XII ст.), коли в межах неоконфуціанства розвивалися постулати інтуїтивного осягнення істини (принципу «лі»), що досягається способом самовдосконалення, а не засобами науки [Завадская 1983, *114*]. Проте китайські живописці продовжують творити в цьому жанрі й дотепер. У першій половині XX ст. полотнами у жанрі *хуа-няо* прославився Ці Байши [*мал.1*].

[3] У такому сенсі виступає старовинний ліхтар у романі Сюй Сяобінь «Перната змія» (徐小斌 «羽蛇»)

ЛІТЕРАТУРА

Абрамова Н.А. **Китайский этиос: от традиции к современности**: учебное пособие. Чита, *2006.*

Завадская Е.В. Человек – мера всех вещей. О живописи *хуаняо* (цветы и птицы) Ци Байши // **Проблема человека и традиционных китайских учениих.** Москва, *1983.*

Літературознавча енциклопедіи: У 2 т. / Автор-укладач *Ю.І. Ковалів.* Т. 2. Київ, *2007.*

Малявин В.В. Гора сознания. О духовности в искусстве // **Китайское искусство: Принципы. Школы. Мастера**. Москва, *2004.*

Решетов Б.В. Орочоны // **Народы и религии мира**. Москва, *1998.*

У Хао. **Поэтика пейзажа в русской и китайской прозе первой трети XX века (на материале произведений А.П. Чехова, И.А. Буинна, Лао Шэ и Ба Цзиия)** – диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. Симферополь, *2007.*

Цзун Бин. Предуведомление к изображению гор и вод / Пер. В.М. Малявина // **Китайское искусство: Принципы. Школы. Мастера.** Москва, *2004.*

Чи Цзизянь 迟子建《微风入林》// 月月小说. *2009.* №10.

О.Ч. Кшановський

ПЕРСЬКІ ТЕРМІНИ СПОРІДНЕНОСТІ В ТИПОЛОГІЧНОМУ ТА АРЕАЛЬНОМУ ВИСВІТЛЕННІ

Способи відображення у мові родинних стосунків людей є однією з найпопулярніших тем для дослідження не лише серед мовознавців, а й серед представників інших наук антропологічного скерування. Сьогодні можна упевнено констатувати, що у типологічному плані в лексико-семантичних системах мов світу існують дві великі групи елементів, які формують структуру семантичних полів термінів спорідненості в конкретній мові[1]. Перша група структурних рис відображає так звану **поколінну** систему спорідненості, яка притаманна усім високорозвинутим суспільствам світу, а також інтенсивно адаптується іншими суспільствами, які бажають приєднатися до процесу світової глобалізації. Друга група структурних рис не є універсальною. Ці специфічні риси притаманні окремим мовам, групам споріднених мов, мовам одного ареалу, діалектам однієї мови і є реліктами інших, відмінних від традиційної поколінної, систем спорідненості. Ці риси знаходимо як у сучасних розвинутих мовах, де вони є просто реліктами та мають здебільшого стилістичні функції, так і в інших, не світового значення мовах, де вони повністю формують власну своєрідну систему термінів спорідненості. Однак і в першому, і в другому випадку ці риси, окрім багатої інформації про соціальний, економічний та культурний розвиток суспільства, несуть вкрай важливу лінгвістичну інформацію. Структурні риси другої групи відображають дуже давні етапи етнолінгвістичної історії сучасних розвинутих суспільств. Метою нашої розвідки якраз і є виявити та виокремити в лексичній системі сучасної перської мови риси не поколінної системи спорідненості та пояснити їхню наявність і функції з типологічних та ареальних позицій.

Отже, терміни спорідненості в більшості сучасних мов розвинутих суспільств повністю визначаються кількома спільними диференційними семантичними ознаками (див. дет.: [Кузнецов 1971])[2].

Першою характерною ознакою функціонування термінів спорідненості в сучасних мовах є ознака **старшинства**, що передає інформацію про покоління, до якого належить родич, названий певним словом. Ця ознака виявляється опозицією таких термінів, як, наприклад, англ. *father* 'батько' – *son* 'син', *mother* 'мати' – *daughter* 'дочка'; франц. *père* 'батько' – *fils* 'син', *mère* 'мати' – *fille* 'дочка'; ісп. *padre* 'батько' – *hijo* 'син', *madre* 'мати' – *hija* 'дочка' та под. Наявність цієї семантичної ознаки є, очевидно, універсалією, а також типологічно релевантною характеристикою, яка дозволяє визначити кількість тих поколінь, що покриваються термінами спорідненості в кожній окремій мові. Таких опозицій, або ступенів спорідненості по прямій лінії, в сучасних мовах існує, як правило, не більше двох-трьох за висхідною лінією, наприклад укр. *прадід*, *дід*, *батько*; та стільки само за низхідною лінією, наприклад укр. *син*, *онук*, *правнук*.

Другою характерною ознакою функціонування термінів спорідненості в сучасних мовах є ознака **статі**. Вона виявляється опозицією таких термінів, як, наприклад, англ. *father* 'батько' – *mother* 'мати', *son* 'син', – *daughter* 'дочка'; франц. *père* 'батько' – *mère* 'мати', *fils* 'син', – *fille* 'дочка'; ісп. *padre* 'батько' – *madre* 'мати', *hijo* 'син' – *hija* 'дочка'; укр. *дід* – *баба* та под. Наявність цієї семантичної ознаки є, очевидно, також універсальною, а заразом і типологічно релевантною характеристикою, яка дозволяє визначити, яким ступеням спорідненості ця ознака притаманна, а яким – ні.

Третьою характерною ознакою функціонування термінів спорідненості в сучасних мовах є ознака **бокової спорідненості**, що розрізняє спорідненість за

прямою або за боковою лінією. Ця ознака виявляється опозицією таких термінів, як, наприклад, англ. *father* 'батько' – *uncle* 'дядько', *mother* 'мати' – *aunt* 'тітка'; франц. *père* 'батько' – *oncle* 'дядько', *mère* 'мати' – *tante* 'тітка'; ісп. *padre* 'батько' – *tio* 'дядько', *madre* 'мати' – *tia* 'тітка'; укр. *син – небіж*, *дочка – небога* та под. Наявність цієї семантичної ознаки, очевидно, не є універсальною, однак є типологічно релевантною характеристикою, яка дозволяє визначити, яким ступеням спорідненості ця ознака притаманна, а яким – ні.

Четвертою характерною ознакою функціонування термінів спорідненості в сучасних мовах є ознака **керунку спорідненості**, що передає інформацію про те, через якого члена спорідненого колективу відбувається кровний зв'язок, що називається певним словом: спорідненість за батьком, за матір'ю, за сином, за донькою та под. Ця ознака виявляється опозицією таких термінів, як, наприклад, дат. *farfader* 'батько батька' – *morfader* 'батько матері', *sønneson* 'син сина' – *datterson* 'син дочки' та под. Наявність цієї семантичної ознаки в деяких мовах, вочевидь, не є універсальною, однак є типологічно релевантною характеристикою, яка дозволяє визначити, для представників яких ступенів спорідненості є притаманною диференціація за керунком спорідненості, а для яких – ні.

Наявність такого набору семантичних ознак визначає структуру семантичного поля спорідненості та кількість лексем на позначення кровних родичів у певній мові. У табл. 1 у порівнянні з українською наведені азербайджанські та перські лексеми на позначення спорідненості з урахуванням чотирьох названих вище семантичних ознак. Українську мову обрано як типового представника сучасного способу відображення поколінної системи спорідненості, азербайджанську – як представника ареалу розповсюдження перської мови.

З наведеного в Таблиці 1 матеріалу стає очевидним, що лексико-семантична система сучасної перської мови загалом відображає сучасну добре нам відому поколінну систему спорідненості. Помітними є й спільні структурні та функціональні особливості семантичних полів спорідненості в різних мовах.

По-перше, в цих мовах структурно-семантичне членування мікрополів усередині поля спорідненості визначається трьома видами семантичних структур, аналогічно європейським мовам (див.: [Кузнецов 1971]).

У першому випадку мікрополе складається з одного терміна. Так, наприклад, мікрополе **онук/онука** в перській та азербайджанській мовах визначається одним терміном. У другому випадку мікрополе складається із двох термінів. Так, на відміну від азербайджанської та перської, в українській мові мікрополе **онук/онука** визначається двома термінами залежно від статі. У третьому випадку мікрополе складається з чотирьох термінів. Тах, мікрополе **двоюрідний брат/двоюрідна сестра** в азербайджанській мові визначається чотирма термінами. Іноді зміст того самого мікрополя може виражатися відразу кількома способами, наприклад мікрополе **дядько/тітка** в українській літературній мові визначається двома термінами, а в діалектному мовленні – чотирма.

По-друге, у кожній з мов існує дуже обмежений набір первинних термінів спорідненості, таких як: укр. *дід*, *батько*, *син*, *онук* та под.; азерб. *baba*, *ata*, *oğul* та под.; пер. *pedar*, *pesar* та под. (ці лексеми виділено напівжирним шрифтом). Саме у значеннях цих лексем реалізуються усі чотири наведені вище диференційні семантичні ознаки (хоча б і навіть, як в українській, лише в діалектному мовленні). Решта слів на позначення представників після поколінь +1, +2 за висхідною та після покоління –2 за низхідною лінією є чи то частково запозиченими лексемами, наприклад перські запозичення в азербайджанській мові на позначення представників, починаючи з покоління –2 за низхідною лінією, чи то лексемами з дуже прозорою, примітивною етимологією (тобто внутрішні

Таблиця 1

Диференційні ознаки спорідненості				Мови		
Ступінь	**Стать**	**Пряма/ Бокова**	**Керунок**	**Азербайджанська**	**Українська**	**Перська**
Покоління (+4)	Чол.				*Прапрадід*	*Jadda'lā*
	Жін.				*Прапрабаба*	
Покоління (+3)	Чол.			*ulu baba*	*Прадід*	***jadd***
	Жін.			*böyüknənə*	*Прабаба*	*jadde*
Покоління дідів (+2)	Чол.			***baba***	***Дід***	*pedarbozorg*
	Жін.			***nənə***	***Баба***	*Mādarbozorg*
Покоління батьків (+1)	Чол.	Пряма		***ata***	***Батько***	***pedar***
		Бокова	За матір'ю	*dayı*	***Дядько***	*dāyi*
			За батьком	*əmi*	***Дядько***	*amu*
	Жін.	Пряма		***ana***	***Мати***	***mādar***
		Бокова	За матір'ю	*bibi*	***Тітка***	*ame*
			За батьком	*xala*	***Тітка***	*khāle*
Покоління его (0)	Чол.	Пряма		*qardaş*	***Брат***	***barādar***
		Бокова	За братом матері	*dayıoğlu*	*Двоюрідний брат*	*Pesardāyi*
			За сестрою матері	*xalaoğlu*		*pesarkhāle*
			За братом батька	*əmioğlu*		*Pesaramu*
			За сестрою батька	*bibioğlu*		*pesarame*
	Жін.	Пряма		***bacı***	***Сестра***	***khāhar***
		Бокова	За братом матері	*dayıqızı*	*Двоюрідна сестра*	*Dokhtardāyi*
			За сестрою матері	*xalaqızı*		*dokhtarkhāle*
			За братом батька	*əmiqızı*		*Dokhtaramu*
			За сестрою батька	*bibiqızı*		*dokhtarame*
Покоління дітей (–1)	Чол.	Пряма		***oğul***	***Син***	***pesar***
		Бокова	За сестрою	*bacıoğlu*	***Племінник небіж***	*khāharzāde*
			За братом	*gardaşoğlu*		*barādarzāde*
	Жін.	Пряма		***qız***	***Дочка***	***dokhtar***
		Бокова	За сестрою	*bacıqızı*	*Племінниця небога*	*khāharzāde*
			За братом	*gardaşqızı*		*barādarzāde*
Покоління онуків (–2)	Чол.			*nəvə*	***онук***	*nave*
	Жін.				*онука*	
Покоління (–3)	Чол.			*nəticə, nəvənin oğlu*	*правнук*	*natije*
	Жін.				*правнучка*	
Покоління (–4)				*kötükcə*	*прапра*	*nabire, nadide*
Покоління (–5)				*yadıca*	*прапрапра*	
Покоління (–6)				*ötücə, nədidə*	*прапрапрапра*	
Покоління (–7)				*yeddiarxadönən*	*прапрапрапрапра*	

запозичення), чи то у своїй основі (або ж реальними) описовими виразами (наприклад, пер. *pedarbozorg* від *pedar* та *bozorg* 'великий, старший', *jadd-e bozorg*, *jadd'alā* (від араб. *alal* 'вищий') 'прадід, прапрадід', *mādarbozorg-e pedar* 'прабаба'; аз. *ulu baba* від *ulu* 'великий, видатний' та *baba*, *böyük nənə* 'прабаба', *nəvənin oğlu* досл. 'син онука' та багато под. термінів спорідненості, особливо за висхідною лінією). Так, наприклад, слово *kötük* у сучасній азербайджанській мові вживається у значенні 'пень, корінь'. Якщо взяти до уваги, що азербайджанці літніх родичів називають *evin kötüyi* 'корінь, основа дому', то термін *kötükcə* можна розуміти як зменшувальну форму від слова *kötük* (+*cə* – димінутивний суфікс, запозичений з перської мови). Слово *yadıca* є фактом літературної азербайджанської мови і походить від корення *yad* зі значеннями 'пам'ять' (перське запозичення) та 'чужий'. Народна етимологія пов'язує форму *yadıca* зі значенням 'пам'ять', мотивуючи його утворення тим, що представника цього ступеня спорідненості (покоління) запам'ятовувати важко, оскільки его, що дожив до появи свого прапраправнука, є глибоко старою людиною. Деякі дослідники пов'язують форму *yadıca* зі значенням 'чужий', мотивуючи її утворення тим, що віддаленість самого ступеня спорідненості (покоління) дає привід для такого розуміння. У діалектах збереглася форма *yetiçə*, яку пов'язують із дієсловами *yetmək* 'досягати, бути достатнім, доходити (до певної межі)' та *yelimək* 'вирощувати, достигати', мотивуючи її утворення тим, що з появою нащадків такого ступеня спорідненості можна вважати своє життя достатньо тривалим і настає час покинути цей світ. Слово *ötücə* є похідним від дієслова *ötmək* 'проходити, закінчуватися, переходити певну межу'. Його семантику мотивують тим, що ступінь спорідненості –6 за прямою лінією є останнім, оскільки наступний ступінь спорідненості є, по суті, межею між родичами та неродичами. Складне слово *yeddiarxadönən* є похідним від *yeddi* 'сім', *arxa* 'спина' та *dönən* 'такий, що крутиться' (дієприкметник теперішнього часу від дієслова *dönmək* 'повертатися, перетворюватися'). Його семантика мотивується тим, що представники цього ступеня спорідненості належать сьомому поколінню за низхідною лінією від его. Значення перського терміна спорідненості *natije* 'правнук' розвинулося від значення 'результат, висновок, здобуток' і походить від арабських форм *natijatun* 'результат, завершення' та *nitajun* 'приплід, нащадки'. У перській мові спершу вживався описовий вираз *pesar-e natije* досл. 'завершальний син', а потім залишилася лише форма *natije*, яку й було запозичено азербайджанською мовою. Мотивують виникнення такого значення тим, що правнук є кінцем, вінцем, завершенням життя людини, її підсумком та головним здобутком. Значення перського терміна спорідненості *nadide* розвинулося від значення 'невидане, небачене' (від дієприкметника минулого часу *dide* дієслова *didan* 'бачити, дивитися' та заперечного префікса *na*) та мотивується тим, що для его, який на час появи праправнуків є дуже старою людиною (не говорячи про представників вищих ступенів спорідненості, які здебільшого вже є померлими), побачити свого праправнука є вельми проблематичним, тому представник цього ступеня спорідненості, як правило, є "небаченим" (дет. див.: [Джафаров 1971]). Крім цього, як зазначалося вище, більшість лексем, що належать до великої групи вторинних термінів спорідненості, зокрема ті з них, які є чи то запозиченнями, чи то новоутвореннями із прозорою етимологією, позначають лише ступінь спорідненості без диференціації за статтю. Так, ні перські лексеми *nave*, *natije*, *nabire*, ні азербайджанські *nəvə*, *nəticə*, *kötükcə* та інші не розрізняють за статтю представників ступенів спорідненості, починаючи з –2. У такому контексті зовсім не дивує можливість вживання в українській мові лексеми *онука* для представників обох статей покоління –2. Загалом наявність в українській мові термінів спорідненості на позначення представників, починаючи із сьомого ступеня і далі за висхідною лінією, можна пояснити наявністю в українській мові категорії роду, тобто граматичними, а не лексико-семантичними чи іншими факторами. Ще однією їхнього особливістю є те, що розрізнення прямої чи бокової спорідненості притаманне лише для частини групи первинних термінів, а саме для поколінь +1, –1 та покоління его.

Усі разом зазначені вище характерні особливості (непитомий характер лексем,

новоутворення форм та їхній описовий характер, а також непритаманність семантичних ознак статі та бокової спорідненості) групи лексем спорідненості вторинного, пізнішого походження різко відмежовують їх від групи первинних термінів спорідненості в різних мовах світу. Отже, спільною особливістю семантичних полів спорідненості в різних мовах світу є чітке розмежування та протиставлення двох груп лексем: меншої кількості первинних та більшої кількості (з усіма "прапрапра") вторинних, пізнішого походження термінів спорідненості.

На противагу цьому, яскравою ознакою (особливо розмовного та діалектного мовлення) різних мов є наявність у них функціонально нестійких у позначенні понять лексем. Так, наприклад, пер. *jadd* позначає 'дід' і 'прадід', *niyā* позначає 'дід', 'прадід' та 'прапрадід', *bābā* 'тато' і 'дідусь'. Ця нестійкість виявляє себе й на міжмовному рівні. Так, *nadide* позначає представника четвертого ступеня спорідненості за низхідною лінією в перській мові та шостого – в азербайджанській. У розмовній перській мові *nane* позначає 'мати', а в азербайджанській літературній мові *nənə* – бабу. Аналогічну ситуацію маємо в українській мові, де *нене*, *ненька* в діалектному мовленні позначає 'мати', а в гуцульських говірках *наною* чи *нанашкою* називають 'тітку'.

У 30-х роках XX століття видатний російський дослідник-азіаніст Л.Я. Штернберг уперше виявив в орочів Татарської протоки дуже своєрідну систему спорідненості, що суттєво відрізняла її від систем спорідненості в інших мовах. У їхній системі термінів спорідненості в одну спільну категорію спорідненості об'єднувалися представники чоловічої (або жіночої) статі двох різних поколінь – нижня за віком частина представників певного покоління (молодші) з верхньою за віком частиною представників (старшими) наступного покоління, і навпаки, верхня за віком частина представників певного покоління (старші) з нижньою за віком частиною представників (молодшими) наступного покоління. Таким чином, представники одного покоління, одного ступеня спорідненості (наприклад, брати та сестри его) опиняються в різних категоріях спорідненості та йменуються різними словами. Інакше кажучи, в такій системі, наприклад, старший брат і батько називаються одним словом, старша сестра і мати також. Критеріями такого розмежування є відносний вік его, його батька та матері, діда та баби та деяких інших родичів. Згодом подібні "вікові" системи спорідненості було виявлено в тюркських, монгольських, тунгусо-маньчжурських, самодійських та фінно-угорських мовах. Ще згодом виявилося, що змішування поколінь у результаті поділу одного покоління на старших і молодших має місце в системах термінів спорідненості усіх народів, що говорять алтайськими та уральськими мовами, та є яскравою особливістю їхніх лексико-семантичних систем. Дивовижним є той факт, що така вікова класифікація родичів зовсім не притаманна ані їхнім східним і північним сусідам – палеоазіатським народам, – ані китайцям та індоєвропейцям (дет. див.: [Бикбулатов 1983])[3].

Така особливість класифікації родичів, на думку дослідників, виникла в результаті свідомої переорганізації системи й уведення заборон на шлюб між батьком та дочкою, мамою та сином у часи родової організації суспільства. Спочатку розділили кожне покоління на старших і молодших, у зв'язку з чим увели заборону на шлюб жінки з чоловіками старших за неї жінок. Потім приєднали старших представників одного покоління до наступного, а молодших його представників – до попереднього, у зв'язку з чим увели заборону на шлюб жінки з чоловіками її дочок та молодших сестер. Така класифікація родичів, по-перше, дозволила виключити матримоніальні стосунки між батьками та їхніми дітьми; по-друге, й це головне, заклала підґрунтя для виокремлення термінів *батько*, *мати*, *чоловік*, *дружина* для збереження ними лише індивідуального значення. Інакше кажучи, вона відображає дуже важливий соціальний процес в історії суспільства: розпад родового устрою та відокремлення малої сім'ї від іншої маси родичів. Саме виокремлення термінів для батька та матері відбулося доволі пізно, коли традиції родового устрою було зруйновано. Майже в усіх мовах ці терміни зберегли сліди тієї стадії, коли на позначення батька та матері не було індивідуальних термінів. Це виявляється в тому, що поняття "батько", "дід", "прадід", "пращур" зазвичай виражені лексемою одного кореня (основи) у складі описового виразу

з пояснювальним словом *великий, старший, далекий* та под. У цьому ж ряді нерідко містяться терміни для батьків батька, старших братів его, те саме стосується й поняття матері. Крім цього, свідченням того, що індивідуалізація термінів для батька та матері, діда та баби в лексичних системах багатьох мов є пізнішим процесом, є яскраво виражена нестійкість термінів для перелічених вище понять у споріднених мовах, у мовах-сусідах і навіть у діалектах однієї мови. Для передачі того самого поняття часто вживаються різні терміни, а слова одного кореня в різних мовах чи діалектах мають різний зміст.

Отже, в сучасній перській мові широко функціонують реліктові риси вертикальної класифікації родичів (про ці риси див.: [Бикбулатов 1983, *245–246*]), притаманної мовам алтайського ареалу, зокрема тюркським, а саме:

• розмежування покоління его на старших та молодших представників. Цим обумовлено наявність у таких системах двох ступенів спорідненості (+1 та –1), кожен з яких також складається із двох категорій (старших та молодших) кровних родичів. У перській мові реліктом цієї риси є функціонування термінів *āqā* на позначення 'старшого брата' та 'найстаршого брата в сім'ї', *dādāsh* на позначення 'старшого брата'. Цей принцип притаманний також лексичним системам мов Малайзії та Австралії, китайській мові. Однак ця риса, взята окремо, не спричиняє вікового принципу класифікації родичів. Необхідною є ще одна;

• наявність у цих системах ще одного висхідного (+2) та одного низхідного (–2) ступенів спорідненості. Вони складаються, відповідно, з представників висхідного або низхідного покоління (тобто дідів та бабів або онуків відповідно), а також частини представників суміжних поколінь (тобто батьків або одного з них, чи дітей або одного з них відповідно). Для зарахування наступного ступеня спорідненості релевантними є вік представників суміжних поколінь (тобто +1 та –1). У перській мові реліктом такої системи є вживання термінів *bābā* на позначення 'батька' та 'діда', *jadd* на позначення 'діда' та 'прадіда', *niyā* на позначення 'діда', 'прадіда' та 'прапрадіда'. У результаті ця система набуває третьої, головної риси;

• злиття або змішування верхньої частини старших членів покоління его з першим висхідним (+1) та нижньою частиною (молодшими членами) другого висхідного (+2) покоління, а також змішування нижньої частини (молодших представників) покоління его з низхідними поколіннями. У перській мові рудиментом такої системи є вживання в діалектному мовленні терміна *āqā* на позначення 'старшого брата', 'найстаршого з братів', 'чоловіка (офіц.)', 'брата батька', 'дідуся'.

---

[1] Слід зауважити, що відображення соціальної структури спорідненості має місце не лише в лексичних системах мови. У граматичній системі знаходимо цьому не менш яскраві приклади. Так, в австралійській мові лардил особові займенники не в однині мають дві форми: одну – для осіб, парних поколінь стосовно мовця, другу – непарних, наприклад njarī 'ми (1-ша ос., двоїна) з ним (братом, дідом, онуком та ін.)', nja:ni 'ми з ним (батьком, сином, прадідом та ін.)' [Лингвистический... 1990, *12–13*].

[2] Йдеться лише про диференційні семантичні ознаки. Інтегральна семантична ознака **спорідненості** присутня в кожному з термінів і в межах досліджуваного семантичного поля її значення не змінюється, через що для розмежування термінів спорідненості не має жодного значення. Натомість для відмежування семантичного поля кровних родичів від суміжних полів (наприклад, поля свояків) ця ознака є важливою. Так, наприклад, значення таких слів, як "батько" і "тесть", рос. "мама" і "кормилица" та под. розрізняються са́ме за наявністю/відсутністю семи 'кровна спорідненість'.

[3] Подібні ототожнення, наприклад двоюрідного брата і племінника, двоюрідної сестри та тітки, чоловіка сестри та власного чоловіка, онуки та племінниці, відображено в лексико-семантичних системах мов центральної та східної Бразилії (див.: [Леви-Строс 2001, *128, 132, 135*]).

ЛІТЕРАТУРА

Бикбулатов Н.В. Скользящий счет поколений в урало-алтайских системах родства (по данным ареальных наблюдений) // **Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос)** / Отв. ред. Н.И. Толстой. Ленинград, *1983.*

Джафаров Г. О терминах седьмой – одиннадцатой ступеней родства по прямой линии в азербайджанском языке // **Синхронно-сопоставительный анализ языков разных систем** / Отв. ред. Э.М. Макаев. Москва, *1971.*

Кузнецов А.М. Сопоставительно-типологический анализ терминов родства английского, датского, французского и испанского языков // **Синхронно-сопоставительный анализ языков разных систем** / Отв. ред. Э.М. Макаев. Москва, *1971.*

Леви-Строс К. **Структурная антропология** / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. Москва, *2001.*

Лингвистический энциклопедвческий словарь. Москва, *1990.*

В.А. Мусійчук

ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧІ В'ЄТНАМСЬКИХ ВЛАСНИХ НАЗВ УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ

Номінація відтворює зв'язок між формою та змістом мовного знака. Залежно від номінації розділяють загальні та власні назви. Загальні назви позначають певну множину предметів. Власні назви індивідуально позначають предмет. Референтами власних назв можуть бути люди, тварини, організації, компанії, географічні та астрономічні об'єкти, кораблі та ін. До власних назв також можна зарахувати назви книг, фільмів, інших творів мистецтва та літератури. Власні назви як лексична категорія мають складні формальні, змістові, асоціативні характеристики, знання яких надзвичайно необхідне у процесі подолання мовних та міжкультурних бар'єрів [Ермолович 2001, *7–11*].

Через те що власні назви закріплюються за предметом в індивідуальному порядку, вони в принципі мають служити для позначення цього предмета не лише в одному окремому мовному середовищі, а й в інших мовних та культурних середовищах. Отже, власні назви – це об'єкт мовного запозичення. Стосовно перекладу з однієї мови на іншу прийнято говорити про передачу власних назв.

Проблема передачі власних імен та назв при перекладі актуальна для будь-якої мови. У наш час глобалізації та всесвітньої інформації неможливо уникнути цієї проблеми. Новини з іноземних країн, досягнення науки і техніки, міжнародні договори, іноземні документи – всі ці види інформації обов'язково містять імена людей, географічні назви, назви організацій, установ тощо. Для уникнення непорозумінь та плутанини необхідно мати уніфіковану систему передачі власних назв однієї мови засобами іншої мови.

Багато непорозумінь та помилок, що трапляються при передачі власних назв, пов'язані не тільки з помилками перекладачів, журналістів та інших мовних посередників, а і з глибинними причинами, що властиві запозиченню як явищу міжмовної комунікації. Прагнення зберегти за об'єктом унікальне ім'я передбачає цілий ряд завдань. На жаль, ці завдання неможливо реалізувати в повній мірі через ряд об'єктивних обмежень [Ермолович 2001, *14*].

Мета цього дослідження полягає у формулюванні основних завдань для вирішення вищевказаної проблеми у площині в'єтнамських власних назв в українській мові.

Написання запозичень та власних назв є досить специфічною проблемою, недарма правила написання чужомовних слів у правописних довідниках здебільшого формулюються окремо. Проте в українському правописі звертає на себе увагу майже повна відсутність зауважень щодо правил написання слів, запозичених зі східних мов. В «Українському правописі» знаходимо лише спеціальну згадку з цього приводу про вживання (відповідно до вимови) літери *и* «у словах, запозичених зі східних мов, переважно тюркських: *башкир, гиря, калмик, кинджал, киргиз, кисет, кишлак*» [Український правопис 2007, *101*], а також поодинокі власні назви, які наводяться разом з європейськими іменами, наприклад, для ілюстрації передачі *g* та *h* за допомогою українського *г*: *Гіндустан, Магомет* (поруч з *Гаага, Греція, Гомер*) – або *ph* та *f* за допомогою *ф*: *Фірдоусі, Філіппіни* (поруч із *фабрика, фонетика, Флоренція*) [Український правопис 2007, *98–99*], що демонструє орієнтацію винятково на відтворення літер латинської графіки (тобто не береться до уваги, що слова східного походження часто пов'язані зовсім з іншими системами письма) і регулювання написання цих слів незалежно від їхнього походження. Для порівняння: у цьому ж правописі окремо наводяться правила передачі деяких німецьких, англійських, голландських дифтонгів, сполучень приголосних (нім. *ei*, англ. w, *th*, франц. *ll* та *ill*), обумовлюється навіть пе-

редача довгих голосних у прізвищах та іменах, запозичених з фінської та естонської мов [Український правопис 2007, *103*], не кажучи вже про окремі параграфи щодо правопису слов'янських прізвищ та географічних назв.

Щодо власних назв в'єтнамського походження в чинному українському правописі є два зауваження. По-перше, «окремо пишуться складові частини корейських, в'єтнамських, бірманських, індонезійських особових назв: *Кім Ір Сен, Пак Ті Вон, Хо Ші Мін, Гнуєн Конг Хоан, У Ну Мунг, Фетай Чотінучит*» [Український правопис 2007, *114*]. По-друге, «прикметники від китайських, корейських, в'єтнамських та індонезійських особових назв пишуться разом: *Мао Цзедун – маоцзедунівський, Кім Ір Сен – кімірсенівський*» [Український правопис 2007, *115*]. Причому серед двох в'єтнамських імен, наведених у цих прикладах (*Хо Ші Мін, Гнуєн Конг Хоан*), в одному з них очевидна помилка: правильно не *Гнуєн*, а *Нгуєн*. Адже за будь-яких правил транслітерації у в'єтнамській мові є лише прізвище *Nguyễn*, а сполучення літер *gn (гн)* просто не існує. На жаль, цей помилковий приклад в'єтнамського імені кочує з одного видання правопису до іншого.

Назва країни *В'єтнам* в «Українському правописі» міститься у параграфі про передачу в іноземних власних назвах літери *е* та дифтонга *аі*, де зазначається, що «після апострофа, *е, і, й, ь* пишеться *є*, а не *е*» [Український правопис 2007, *102*]. Проте у слові *В'єтнам* у мові-джерелі ми маємо не *е* і не *аі*, а дифтонг *іе*.

Отже, проблема передачі в'єтнамських власних назв для української мови є актуальною і потребує вирішення. Крім того, уніфікована система передачі власних назв певної іноземної мови українською мовою забезпечує чистоту та грамотність мови. Більше того, в контексті сучасних правописних дискусій і процесів реформування українського правопису, які значною, а може, й визначальною мірою спрямовані на перегляд написання слів іншомовного походження (нагадаємо про всім відомі варіанти *Європа – Европа, міфологія – мітологія, азіатський – азіятський*), ця проблема набуває ширшого характеру, що спонукає до розгляду сформульованої теми у світлі певних загальнолінгвістичних положень.

Мовні знаки мають форму і зміст. При перекладі загальних назв з однієї мови на іншу частіше за все передається лише зміст, а форма опускається. При передачі власних назв ситуація інша. Тут частіше маємо справу з формою слова. Форма мовного знаку подвійна: графічна та фонетична. Виходячи з цього, виділяють три основні способи передачі власних назв у перекладі:

- транслітерація (відтворення графічної форми);
- транскрипція (відтворення фонетичної форми);
- калькування (відтворення змісту).

При транслітерації іноземні власні імена та географічні назви передаються літерами українського алфавіту без врахування особливостей вимови: *Hồng hà – Хонгха*.

Транскрипція полягає у фонетичній передачі імені, тобто так, як воно звучить іноземною мовою: *Nguyễn Như Ý – Нгуєн Ньи І, Nam Cao – Нам Као*.

Два зазначені вище способи перекладу часто об'єднують під єдиною назвою транскодування. Розрізняють чотири види транскодування:

- транскрипція;
- транслітерація;
- змішане транскодування (переважне застосування транскрипції з елементами транслітерації);
- адаптивне транскодування (коли форма слова у вихідній мові дещо адаптується до фонетичної та/або граматичної структури мови перекладу) [Карабан 1999, *21*].

Переклад шляхом калькування полягає у дослівному перекладі власного імені по частинах з наступним складанням цих частин в одне ціле: *sông Hồng – Червона ріка, sông Đà – Чорна ріка*.

Кожен із зазначених способів має свої переваги та недоліки. Калькування у власних назвах зустрічається досить рідко і не може замінити транскодування.

Щодо транслітерації, то порівняймо можливості українського та в'єтнамського алфавітів для забезпечення транслітерації власних назв.

В'єтнамська національна писемність «куокнгі» (quốc ngữ) на основі латинської абетки виникає в кінці XVII століття завдяки зусиллям португальських і французьких місіонерів та місцевих християн.

Однак лише на початку XX ст. латинізоване в'єтнамське письмо офіційно приходить на зміну китайській (ханван) та в'єтнамській (ном) ієрогліфічній писемності. Сучасний в'єтнамський алфавіт має 29 літер, серед яких 22 латинські літери без діакритик, 7 літер з діакритиками:

Aa Ăă Ââ Bb Cc Dd Đđ Ee Êê Gg Hh Ii Kk Ll Mm Nn Oo Ôô Ơơ Pp Qq Rr Ss Tt Uu Ưư Vv Xx Yy..

Крім того, є 9 лігатур із двох літер і 1 лігатура з трьох літер:

ch, gh, gi, kh, ng, ngh, nh, ph, th, tr.

А також використовується 5 символів на позначення тонів (шостий тон не позначається на письмі):

/, \, ~, ·, ?.

Хоча в'єтнамський алфавіт зроблений на основі латинського, в ньому відсутні літери F, J, W і Z, але вони інколи використовуються при написанні іноземних назв та імен.

На позначення приголосних звуків використовується 27 літер та лігатур, голосних – 12 літер.

Сучасна українська абетка складається з 33 літер, які вживаються для позначення на письмі 38 фонем. 21 літера позначає приголосні звуки (б, в, г, ґ, д, ж, з, к, л, м, н, п, р, с, т, ф, х, ц, ч, ш, щ), 10 – голосні звуки (а, е, є, и, і, ї, о, у, ю, я). Крім того, використовуються буквосполучення *дз, дж, ьо, йо*, а також апостроф, що регламентується окремими нормами правопису [Півторак 2000].

З вищенаведеного видно, що графічні засоби в'єтнамської та української мов значно відрізняються. Окрім того, «чиста» транслітерація може спотворити вимову слова до невпізнанності.

«Чиста» транскрипція також часто є недосяжною, через те що фонологічні системи різних мов настільки специфічні, що їхні звуки не можна зіставити у взаємно однозначну відповідність. Тому існує поняття практичної транскрипції, яка має на меті передачу (приблизного) звучання мовної одиниці з використанням орфографічної системи мови-реципієнта і в той самий час містить певні елементи транслітерації. Завдяки елементам транслітерації можна встановити вихідну форму назви у мові оригіналу. При цьому практична транскрипція, на відміну від наукової транскрипції та транслітерації, не припускає використання додаткових знаків, тобто має здійснюватися винятково засобами алфавіту мови, що запозичує. Для прикладу, практична транскрипція чужомовних слів українською мовою використовуватиме тільки 33 літери української абетки без жодних додаткових знаків. Фонеми, яких немає у мові, що запозичує, замінюють близькими до них за звучанням.

Практичну транскрипцію використовують у спеціальній літературі, при перекладах номенклатурних списків, прейскурантів, технічної документації, для географічних карт, атласів, туристичних путівників тощо.

Чинний український правопис передбачає, що «географічні назви слов'янських та інших країн передаються в українській мові відповідно до вимог практичної транскрипції» [Український правопис 2007, *116*]. Щоб транслітерувати чужомовне ім'я чи назву літерами української абетки з урахуванням їхнього звучання, треба записати транскрипцію вихідного тексту, а потім за встановленими правилами передати транскрипційні знаки літерами української абетки. Ці правила встановлюють однозначну відповідність між транскрипційними знаками певної мови і літерами української абетки. Відповідність між ними така, що україномовний звук, позначений певною українською літерою, є найближчий до звука мови оригіналу, позначеного відповідним транскрипційним знаком [Рекомендації...].

Для відтворення іншомовних імен та назв українською мовою Державним департаментом інтелектуальної власності рекомендовано дотримуватися таких принципів:

- **опосередкованість** (іншомовні імена і назви треба транслітерувати через посередництво транскрипції, записаної міжнародними транскрипційними знаками);
- **безпосередність** (транслітерування здійснюють без посередництва інших мов);
- **однозначність** (кожному транскрипційному знакові чи знакосполуці відповідає лише одна українська літера чи літеросполука);
- **точність** (українська транслітерація повинна якомога точно засобами української мови передавати вимову назв мовою оригіналу);

▪ **традиційність** (правила повинні якомога менше суперечити наявній практиці транслітерування);

▪ **нормативність** (транслітерація має статус українського тексту і повинна бути узгоджена з чинним українським правописом);

▪ **простота і зручність застосовування** (правила транслітерування повинні бути максимально прості і легкі для користувача) [Рекомендації...].

Слід зазначити, що нині в українській мові не існує уніфікованої практичної транскрипції для передачі в'єтнамських власних імен та назв. Тому, на жаль, кожен передає ці власні назви як може. От і виникають такі курйози, що одного й того самого прем'єр-міністра В'єтнаму (*Nguyễn Tấn Dũng*) українські ЗМІ називають то *Нгуен Тан Зунг* [Ukranews], то *Нгуєн Тан Дунг* [УНІАН], то *Нгуєн Тан Зунг* [Посольство...]. Перший президент В'єтнаму і однойменне місто в СРВ також фігурують під двома іменами: *Хо Ши Мін* та *Хо Ші Мін* (місто *Хошимін* та *Хошімін*).

Проблема розробки практичної транскрипції з в'єтнамської мови полягає у її діалектному різноманітті. У в'єтнамській мові традиційно виділяють три основні діалекти: північний, центральний та південний.

Розглянемо основні діалектні відмінності на фонетичному рівні. Північний діалект (а саме ханойська говірка) є фонетичною літературною нормою. Проте у цьому діалекті багато літер вимовляються однаково: d/gi/r – /z/, s/x – /s/, ch/tr – /c/. Тому при транскрипції з північного діалекту виникає багато омонімів, а їх і так у в'єтнамській мові не бракує.

З моменту об'єднання країни у 1975 році ведеться політика стандартизації в'єтнамської мови. І все ж у центральній та південній частинах країни існують канали теле- і радіомовлення, які використовують місцеву норму вимови. Фонетичні відмінності між діалектами наявні як у системі тонів, так і у вимові деяких приголосних та голосних звуків.

Тони. У північному діалекті розрізняють 6 різних тонів: рівний, висхідний, спадний, низхідно-висхідний, висхідний переривчастий і різко спадний (важкий). У діалекті Центрального В'єтнаму науковці виділяють три або іноді чотири тони. У південному діалекті розрізняють п'ять тонів. Через те що в українській мові немає такого явища, як тони і їх неможливо передати графічними засобами української мови (не використовуючи спеціальних символів), ми не будемо зупинятися детально на цьому аспекті.

Початкові приголосні. У північному діалекті літери *s* та *x* вимовляються однаково як [s], тоді як у центральному й південному s – це [ʃ], а x – [s]. Літери *d, gi* та *r* у північному діалекті всі три відповідають звуку [z], а в південному d – [z], r – [ʒ] або [r], gi – [j]. Вимова *ch* та *tr* у північному діалекті практично не розрізняється. Найчастіше вони вимовляються як [tɕ]. У південному діалекті ch – [t'], tr – [tɕ]. У південному діалекті початковий приголосний *q* вимовляється як [wa], [wi], [we], у всіх інших діалектах – [k]. У південному діалекті *v* вимовляється як [j], у всіх інших – [v].

Фіналі. У центральному та південному діалектах комбінація *anh* вимовляється як [*ăn*]. Тобто [a] стає коротким відкритим, а [ŋ] змінюється на [n]. Комбінація *inh* вимовляється як [*ин*] або [*ân*]. Тобто [I] переходить в [ɨ] або в короткий [ə], а [ŋ] змінюється на [n]. У південному діалекті *an* завжди вимовляється як [ang], *ăn* як [ăng], а *ân* як [âng]. Тобто скрізь [n] змінюється на [ŋ]. У центральному та південному діалектах *c* і *t* вимовляються як [c]. У південному діалекті *ch* вимовляється як [t], плюс до цього голосний перед ним вимовляється коротко.

Голосні і дифтонги. У північному діалекті, відповідно до закону збереження довготи складу, у сполученні *ay* [a] виголошують коротко, а [y] довго. Відповідно у сполученні *ai* [a] вимовляється довго, а [i] коротко. У південному діалекті цієї відмінності немає, [a] скрізь вимовляється довго. У деяких південних районах [ê] вимовляється як [σ]. На півдні існує тенденція вимовляти дифтонги *iê* та *uσ* дуже коротко [Nguyễn Văn Lương].

Отже, сучасна літературна в'єтнамська мова спирається на ханойську говірку північного діалекту. У той же час письмова форма літературної мови базується на звуковому складі центрального діалекту та тональній схемі північного діалекту. Писемність куокнги часто «диктує орфоепічну наддіалектну норму» [Ремарчук 2003]. У північному діалекті втрачені протиставлення, які позначаються на письмі: d/gi/r – /z/,

s/x – /s/, ch/tr – /c/. У деяких говірках півдня втрачені інші протиставлення, наприклад d/gi/v – /j/. Загалом, протиставлення, які є у написанні, у багатьох діалектних говірках зберегли розрізнювальну функцію, проте вимова у кожній говірці різна. Тому при укладанні практичної транскрипції з в'єтнамської мови варто розглядати як літературну вимову, так і можливість залучення деяких аспектів інших діалектів.

Окрім різних способів передачі власних назв, також існує проблема запозичення цього прошарку лексики в українську мову опосередковано. Тут можна виділити кілька основних варіантів:

1) Транслітерація з російської мови.

Росія має давні традиційні зв'язки з В'єтнамом, які активно розвиваються і в наш час. Багато імен в'єтнамських історичних діячів та назв пам'яток культури потрапило до української мови саме завдяки науковим дослідженням російських вчених. Наприклад, *повстання сестер Чинг (hai bà Trưng), імператор Чан Нян Тонг (Trần Nhân Tông)* тощо. «Однак фонетика української мови радикально відрізняється від російської (можна сказати, багато в чому протилежна їй у межах кирилиці. Наприклад, в українській мові слова як написані, так і звучать, нема акання і німих голосних у ненаголошених складах, дзвінкі приголосні на стиках слів не оглушуються (окрім деяких діалектів), наявний звук «г» та багато іншого. Однією з таких відмінностей є той факт, що в українській мові тонкі голосні після шиплячих звучать. Наприклад, у слові «жінка» чи «миші» «і» після шиплячих не огрубляється в «и», а залишається тонкою» [Японська фонетика...]. Тому проста транслітерація в'єтнамських власних назв із російської – не найкращий вихід із ситуації.

2) Запозичення з французької мови. Відомо, що В'єтнам довгий час був під владою французьких колонізаторів. Необхідно зазначити, що французьке панування мало не лише негативні наслідки для в'єтнамського народу, а й позитивні. Саме французьким ученим та місіонерам європейці завдячують знайомству з раніше невідомою в'єтнамською мовою та культурою. Зокрома, вплив французького читання спостерігаємо в імені в'єтнамського вождя Хошіміна. Адже в'єтнамську вимову цього імені по-українськи можна транскрибувати так: *хо-чі-мінь (або хо-ті-минь).*

3) Запозичення через англійську мову.

Більшість в'єтнамських власних імен та назв в англійській мові передаються транслітерацією. Причому, оскільки в'єтнамці також послуговуються латинською абеткою, англійська транслітерація зводиться до того, що повністю переписуються літери, присутні у в'єтнамській власній назві, проте відкидаються усі діакритичні знаки. Чимало таких прикладів можна знайти в рекламних буклетах та на веб-сайтах туристичних компаній, які перекладають багато інформації з англійської мови. Таким чином, наприклад, замість курорту Нячанг (Nha Trang) з'являється Нха Транг. Людина з найдовшим волоссям у світі Чан Ван Хеі (Trần Văn Hây) у новинах ТСН перетворюється на Тран Ван Хей [Новини...].

4) Запозичення через інші мови.

Через недостатню кількість фахівців із в'єтнамської мови в Україні багато інформації про В'єтнам потрапляє до української мови опосередковано, через різні європейські та східні мови.

Інша особливість в'єтнамських власних назв полягає у традиції передавати ці назви з інших мов. Наприклад, назви буддійських божеств та канонів для українців уже звичні в санскритському прочитанні. У В'єтнам же буддизм прийшов двома шляхами – з Індії та з Китаю. Тому значна частина буддійських термінів та імен у в'єтнамській мові має китаїзовану вимову, що значно відрізняється від санскриту. У такому разі перед перекладачем з в'єтнамської мови постає нелегке завдання – зіставити в'єтнамську назву із санскритською, щоб представити її українцеві у звичній для нього формі. Наприклад:

Bồ tát – Бодхісаттва, Phật A di đa – Амітабха, Phật Thích ca mâu ni – Шак'ямуні.

Така сама проблема виникає і з деякими назвами історичних діячів, династій і територій, спільних для Китаю та В'єтнаму. В'єтнам 1000 років був під китайським пануванням. Отже, частина китайської історії – це також і в'єтнамська історія. Однак в Україні китайською історією почали цікавитись раніше за в'єтнамську, тому традиційно усі династії передаються у китайському читанні: *царство Вей (Nguy), територія Цзяочжоу (Giao Châu).*

Отже, у дослідженні зазначені основні проблеми, які виникають при передачі в'єтнамських власних назв та імен засобами української мови. Вирішення цих проблем потребує глибоких лінгвістичних досліджень та аналізу фактичного матеріалу.

ЛІТЕРАТУРА

Ермолович Д.И. **Имена собственные на стыке языков и культур. Заимствование и передача имен собственных с точки зрения лингвистики и теории перевода**. Москва, *2001*.

Карабан В.І. **Посібник-довідник з перекладу англійської наукової і технічної літератури на українську мову**. Київ – Кременчук, *1999*.

Новини від ТСН // http://tsn.ua/tsikavinki/u-v-vetnami-pomerla-lyudina-z-naidovshim-volossyam-u-sviti.html

Півторак Г.П. Український алфавіт // **Українська мова: Енциклопедія**. Київ, *2000*.

Посольство України в Соціалістичній Республіці В'єтнам // http://www.mfa.gov.ua/vietnam/ua/publication/content/11579.htm

Рекомендації щодо транслітерування літерами української абетки власних назв, поданих англійською, французькою, німецькою та італійською мовами // Офіційний веб-портал Держдепартаменту інтелектуальної власності // http://www.sdip.gov.ua/ua/transliteruvannja.html

Ремарчук В.В. Фонетическое письмо на латинской основе как системообразующий фактор современной вьетнамской культуры: тез. докл. // Ин-т стран Азии и Африки при МГУ, **Ломонос. чтения** – 2003. Секция Востоковедение // http://www.iaas.msu.ru/res/lomo03/remarchuk.html

Український правопис. Київ, *2007*.

УНІАН новини ЄС // http://eunews.unian.net/ukr/detail/192983

Японська фонетика та українська транслітерація // http://uanime.org.ua/article/jap-ukr_translit.html

Nguyễn Văn Lương. **Bài giảng phương ngữ học**. Hà Nội, *1999*.

Ukranews // http://ukranews.com/uk/news/world/2009/12/15/8116

В.Л. Пирогов

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧНА КОДИФІКАЦІЯ АСИМЕТРИЧНИХ ПАРЕМІЙ ЯПОНСЬКОЇ МОВИ: ТИПОЛОГО-ПЕРЕКЛАДАЦЬКИЙ АСПЕКТ

Мета статті – здійснити структурно-семантичну кодифікацію асиметричних паремійних одиниць японської мови та визначити способи передачі їхніх специфічних компонентів – національно маркованих реалій – при перекладі.

Національна своєрідність паремійних фондів різних, особливо різносистемних, мов простежується при вивченні паремій на денотативному та сигніфікативному рівнях. Виокремлення асиметричних паремійних одиниць та розгляд способів їхньої передачі у семантичному плані є одним з важливих аспектів контрастивної етнофразеології.

Традиційно у транслятології слова і словосполучення, які не мають ні повних, ні часткових референтів у системі іншої мови і культури, називають *безеквівалентною* лексикою або фразеологією.

Безеквівалентні мовні одиниці – це позначення специфічних для цієї культури явищ, які є продуктом кумулятивної функції і можуть розглядатися як вмістилище фонових знань, сфокусованих у свідомості певної національної спільноти. Національно-культурна своєрідність номінативних одиниць може виявлятися і в наявності у конкретній мові і культурі "білих плям на семантичній карті мови" – лакун [Пирогов 2002, *5–61*; *Wierzbicka* 1991, *27*].

Фонова інформація – це соціокультурні відомості, характерні лише для певної нації або національності, засвоєні більшістю їхніх представників і віддзеркалені в мові національного колективу.

Зміст фонової інформації охоплює специфічні факти історії і державного устрою конкретної національної спільноти, особливості її географічного середовища, характерні предмети матеріальної культури минулого і сьогодення, етнографічні та фольклорні поняття тощо, тобто все те, що зазвичай іменують *реаліями*. Слід зауважити, що під реаліями розуміють не тільки самі факти, явища та матеріальні артефакти, а і їхні назви, слова і словосполучення [Жайворонок 2001, *32–43*; Тояма 1977, *17*].

Етнокультурні лакуни – це паремійні одиниці мови-джерела, семантику яких можна передати мовою-рецептором тільки за допомогою словосполучень, розгорнутих описів. У японській мові до неперекладних еквівалентів, обумовлених відсутністю або несумісністю образів, належать, зокрема, прислів'я: 地震、雷、家事、親父 *Jishin, kaminari, kaji, oyaji* [成木辞 483; 標準辞 182] (букв. *Землетрус, грім, пожежа, батько* /як найбільш страшні й небезпечні речі в житті/) або ж 馬耳東風 *Baji toofuu* [成語辞 896; 標準辞300] (букв. *Східний вітер у вуха коня* /відсутність тонкого почуття/); 明鏡止水 *Mei-kyōshi-sui* [成語辞 1117; 標準辞 371] (букв. *Чисте дзеркало й нерухома, стояча вода* /на позначення ясної свідомості, тверезого розуму/).

Підбір перекладних еквівалентів фразеологічних одиниць цієї групи здійснюється за допомогою калькування або дескриптивно. Японські прислів'я 起きて見つ、寝て見つ、蚊帳の広さかな Okite mitsu, nete mitsu, kaya no hirosa kana [話芸辞 2005] (букв. *Прокидаючись і лягаючи, бачити тільки москітну сітку* – про самотність удови на подружньому ліжку); 氏無くして玉の輿 Uji nakushite tama no koshi /фраза із тривірша відомої японської поетеси хайку – Чійо-ні /千代尼; 1701–1775/) [カクテル辞 2008] (букв. *Хоча й не із знатної родини, але на паланкіні, прикрашеному діамантами* – йдеться

про бідну дівчину, яка може одружитися із знатним чоловіком, якщо вона розумна і красива) також містять у собі специфічні національно-культурні образи, пов'язані з предметно-семантичною групою одруження, кохання. Для маркування *вдалості/невдалості*, *практичності/непрактичності* певних дій у японській мові вживається аксіологічно маркована паремія, співвідносна з концептосферою «дар, обмін, купівля-продаж»: 釣った魚に餌はやらぬ Tsutta sakana ni esa wa yaranu (букв. *Упійману рибу не годують* /після одруження подарунки не дарують/) [かず辞 2004–2009].

Сигніфікативно (поняттєво) безеквівалентні паремії можуть мати приблизний у десигнативному (лексико-категоріальному) плані аналог у системі іншої мови, при цьому денотативний план таких одиниць виявляється різним [Пермяков 2001, *18*].

Показниками етнокультурної маркованості вважаються яскраво виражені образи, спеціальні лексичні компоненти з лінгвокраїнознавчою інформацією, які виражають вплив тієї чи іншої етнокультури.

Останні утворюють такі лексико-семантичні групи: назви національних грошових одиниць, національні позначення одиниць виміру, довжини, ваги, об'єму, продукти харчування, назви літер національного алфавіту, зоонімічні та зоосемічні компоненти, назви суто національних реалій, які загалом не підлягають певній семантичній типологізації. Так, наприклад, японські прислів'я 山椒は小粒でもぴりぴりからい *Sansho wa kotsubu demo piripiri karai* [成語辞 464; 標準辞 175] (букв. *Навіть зернинка сансьо пече*), 猿に烏帽子. *Saru ni eboshi* [成語辞 458; 故諺辞 225] (букв. *Ебосі на голові мавпи*), 栴檀は双葉より芳しい *Sendan wa futaba yori kanabashii* [成語辞 614; 標準辞 213] (букв. *Сендан видихає аромат ще у зернині*), 酒は古酒、女は年増Sake wa koshu, onna wa toshima (букв. *Старе саке і зрілі жінки*) [成語辞 448]. У цих прикладах національно-культурно маркованими реаліями є назви рослин (фітоніми), предметів одягу, напоїв (*сансьо*[1] – різновид перцю; *ебосі*[2] – старовинний головний убір аристократів; *сендан*[3] – різновид сандалового дерева; *саке*[4] – рисовий алкогольний напій, якість якого визначається, зокрема, терміном витримки).

Безеквівалентні паремійні одиниці з ономастичним компонентом (власною назвою-іменем): 呉越同舟 Go-Etsu dōshū. [成語辞 388; 標準辞: 155] (букв. *Го і Еци в одному човні*[5] /Взаємна ввічливість суперників, які випадково опинилися разом у безвихідному становищі/; 仏の顔も三度 Hotoke no kao mo sando [成語辞 388; 標準辞: 155] (букв. *І обличчя Будди тільки до третього разу* /навіть дуже терплячі люди втрачають витримку, коли їх багаторазово ображають/); 仏作って魂入れず Hotoke tsukatte tamashii irezu [成語辞 1047; 標準辞 343] (букв. *Зробити Будду, але не вдихнути у нього душу* /форма без змісту/); 弘法筆を択ばず Kōbō fude wo erabazu [成語辞 383; 標準辞 154] (букв. *Кобо (відомий японський каліграф, який створив складову абетку "хірагана") пензля не вибирає* /справжній майстер не прискіпливий до інструмента/). На позначення негативних розумових здібностей у японській мові вживається прислів'я 論語読みの論語知らず Rongo-yomi no rongo shirazu [成語辞 1248; 標準辞 409] (букв. *Той, хто читає Люньюй, не розуміє Люньюй* /зі значенням "залишатися невігласом, незважаючи на навчання й освіту", зі специфічним лексичним компонентом *Люньюй* («Бесіди і судження» – літературна пам'ятка давньокитайської філософії, в якій викладається вчення Конфуція/). Як вияв опозиції *своє/чуже*, засвоєне (близьке), сакральне і незасвоєне далеке, профанне маніфестується образ релігійного, божественного, високого: яп. 我が仏尊しWaga Hotoke tōtoshi [成語辞 1253; 標準辞 410] (букв. *Мій Будда святий*, тобто моє є найкращим). Подібну релігійну семантику мають і такі одиниці, як判官びいきHangan-biiki [成語辞 928; 標準辞 313] (букв. *Користуватися прихильністю Хангана* – божества-покровителя, захисника врожаїв, людей, і особливо воїнів). Окремі національно і культурно марковані ономастичні компоненти виявляються міфологічно маркованими (міфологічні герої, персонажі, пор. 愚公山を移す Gukō yama wo utsusu [成語辞 317; 標準辞 130] (букв. *Гуко пересунув гору*). Ця паремія побудована на образі міфічного дідуся, на якого зійшла Божа благодать, і він набув незвичайних фізичних можливостей. Міфологічно марковані образи істот нижчої демонології (за локативною ознакою –

у воді) 陸にへ上がった河童 Oka ni (he) agatta kappa [成語辞 161; 標準辞 73] (букв. *Каппа на горі* – японський фольклорно-міфологічний персонаж – каппа, схожий на водяника). Останній пов'язується з незвичністю місця його перебування.

Ідею кількісної переваги предметів маркує японське прислів'я 三人よれば文殊の知恵。San-nin yoreba Monju no chie [成語辞 467; 標準辞: 176] (букв. *У трьох людей, що зібралися разом, мудрість Мондзю*) зі специфічною власною назвою *Мондзю* – символом найвищої мудрості. Звернімо увагу, що в японському прислів'ї актуалізується етнокультурний образ, пов'язаний із цією власною назвою, яка відбиває релігійний культ, – бодхісаттва Мондзю. Типологічно подібну семантику має японське прислів'я з ономастичним та актантним компонентами семантики *дао* та *суб'єкт дії* як узагальнене позначення Вищої мудрості: 明に道を聞けば、夕べに死すともかなり *Ashita ni michi wo kikeba, yūbe ni shisu tomo ka nari* [成語辞 21; 標準辞 14] (букв. *Той, хто пізнав Дао вранці, може вмерти ввечері*). У цьому прислів'ї в образно-номінативній структурі паремії наявне семантичне протиставлення образів *рано/пізно*, маніфестованих відповідними темпоральними поняттями.

Безеквівалентні паремійні одиниці з компонентом на позначення понять соціальної і звичаєвої ієрархії, титулів, посад, зрідка вікових особливостей тощо: 坊主憎けりゃ、袈裟まで憎い Bōzu nikukerya, kesa made nikui [成語辞 1035;標準辞: 340] (букв. *Той, хто ненавидить бонзу, ненавидить навіть його стілець*). З ідентичною безеквівалентною реалією пов'язується також прислів'я 坊主の不信心 Bōzu no fushinjin, [成語辞 1036; 標準辞 340], яке буквально звучить як «безвір'я бонзи». Його російський аналог пов'язується з маркуванням претиставлення свої/чужі в аспекті вияву ідеї сакрального і профанного локусів: Попы речисты, да на руку не чисты [ПРН: 152]. У японському прислів'ї 提灯と釣鐘 Chōchin ni tsurigane (букв. *Як ліхтар до дзвіночка*) [成語辞 715; 標準辞 240] йдеться про родини нареченої і нареченого, які мають різний соціальний статус. Японське поняттєво (образно) автентичне прислів'я 呑舟の魚は細流に棲まず Donshū no uo wa sairyuu ni sumazu (букв. *Риба, що здатна проковтнути корабель, на мілководді не водиться*) [成語辞 812; 標準辞 272] зі значенням «високопоставлені особи не живуть у бідних кварталах». Семантика пристосування до певних природних або соціальних умов (до смаків високопоставлених осіб, керівництва, начальства) передається японським реалемно безеквівалентним 亭主の好きな赤烏帽子 Teishu no sūkina aka-eboshi [成語辞 736; 標準辞246] (букв. *Улюблена червона шапка господаря*). На позначення семантичного протиставлення *старе/молоде*, їхньої якісної *переваги/непереваги*, їхньої відповідності певній нормі, стереотипу в японській мові уживається прислів'я 年寄りの冷や水 Toshi yori no hiyamizu [成語辞 796; 標準辞 266] (букв. *Старим – холодна вода*), яке маркує семантику стосовно відповідності людей до їхнього статусу, віку, соціального стану (літні люди не повинні бути подібні на молодих). Не має сигнiфікативного відповідника і таке японське прислів'я: 武士は食わねど高楊枝 *Bushi wa kuwanedo takayōji* (букв. *Самурай користується зубочисткою навіть тоді, коли не їв*) [成語辞 1000; 標準辞 332]. У цьому разі безеквівалентною виявляється назва воїна – *самурай* як реалія, при цьому образно-мотиваційна структура паремії (зубочистка, якою користуються в побуті особи, належні до певного соціального стану) також є специфічною.

Безеквівалентні паремійні одиниці з топонімічним компонентом (топоніми, гідроніми): 百年河清を俟つ Hyakunen kasei wo matsu [成語辞 975; 標準辞 326] (букв. *Так само, як чекати, поки вода у Жовтій річці не стане прозорою*). 江戸の敵を長崎で打つ Edo no *kataki wo Nagasaki de Utsu* [成語辞146; 標準辞 69] (букв. *Взяти реванш над ворогом з Едо у Нагасакі* – тобто *одержати несподівану перемогу; Едо* (колишня назва столиці Японії Токіо) *і Нагасакі – найбільш відомі міста в Японії*). З ідеєю якісної переваги розмов, спілкування над некомунікабельністю, відсутністю словесних контактів можна пов'язати й універсальний інваріантний образ зі специфічною локальною й ареальною фіксованістю, наприклад яп. 口あれば京に上る Kuchi areba *Kyō* ni noboru (букв. *У кого є рот, той йде до Кіото*) [成語辞 324; 故諺辞 170]. Ідентичний актант-

ний відповідник з подібною образністю, але відмінною назвою міста (*до Києва*) властивий українській та російській мовам: *Язик доведе до Києва* [УПП: 158]. У цьому разі типологія образів вирізняється асоціативною суміжністю соматизмів-меронімів.

Ідею якісної переваги/непереваги певної словесної дії передають безеквівалентні паремійні одиниці з лексичним складником-топонімом: 日光を見ない中は結構と言ううな Nikko wo minai uchi wa kekkō to iu na (букв. *Не кажи кекко, доки не побачив Нікко*) (*кекко* означає в японській "чудово"; Нікко – це місто-музей стародавніх пам'ятників Японії). Натомість в англійській мові маємо умовний аналог To see Naples and die [ODEP: 554] (букв. *Побачити Неаполь – і померти*, тобто якщо людина побачила таке дивне місто, як Неаполь, вона може спокійно померти).

<u>Безеквівалентні паремійні одиниці з національно маркованими реаліями (одиниці виміру ваги, висоти тощо)</u>: 惚れて通えば千里も一里Horete kayoeba, sen-ri mo ichi-ri [成語辞 1052; 標準辞 345] (букв. *Закоханий пробігає тисячу рі* /міра довжини = 3027м/). 千里の行も足下より始まる Senri no kō mo sokka yori hajimaru [成語辞 620; 標準辞 216] (букв. *Подорож у тисячу рі починається з першого кроку*). Внутрішній мотив цієї паремії полягає в тому, що треба бути рішучим, приймаючи важливе рішення. 蛇は寸にして人を呑む Ja wa sun ni shite, hito wo nomu [成語辞 508; 標準辞 191] (букв. *Велика змія, навіть коли вона ще маленька* (завдовжки в один *сун* /міра довжини = 3,03 см/), *дивиться на людину звисока* (/тобто велика людина помітна ще в дитинстві/). 千丈の堤も蟻の穴より崩れる. Senjō no tsutsumi mo ari no ana yori kuzureru [成語辞 612; 故諺辞 283] (букв. *Дамба висотою у тисячу дзьо /3,03 м/ може бути зруйнована через мурашину щілину*) зі значенням "навіть незначні причини можуть призвести до катастрофічних наслідків". Сюди ж можна віднести паремії з актантним акціональним виявом (суб'єкт дії) з певною функцією, наприклад 早起きは三文の徳 Hayaoki wa sanmon no toku (букв. *Той, хто рано встає, отримує три мони* /стародавня дрібна монета/) [成語辞 919; 標準辞 309]. Семантичний і почасти структурний аналог в інших мовах має іншу внутрішню форму (пор. укр. *Хто рано встає, тому Бог дає*). З протиставленням *мій/інші* як виявом любові до дурнішої за чужу, але своєї дитини можна пов'язати й таку японську паремію: 他人の子の利口なより阿呆な我が子が可愛い。Tanin-no rikō-na yori ahō-na waga ko ga kawai (букв. *Любимо не чужу розумну, а свою дурну дитину*) [成語辞 677]. Логічно-семіотичну кореляцію *набувати/втрачати* як реалізацію певних внутрішніх якостей людини (скупість) маніфестує і така одиниця японського паремійного фонду, як 一文吝みの百失い Ichimon oshimi no hyaku ushinai (букв. *Пошкодувати один мон /дрібна японська монета/ і загубити сто*) [成語辞 77; 標準辞 42].

<u>Безеквівалентні паремійні одиниці з національно маркованими реаліями (назви звичаїв, релігійних обрядів, ритуалів, ігор)</u>: 布施だけの経を読む Fuse dake no kyō wo yomu [成語辞 1001] (букв. *Читати сутри згідно з наданою платою*); 門前の小僧、習わぬ経読む Monzen no kozō narawanu kyō yomu [成語辞1151; 標準辞 387] (букв. *Хлопчик, що живе поруч з воротами храму, читає сутри [не навчаючись]*). У цьому випадку реалією, яка породжує безеквівалентність образів, є лексема *сутра*, яка належить до літературного жанру релігійно-філософського вчення буддизму. Суто японські спортивні змагання, ігри лежать в основі такого автентичного прислів'я, як 相撲に勝って勝負に負けるSumō ni katte, shōbu ni makeru (букв. *Виграв у сумо, але програв сьобу /* хоч і програв у рингу, але – майстер сумо/) [成語辞 581; 故諺辞 272]. *Сумо* – національна японська боротьба, яка стала професійним видом спорту в період Едо (1600–1868). *Сьобу* – двобій сумо. Вирішальний момент цієї боротьби полягає у тому, щоб виштовхнути суперника за межі рингу. Переносно-метафорична узагальнена семантика цієї паремії позначає причинно-наслідковий зв'язок при втраті якоїсь якості предмета при набутті іншої.

Прислів'я 鰯の頭も信心からIwashi no kashira mo shijin kara [成語辞 207; 標準辞 53] (букв. *Віра може триматися навіть на голівці івасі*) пов'язується з давньою китайською традицією, згідно з якою увечері напередодні весни – четвертого дня другого місяця за місячним календарем – смажили

нанизані на гілки *османтуса* (вічнозелений чагарник із духмяними квітами) голівки риби *івасі*. Цей звичай пов'язується з апотропеїчною магією, зокрема вірою в те, що ця ритуальна дія допоможе вигнати з домівки нечисту силу.

Безеквівалентні паремійні одиниці з національно маркованими реаліями (назви предметів побуту, страв, напоїв, одягу). Ці одиниці виражають позитивні або негативні дії, вчинки і риси людей, концептуалізують сферу «соціальний досвід»: 絵に描いた餅 E ni kaita mochi [成語辞 146; 標準辞 69] (букв. *Намальований моті /рисовий коржик/* – тобто щось фальшиве, нереальне, наприклад обіцянка); 瓜田に靴を入れず李下に冠をたださず Kaden ni kutsu wo irezu, rika ni kanmuri wo tadaszu [成語辞 224; 標準辞 68] (букв. *Не взувай черевиків на динному полі й не поправляй капелюха під сливою* – не варто робити дії, які викликають підозру). 貰うものは夏も小袖 Morau mono wa natsu mo kosode [成語辞 1149; 標準辞 386] (букв. *Косоде /шовкове кімоно на вати/ і влітку – подарунок* (пор. *укр.* Дарованому коню в рота не дивляться); 二足の草鞋を履く Nisoku no waraji wo haku [成語辞 847; 標準辞 284] (букв. *Носити дві пари варадзі одночасно* – виконувати відразу дві ролі, тобто робити щось зайве й недоречне, де *варадзі* – солом'яні сандалі). 酒は百薬の長 Sake wa hyaku-yaku no chō [成語辞 448; 標準辞 172] (букв. Саке – найкраще із ста ліків, де *саке* – національний алкогольний напій японців, який виготовляють із рису); 畳の上の水練 Tatami no ue no suiren [成語辞 671; 標準辞 227] (букв. *Вчитися плавати, лежачи на татамі* /циновка із рисової соломи/, тобто робити щось теоретично без підкріплення практикою). 葦の髄から天埜粟覗く。 Yoshi no zui kara ten nozoku [成語辞 1196; 標準辞 398] (букв. *Дивитись на небо скрізь очеретинку* – робити висновок за неповною картиною); 袖触り合うも他生の縁 Sode furi-au mo tashō no en [成語辞 633; 標準辞 219] (букв. *Навіть при дотику рукавів виявляється карма,* тобто закон всеосяжної рівноваги і найвищої справедливості /згідно з буддійською релігійно-філософською доктриною/).

До реалемно безеквівалентних японських паремій зі значенням *невідповідності/відповідності, несумісності/сумісності* форми і змісту, пов'язаних з концептосферою «досвід, практична діяльність» та аксіологічною модальністю, можна віднести й таке прислів'я, як 餅は餅屋 Mochi wa mochiya [成語辞 1140] (букв. *Нехай моті робить пекар*). Зазначена паремія є поняттєво безеквівалентною, пов'язаною з реалією *моті* – різновидом випічки з рисової муки. З цим стрижневим компонентом чи поняттєвою сферою можна пов'язати і такі одиниці, як 実る稲穂は頭垂れる Minoru inaho wa kōbe tareru (букв. *Повний рисовий колос хилиться до землі*) [НГ: 1078]. 花より団子 Hana yori dango (букв. *Краще квітів – данго /рисові кульки, колобки/*) [成語辞 910], 米の飯と天道様は何処へ行っても附いて廻る Kome no meshi to tentō-sama wa doko e itte mo tsuite mawaru (букв. *Всюди є рисова каша і світить сонце* – як позначення заклику до емоційної рівноваги, непотрібності, зайвості відчаю) [成語辞 428] тощо.

Як бачимо, особливості національної випічки з одного і того ж самого національного продукту – рису – вербально виражаються у вигляді певних семантико-дериваційних гнізд одиниць, поєднаних спільним стрижневим лексичним компонентом. Зберігають свою неповторну екзотичність і такі прислів'я, як けちん坊の柿の種 Kechinbō no kaki no tane [成語辞 359; 故諺辞 185] (букв. *Кісточка хурми скупого,* тобто скупий їсть хурму з кісточкою), яке з логіко-семіотичного погляду позначає якісну перевагу скупості над щедрістю, а тому й має аксіологічну негативну модальність. А такий національно маркований термін, як *місо* (паста, виготовлена із соєвих бобів), стала основою для переосмислення паремії 手前味噌 Temae miso (букв. *Власноручно приготовлене місо*) [成語辞 749; 標準辞 251] та появи вторинного значення з ідеєю якісної переваги і негативної аксіологічної маркованості «хвалити самого себе».

Безеквівалентні паремійні одиниці – зооніми, фітоніми, тобто назви екзотичних рослин чи тварин, понять флори і фауни. Порівняймо 腐っても鯛 Kusatte mo tai [成語辞 318; 標準辞 130] (букв. *Хоча й з душком, але тай* /достойна річ не втрачає притаманної їй гідності та якості, незалежно від стану/, де *тай* – найулюбленіша риба японців); 死馬の骨を買う Shiba no hone wo kau [成語辞 498; 標準辞 188] (букв. *Купляти кості мертвого коня* /робити ставку

на щось з першого погляду невигідне, що згодом може перетворитися на прибуток/); 酒なくて何の己が桜かな Sake nakute, nan no onore ga sakura kana [成語辞 447; 故諺辞 221] (букв. *Без саке і квіти сакури не приносять задоволення*) 鷹は飢えても穂を摘まず。Taka wa uetemo ho wo tsumazu [成語辞 662; 故諺辞 224] (букв. *Голодний яструб не буде клювати рисових колосків*). Логіко-семіотична характеристика *своєчасності/несвоєчасності*, *потрібності/непотрібності* певних дій і вчинків людей передається японським прислів'ям 十日の菊、六日の変わるToo-ka no kiku, mui-ka no shōbu [成語辞 782; 標準辞 263], що буквально означає «хризантеми на 10 вересня, іриси на 6 травня». У Японії Свято хризантем відзначають у 9-й день дев'ятого місяця за місячним календарем, а Свято іриса, або Свято хлопчиків, – у 5-й день п'ятого місяця за місячним календарем. На позначення взаємозамінності предметів, їхньої якісної *переваги/непереваги* в японській мові вживається оригінальне за образністю прислів'я 桃李もの言わず下自ら道を成す Tōri mono iwazu, shita onozukara michi wo nasu [成語辞 780; 標準辞 262], що буквально означає «під деревами персика і сливи доріжки виникають самі по собі» (навколо неординарних особистостей групуються однодумці). Асиметрична японська паремія з компаративним адвербіальним компонентом 猫に木天草お女郎に小判 Neko ni matatabi, o-jorō ni koban [成語辞 865; 故諺辞 390] (букв. *Як коту мататабі* /східноазіатська декоративна лоза із жовтими їстівними плодами та листям зі сріблястими плямами/) з логіко-семіотичного погляду пов'язується з надмірним виявом ознаки, ідеєю зайвості, непотрібності, невідповідності. Водночас ідея якісної сумісності, взаємопереходу, гармонії предметів довкілля, міфологічного циклічного кругообігу, руху за колом лежить в основі орнітологічних та іхтіологічних образів, як це маємо в японському прислів'ї 雀海中に入って蛤になる Suzumu kaichū ni itte hamaguri ni naru [成語辞 576; 標準辞 206] (букв. *Горобець заходить у море і перетворюється на молюска*). Несподівані зміни й пригоди, обумовлені особливими обставинами, часто трапляються у житті.

Паремійні одиниці мови-джерела, які мають семантичні відповідності в мові-рецепторі у вигляді окремої лексеми (монолексеми) або набору окремих лексем, перекладають лексичним способом.

Безеквівалентні паремійні одиниці, семантика яких пов'язана з образами тварин системи знаків зодіаку.

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом миші (子 ne / 鼠 nezumi): 子に伏し寅に起きる [成語辞 871] Ne ni fushi tora ni okiru (букв. *Лягати у [годину] миші* /година миші за давньокитайською системою виміру часу відповідає приблизно періоду з 11-ї години вечора до 1-ї години ночі/, *а вставати у [годину] тигра* /година тигра відповідає приблизно періоду з 3-ї години ночі до 5-ї години ранку/) – коли людина дотримується встановлених правил, вона має добру вдачу; 鼠が塩を引く [成語辞 867] Nezumi ga shio wo hiku (букв. *Миша бере крихітку солі* – навіть якщо крадуть потрошку, врешті-решт розкрадають усе); 鼠の嫁入り [成語辞 868] Nezumi no yome iri (букв. *Ввійти у сім'ю миші* – довго вибирати, а вкінці піймати облизня); 用いる時は鼠も寅になる [成語辞 1139] Mochiiru toki nezumi mo tora ni naru (букв. *Коли призначають, то і миша стає тигром* – коли нікчемній людині дають владу, вона змінюється); 袋の鼠 [成語辞 997] Fukuro no nezumi (букв. *Миша у мішку* – опинитися у безвихідному становищі); 窮鼠猫を噛む [成語辞 293] Kyūso neko wo kamu (букв. *Миша, загнана у кут, кусає кішку* – навіть слабкий, опинившись у безвихідному становищі, може вдаватися до дій, що зазвичай не властиві його характеру).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом бика (丑 chuu, 牛 ushi): 牛の時には草木も眠る [成語辞 456] Ushi no toki ni wa kusaki mo nemuru (букв. *У годину вола*[6] *сплять навіть трава й дерева* – дотримання встановленого порядку речей має першорядне значення);牛の角を蜂が刺す [成語辞 118] Ushi no tsuno wo hachi ga sasu (букв. *Бджола [намагається] виправляти роги вола* – марні, неефективні, безрезультатні дії); 牛に引かれて善光寺参り [成語辞 117] Ushi ni hikarete Zenkoji[7] mairi (букв. *Віл привів до храму Дзенкодзі* – дива трапляються у житті: або вийти на шлях віри несподіванним чином, або щасливий збіг обставин); 牛は牛連れずれ馬は馬連れ [成語辞 118] Ushi wa ushi zure uma wa uma zure (букв. *Бики з биками, коні з конями* –

істоти схожі, одного виду зазвичай збираються разом; якщо вони роблять спільно якусь справу, то вона виходить набагато успішнішою); 牛を馬に乗り換える [成語辞 120] Ushi wo uma ni norikaeru (букв. *Пересісти з бика на коня* – відмовитись від невигідної справи і вдатись до чогось, що може принести прибуток і удачу); 牛も千里馬も千里 [成語辞 118] Ushi mo senri uma mo senri (букв. *І віл – тисячу рі, і кінь тисячу рі* – віл може подолати відстань у тисячу рі повільніше за коня, але врешті-решт досягає поставленої мети, головне – кінцевий результат); 暗がりから牛 [成語辞 340] Kuragari kara ushi (букв. *Бик із темряви* – 1) чорного бика у темному приміщенні неможливо побачити (у неясних обставинах важко приймати правильне рішення); 2) коли млявого бика виводять із темного приміщення, він поводиться невпевнено, тобто він неспроможний щось робити); 角を矯めて牛を殺す[成語辞 729] Tsuno wo tamete ushi wo korosu (букв. *Виправити роги бика і вбити його* – втратити головне за рахунок досягнення менш важливого результату); 牛耳を執る[成語辞 292] Gyūji wo toru (букв. *Схопити бика за вуха* – захопити владу, зайняти ключову позицію в об'єднанні, угрупованні, колективі); 九牛の一毛[成語辞 291] Kyūgyū no ichimō (букв. *Одна волосина дев'ятьох биків* – про мізерно малу частку чогось великого за розміром, кількістю, об'ємом); 汗牛充棟 [成語辞 249] Kangyūjūtō (букв. *Бик пітніє, хата захаращена аж до півника на даху* – про людину, яка має велику бібліотеку, що займає весь життєвий простір помешкання).

<u>Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом тигра (寅/虎 tora)</u>: 一日の計は寅にあり[成語辞 456] Ichinichi no kei wa tora ni ari (букв. *План дня – у годині тигра*, тобто день треба планувати зранку, бажано у період з 3-ї до 5-ї години); 虎は死して皮を残し人は死して名を残す[成語辞 806] Tora shishite kawa wo nokoshi hito shishite na wo nokosu (букв. *Тигр помирає – залишає шкіру, людина помирає – залишає ім'я;* корені цього прислів'я пов'язані з принципами конфуціанського вчення); 虎に翼[成語辞 805] Tora ni tsubasa (букв. *Тигру – крила*, тобто дати сильному й могутньому додаткові можливості); 虎の尾を踏む[成語辞 806] Tora no o wo fumu (букв. *Наступити тигру на хвіст* – зробити щось дуже необачне й небезпечне); 虎を野に放つ[成語辞 807] Tora wo no ni hanatsu (букв. *Пустити тигра у поле* – дати владу або зброю людині, яка може скористуватися ними на шкоду іншим); 虎の子 [成語辞 806] Tora no ko (букв. *Маля тигра* – про щось дуже дороге, що не випускають з рук); 張り子の虎[成語辞 925] Hariko no tora (букв. *Паперовий тигр* – людина, яка не має реальної влади, маріонетка); 虎の威を借る狐成語辞 805] Tora no i wo karu kitsune (букв. *Лис, що запозичив славу тигра* – про людину, яка користується авторитетом впливової особи задля власної користі); 前門の虎後門の狼[成語辞 619] Zenmon no tora kōmon no ōkami (букв. *Тигр біля передніх воріт, вовк біля задніх* – про людину, яка опинилася у безвихідному становищі); 虎口を脱する[成語辞 397] Kokō wo dassuru (букв. *Вискочити з пастки тигра* – вийти щасливо з небезпечного місця або ситуації); 虎穴に入らずんば虎子を得ず [成語辞 396] Koketsu ni hairazunba koko wo ezu (букв. *Не зайшовши до печери /лігвища/ тигра, не можна взяти його малят*, тобто для того, щоб отримати щось цінне, треба йти на ризик); 暴虎馬河の勇[成語辞 1033] Booko hyoka no yuu (букв. *Убити тигра й переплисти річку* – про людину, яка робить безрозсудні вчинки). 騎虎の勢い[成語辞 273] Kiko no ikioi (букв. *Їздити верхи на тигрі* – опинитися у небезпечній ситуації, коли отримана влада криє у собі смертельну загрозу для того, хто нею скористався); 苛政は虎よりも猛し[成語辞 214] Kasei wa tora yori mo takeshi (букв. *Тиранство страшніше за тигра* – політика тирана страшніша за тигра-людоїда).

<u>Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом кролика (卯 u / 兎 usagi)</u>: 卯の時雨に笠を脱げ[成語辞 128] U no toki ame ni nuge (букв. *У годину кролика*[8] *парасолю не відкривають*, тобто не треба поспішати робити рішучих дій без серйозного приводу); 株を守りて兎を待つ[成語辞 232] Kabu wo mamorite usagi wo matsu (букв. *Стерегти пень, чекаючи на зайця*, тобто чекати на повторення несподіваного випадку[9]); 始めは処女の如く後は脱兎の如し Hajime wa shojo no gotoku ato wa datto no gotoshi (букв. *Спочатку як скромна дівчина, а потім як заєць, що біжить стрім-*

голов – у військовій справі спочатку присипляють пильність ворога, а потім починають активні дії) [成語辞 898]; 兎の罠に狐がかかる Usagi no wana ni kitsune ga kakaru (букв. *У заячу пастку попалася лисиця* – про несподіване щастя) [成語辞 116].

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом дракона (辰竜tatsu): 竜天に登る [成語辞 1223] Ryuu ten ni noboru (букв. *Дракон піднімається у небо* – згідно з конфуціанським вченням, філософ повинен зайняти місце імператора, а герой при відповідних умовах має зробити подвиг) [成語辞 1223];

竜の曇を得る如し[成語辞 1224] Ryuu no kumo wo uru gotoshi (букв. *Так само, як хмара для дракона* – герой, який отримав нагоду, починає активно діяти);

竜虎相搏つ[成語辞 1222] Ryuuko aiutsu (букв. *Дракон і тигр вбивають один одного* – дві суперницькі сили не можуть співіснувати); 竜頭蛇尾[成語辞 1223] Ryūtō dabi (букв. *Голова дракона, хвіст змії* – успішний початок і ганебний кінець); 竜の鬚を撫で虎の尾を踏む[成語辞 1224] Ryū no hige wo nade tora no o wo fumu (букв. *Гладити бороду дракона й наступати на хвіст тигра* – дратувати дракона й тигра, тобто важити своїм життям); 画竜点睛を欠く [成語辞 243] Garyō tensei wo kaku (букв. *Домальовувати зіниці дракону* – робити у якійсь справі завершальний штрих, ставити останню крапку).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом змії (巳 mi / 蛇 hebi): 蛇に見込まれた蛙のよう[成語辞 1026] Hebi ni mikomareta kaeru (букв. *Як жабка перед змією* – бути переляканим і паралізованим при зустрічі з чимось або кимсь дуже жахливим): 藪をつついて蛇をだす [成語辞 1163] Yabu wo tsutsuite hebi wo dasu (букв. *Бити по кущах і виганяти змій* – робити зайві дії, які можуть викликати небажані небезпечні наслідки); 蛇は一寸にしてその気を得る [成語辞 508] Ja wa issun nishite sono ki wo uru (букв. *Навіть маленька змія завдовжки в 1 сун*[10] *має свій норов* – характер людини виявляється ще у дитинстві); 鬼が出るか蛇が出るか[成語辞 173] Oni ga deru ka hebi ga deru ka (букв. *Чи дідько вилізе, чи змія?* – важко передбачити, які події чекають на людину, коли вона збирається у далеку дорогу); 蛇の道は蛇[成語辞 508] Ja no michi wa hebi (букв. *Маленька змія знає дорогу великої змії* – істоти, що належать до одного роду, добре розуміють одна одну); 蛇足[成語辞 669] Dasoku (букв. *Ноги змії* – домальовувати ноги змії, тобто робити щось зайве).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом коня (午馬 uma): 馬の骨 [成語辞 131] Uma no hone (букв. *Кістки коня* – людина, про яку ніхто нічого не знає, хто вона й звідки взялася); 馬の耳に念仏[成語辞 131] Uma no mimi ni nenbutsu (букв. *Буддійська молитва у вухо коня* – абсолютно марні дії); 馬には乗ってみよ人には添うてみよ [成語辞 130] Uma ni wa nottemiyo hito niwa soetemiyo (букв. *Коня треба приборкувати, а з людиною – порозумітися*); 生き馬の目を抜く [成語辞 56] Ikiuma no mu wo nuku (букв. *Вирве око у живого коня* – дуже діяльна особа, за якою треба постійно стежити); 駆け馬に鞭勢い[成語辞 207] Kakeuma ni muchi ikioi (букв. *Бити батогом коня, який скаче* – вдаватися до надмірних дій без явної необхідності); 千里の馬も蹴躓く [成語辞 620] Senri no uma mo ketsumazuku (букв. *Кінь, що пройшов відстань у 1000 рі* /1 рі = 3,927 км/, *теж спотикається*); 胡馬北風に嘶う[成語辞 423] Koba hokufū (букв. *Кінь з півночі іржe, коли віє північний вітер* – про тугу за батьківщиною). 塞翁が馬 [成語辞 436] Saiō ga uma (букв. *Кінь старого* – казка про коня, який утік від старого, але згодом повернувся із прекрасною подругою, – у житті ніколи не знаєш, де загубиш, а де придбаєш); 将を射んと欲しすればまず馬を射よ [成語辞 457] Shō wo intoseba mazu uma wo iyo (букв. *Якщо хочеш підстрелити генерала, треба спочатку підстрелити його коня* – плануючи зробити велику справу, треба починати з маленьких, від яких залежить її виконання); 鹿を指して馬という [成語辞 473] Shika wo sashite uma to iu (букв. *Показувати на оленя, а казати "кінь"* – проштовхувати щось невідповідне, користуючись владою).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом вівці (未羊 hitsuji): 羊を亡いて牢を補う[成語辞 457] Hitsuji wo ushinaite rō wo oginau (букв. *Загубити вівцю й попасти у в'язницю* – розпочати щось надмірно пізно); 羊を以って牛に易い[成語辞 945] Hitsuji wo motte ushi ni yasui (букв. *Поміняти вівцю на корову* – придбати щось велике за рахунок малого); 羊頭を懸

けて狗肉を売る [成語辞 1188] Yōtō wo kakete kaniku wo uru (букв. *Вивісити голову барана, а продавати собачатину* – обдурювати, видавати бажане за дійсне); 多岐亡羊 [成語辞 665] Taki bōyō (букв. *Багато стежин, загублена вівця,* тобто важко шукати вівцю у пересіченій місцевості – теоретично зробити щось легко, але важко виконати практично); 読書亡羊[成語辞 789] Tokusho bōyō (букв. *Читав книгу й загубив барана* – приділяти увагу незначним справам і забувати про важливі); 屠所の羊[成語辞 798] Tosho no hitsuji (букв. *Вівця на бойні* – зустрітися з великою бідою й розгубитися).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом мавпи (申saru / 猿): 猿の生き肝[成語辞 457] Saru no ikikan (букв. *Жива печінка мавпи* – про того, хто збирався обдурити когось, а сам став жертвою обману); 猿の尻笑 [成語辞 458] Saru no shiriarai (букв. *Мавпа, яка сміється з червоного заду іншої мавпи* – про того, хто не бачить власних вад); 猿も木から落ちる [成語辞 458] Saru mo ki kara ochiru (букв. *Мавпа теж падає з дерева* – досвідчені теж помиляються); 見猿聞か猿言わ猿[成語辞 1075] Misaru, kikasaru, iwasaru (букв. *Мавпа, яка не чує, не бачить і не розмовляє* – про людину, яка діє, як їй вигідно); 猿猴が月をとる[成語辞 150] Enkō ga tsuki wo toru (букв. *Мавпа хапає місяць* – про мавпу, яка побачила відблиск місяця у колодязі, захотіла його схопити й потонула, тобто бажання не завжди відповідає можливостям); 沐猴にして冠す[成語辞 1141] Mokko ni shite kansu (букв. *Корона – мавпі,* тобто невідповідність форми змісту).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом півня (酉tori / 鶏 niwatori): 足元から鳥が立つ [成語辞 22] Ashimoto kara tori ga tatsu (букв. *Півень з-під ніг вискочив* – про щось несподіване); 籠の鳥 [成語辞 209] Kago no tori (букв. *Півень у клітці* – про людину, яка втратила свободу); 立つ鳥跡を濁さず[成語辞 674] Tatsu toriato wo nigosazu (букв. *Птиця, що злітає, воду не каламутить* – людина, яка йде, має поводитися чемно); 飛ぶ鳥を落とす [成語辞 802] Tobu tori wo otosu (букв. *Підстрелити птаха, що летить* – скинути когось у момент перебування на вершині слави); 鳥なき里の蝙蝠[成語辞 808] Tori naki sato no kōmori (букв. *У селі, де нема птахів, кажана вважають за птаха,* тобто там, де нема кращого, щось нікчемне сприймається як щастя); 閑古鳥が鳴く [成語辞 251] Kankodori ga naku (букв. *Зозуля кує у сопках від нудьги* – не ідуть справи, не іде торгівля); 鶏を割る Niwatori wo waru [成語辞 457] (варіант: 鶏を割くに焉んぞ牛刀を用いん [成語辞 855] Niwatori wo saku ni izukunzo gyūtō wo mochiin) (букв. *Різати курку теслом м'ясника,* тобто вдаватися до неадекватних засобів або дій); 鶏群の一鶴[成語辞 351] Keigun no ikkaku (букв. *Лелека серед курей,* тобто видатна людина серед нікчемних і сірих); 鶏口となるも牛後となる勿れ [成語辞 351] Keikoo to naru mo gyūgo to naru nakare (букв. *Краще бути дзьобом курки, ніж хвостом корови,* тобто краще бути першим серед менших, ніж останнім серед перших); 窮鳥懐に入れば猟師も殺さず [成語辞 293] Kyūchō futokoro ni ireba ryōshimo korosazu (букв. *Птаха, що залетів у кишеню мисливця, не вбивають,* тобто правила етики – понад усе); 良禽は木を選んで住む [成語辞 1225] Ryōkin wa ki wo erande sumu (букв. *Розумна 'хороша' птиця вибирає дерево для гнізда* – розумна людина вибирає хазяїна, якому буде служити).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом собаки (戌犬inu): 犬の遠吠え[成語辞 96] Inu no tōboe (*Собака гавкає здалеку* – зла людина ховається у тінь й розповсюджує брехливі чутки); 犬も歩けば棒に当たる [成語辞 97] Inu mo arukeba bō ni ataru (букв. *Якщо собака бігає, він натрапить на палку* – 1) безглузда поведінка призводить до нещастя; 2) активні дії приносять щастя); 犬も食わぬ[成語辞 97] Inu mo kuwanu (букв. *Навіть собака не їсть* – про нікчемну людину, яка нікому не потрібна); 飼い犬に手を噛まれる [成語辞 194] Kai inu ni te wo kamareru (букв. *Свій собака /якого годуєш/ за руку укусив* – про невдячну, підступну людину); 喪家の狗[成語辞 457] Sōka no inu (букв. *Собака у жалобі* – про апатичну, безініціативну людину); 一犬形に吠ゆれば百犬声に吠ゆ[成語辞 82] Ikken katachi ni hoyureba hyakken koe ni hoyu (букв. *Один пес марно гавкає, а сто інших підхоплюють* – тільки-но хтось скаже якусь брехню, як люди починають розповсюджувати її по всьому світі, видаючи за правду).

Безеквівалентні паремійні одиниці, пов'язані з образом кабана (亥i / 猪inoshishi): 十月亥の日に餅を食えば万病を

除く [成語辞 457] Jūgatsu i-no hi ni mochi wo tabeba manbyō wo nozoku (букв. *Якщо з'їсти моті /рисовий коржик/ у день кабана у жовтні, то можна вилікуватись від десяти тисяч*[11] *недуг*); 猪も七代目には豕になる [成語辞 97] Inoshishi mo shichidaime niwa buta ni naru (букв. *Через сім поколінь дикий кабан перетворюється на свійського* – з часом все змінюється); 猪突猛進[成語辞 457] Chōtotsu mōshin (букв. *Іти пробоєм, як кабан* – про людину, яка поводить себе нахабно й безцеремонно у досягненні своєї мети).

Висновки

Класи сигніфікативно та реалемно безеквівалентних паремійних одиниць з національно-культурним компонентом семантики в японській мові тісно переплітаються зі специфічними за національно-культурною семантикою етнокультурними паралелями. Вони поділяються на 1) безеквівалентні паремійні одиниці з ономастичним компонентом, 2) безеквівалентні паремійні одиниці з компонентом на позначення понять соціальної і звичаєвої ієрархії, титулів, посад, зрідка вікових особливостей, 3) безеквівалентні паремійні одиниці з топонімічним компонентом (топоніми, гідроніми), 4) безеквівалентні паремійні одиниці з національно маркованими реаліями, 5) безеквівалентні паремійні одиниці з національно маркованими реаліями (назви звичаїв, релігійних обрядів, ритуалів), 6) безеквівалентні паремійні одиниці з національно маркованими реаліями (назви предметів побуту, страв, напоїв, одягу), 7) безеквівалентні паремійні одиниці-зооніми, фітоніми, тобто назви екзотичних рослин чи тварин, понять флори і фауни. Підбір перекладних еквівалентів фразеологічних одиниць цієї групи здійснюється за допомогою калькування або дескриптивно.

---

[1] Сансьо (山椒, Zanthoxylum piperitum) – Сичуанський (китайський, японський) перець, висушені оболонки зрілих плодів окремих видів «зубного дерева», яке росте в Північному Китаї, Кореї, Японії, Монголії. Готові прянощі мають вигляд невеликих зернинок помаранчевого кольору з напіввідкритими стулками. З листя «зубного дерева» японці виготовляють дві приправи: з висушених і перемолотих – слабкопекучу «сансьо» (山椒), яка надає пікантності та аромату супам і стравам з локшини, а з маринованих – «кіноме» (木の芽), яка доповнює страви з овочів і прикрашає супи.

[2] Ебосі (烏帽子– у традиційному чоловічому японському костюмі головний убір аристократів, лакований капелюх, схожий за формою на пробковий шолом; також чорний лакований капелюх, який одягають *гьодзі* (行司) – судді на змаганнях сумоїстів.

[3] Сендан (栴檀) – сандалове дерево, або Червоний сандал, – невелике дерево, що росте в листяних лісах сходу тропічної Азії і на Цейлоні. Згадується в давніх санскритських та китайських текстах. Коли європейці вперше ступили на землю Гаваїв, вони побачили гори, всуціль покриті сандаловим лісом, запах якого відчувався за 20 миль від берега. В Індії С.Д. застосовувалося в курильних свічках для зменшення психічної напруги і переходу у стан спокою і медитації.

[4] Саке (酒саке́ – один із традиційних японських алкогольних напоїв, що виробляється шляхом зброджування, або ферментації, рису. Міцність саке зазвичай не повинна бути більше 14–16%. Процес виготвлення саке є доволі складним і триває в особливих випадках до 1 року.

[5] Прислів'я походить з давньокитайського трактату, присвяченого військовій стратегії та політиці, «Мистецтво війни» (кит. 孫子兵法, *Сунь-цзи бінфа*, досл. «Закони війни (військові методи) шляхетного вчителя Суна»), автором якого є Сунь Цзи (кит. трад. 孫子, спрощ. 孙子) – славетний воєначальник, стратег і філософ стародавнього Китаю (VI – V ст. до Р.Х.). Го (кит. У) і Еду (кит. Юе) – ворогуючі царства, жителі яких, за легендою, опинившись в одному човні під час бурі, забули про ворожнечу, аби врятуватися.

Уривок з тексту оригіналу: 《孫子兵法》九地篇第十一 «孫子曰：...故善用兵者，譬如率然。率然者，常山之蛇也。擊其首則尾至，擊其尾則首至，擊其中則首尾俱至。敢問："兵可使如率然乎？»曰："可。»夫吳人與越人相惡也、當其衝舟而濟、遇風，其相救也、如左右手。

Переклад: Суньцзи. Мистецтво війни. Глава 11. Дев'ять теренів: «Суньцзи сказав: ...той, хто справню веде війну, схожий на змію-шуайчжань. Шуайчжань живе на горі Чаншань. Якщо вдарити її по голові, відреагує хвіст, якщо вдарити її по хвосту, відреагує голова. Якщо вдарити її посередині, відреагують і хвіст, і голова. Якщо запитаю, чи можемо ми зробити армію подібною

цій змії, я скажу – можем. Наприклад, люди царств У і Юе ненавидять один одного; але, якщо вони перетинають річку в одному човні і раптом здійметься сильний вітер, вони будуть допомагати один одному, як ліва і права рука».

[6] Година вола за давньокитайською системою виміру часу відповідає приблизно 2-й годині ночі.

[7] Буддійський храм у місті Нагано (преф. Нагано); головним об'єктом поклоніння є Ікко Сандзон (Будда Аміда), котрий вважається першим буддійським божеством, з яким японці познайомились у 552 р.

[8] Період з 5-ї до 7-ї години ранку.

[9] У японській казці розповідається про те, як заєць ударився головою об пень і помер, ставши здобиччю селянина, який після того сів і почав чекати на іншого зайця, котрий вдарився би головою об пень і помер.

[10] Міра довжини = 3,03 см.

[11] У країнах далекосхідої культурної традиції, зокрема в Китаї та Японії, число 10000 вважалось абсолютним і означає "все", "міріади".

ЛІТЕРАТУРА

Жайворонок В.В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти дослідження // **Мовознавство.** *2001.* № 5.

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

Пирогов В.Л. Логіко-семіотична та предметно-образна категоризація паремійних номінативних одиниць // **Вісн. Київ. лінгвіст. ун-ту. Сер.: Філологія.** Київ, *2002.* Т. 5, № 2.

ОДЕР – **The Oxford Ditionary of English Provebs**. Oxford, *1970.*

ПРН – **Пословицы русского народа** / Даль В.И. Москва, *1997.*

СЯП – **Словник японських прислів'їв і приказок з відповідинками шістьма мовами** / Автор-упорядник, вступна стаття: Пирогов В.Л. Харків, *2009.*

УПП – **Українські приказки, прислів'я і таке інше: Збірники О.В. Марковича** / Уклав М. Номис. Київ, *1993.*

Wierzbicka A. **Cross-Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction**. Berlin, *1991.*

ことわざの論理。外山滋比古。年。東京書籍 [**Пареміологічна теорія.** *Сігехіко Тоями.* Токіо, *1977*].

成語辞 – 成語林。 成語林故事ことわざ慣用句 [中型版]。東京: 旺文社、2000 [**Словник японських прислів'їв, приказок і фразеологізмів**. Токіо: Обунся, *2000*].

故事辞 – ことわざ辞典。東京学研、1999. [**Словник японських прислів'їв, приказок і фразеологізмів**. Токіо: Гаккен, 1999].

かず辞 – かず辞典、2004–2009 [**Словник японських прислів'їв «Кадзу»,** 2004–2009]. (Інтернет-видання).

話芸辞 –話芸 "きまり" 文句辞典、2005 [**Словник японських прислів'їв «Кімарі»,** 2005] (Інтернет-видання).

カクテル辞 – カクテルことわざ辞典、2008 [**Словник японських прислів'їв «Какутеру»,** 2008] (Інтернет-видання).

К.М. Тищенко

ТОПОНІМИ ВІД ОСНОВИ PERS-/PARS- У ШВЕЦІЇ

Кілька років тому школярі знайшли у розколині скелі біля с. Обин під Євле (Åbyn, Gävle) у Швеції жаровню, зроблену в Багдаді близько 800 р. [Orrling 1999, *13*]. Дальший пошук відомостей про жаровню через Google вивів на джерело "Bibliography of Wartime Publications in Scandinavia, 1939–1945", де згадано про схожу, але зовсім іншу річ, знайдену до або під час війни. Після зіставлення топонімів цитати з відповідною картою околиць с. Обин стає очевидним неточне написання шведських назв (механічний е-переклад Fine Reader не був відредагований). Треба так: "...Från Gästrikland (Gävle, 1943, printed 1944), 7–24, 17 figs. A domed fire-pan of post-Sasanian type found at Åbyn in the parish of Hamrånge. Painting..." [www.jstor.org/stable/4515683]. Gästrikland – це південна частина узбережжя області Gävleborg [OTS 1997, *294*]. Таким чином, ще за півстоліття до недавньої знахідки школярами жаровні було описано аналогічний або схожий предмет (сковороду з куполовидною покришкою), знайдений практично у тому ж самому місці. Ці матеріальні ознаки якогось давнього контакту з тим районом людей зі Сходу стають підставою до застосування методу топонімічного контексту.

1. **Етимологія групи ойконімів *Åbyn, Åbo***. Топонімічні околиці с. Обин містять чимало цікавого. По-перше, сам топонім Åbyn може бути пов'язаний зі шв. åbo '*спадковий орендатор*', мн. -n, -r (-ar). По-друге, у назвах Åshamer, Hamrånge, Hamrångefjärden виразно прочитуються морфеми ham(e)r < hamra 'кувати' (пор. анг. hammer 'молот') та семантично пов'язане з куванням ånga 'чад, випари'. По-третє, з назв Åshamer, Sunnanåsbo можна виділити морфеми *ås 'ас, ос, осетин, сармат?', bo 'будинок', sunnan 'південні'. Інша важлива і знову семантично пов'язана з попередніми морфема järn 'залізо' – у топонімах Norrjärn, Kalltjärn, Ivanjärn (північне; холодне; Іоаніна – місто у Фесалії, за даними топонімії, – вихідний район міграційного руху албанців-чамів в XI ст.). Heden означає 'язичники', передмістя Євле Varva нагадує аналогічну назву райцентру в Україні Варва; дуже цікаве Jädraås, Jäderfors < jädra 'біс' (пор. слов. Ядран Адріатика?; fors 'порір').

Два села з назвою Åbo розміщені у тому самому лені Gävleborg в околицях м. Ljusdal {Åsbo, Hammarsvall}. У лені Оребро поруч з с. Åboda – с. Guld.smed.hyttan (хатки ювелірів). Поблизу Євле виявлено с. Gavelhyttan Ґавельхюттан 'ґабрські хатки', а далі на південь – селища з видатними діагностичними назвами **Avesta** і **Åvestbo** 'Авестійський дім', що вже було належним чином інтерпретовано у публікаціях [Тищенко 2009, *93*; 2010, *41*]. На південь від м. Avesta розташовані три села Åby (Västmanland) {Muren, Ås}.

Åby (Kronoberg) {Ryssby, оз. Tjurken, Lyngsåsa (lynnig капризні, непостійні), Gottåsa (gott добрі), Fagerås (fager гарні або обманливі), Trollestorp 'хатка орендарів-чаклунів', знову **ALVESTA** – Авеста?.. І раптом семантично пов'язане з нею **Pers.torp** ! < torp 'хатка торпаря (безземельного орендаря) NB'}. На півдні Швеції відоме с. Tjurkö (Blekinge), пор. Tiukijen 2 у Бельгії біля моря. (Цікаво, що й у Фінляндії синонімом назви міста шв. Åbo є фін. **Turku** NB). Турками у Середньовіччі звали із грецької подачі і мадярів, і їхніх сусідів та попередників [КБ 1990, *490* та коментар].

Åby (Örebro) {Åsbro, Åbytorp, оз. Väringen, Pålsboda 'буда з паль'}, пор. Pällboda Шв., *Паливода* Чг (Ніжин) {ДАНине, КАГАРлики, ХВИЛівка, БУРКівка}; *Полеводино* Сарат., Волг., *Половодово* РФ Перм.

Åby (Västmanland) {^Hamra; Hallstahammar, Vallhall, Surahammar, Svartmuren}.

У Швеції існує ще два села Åbyn. При цьому одне з них (у пров. Västerbotten) – поблизу сіл **Jävre** і **Jävre**bodarna! (bod 'крамниця, сарай, господарська будівля'). Вимова **Gävle** відрізняється від **Jävre** тільки «сарматським» л. Перше обережне припущення: не виключено, що всі ці «спадкові орендатори» (без землі) – це ґабри.

2. Далі виявилося, що у Данії, в околицях Åbo і Åby під м. Århus, є виразний слід Росафи-Аль-Іскандерії: це ***місто з назвою Skander.borg***, с. Skannerup (стара форма назви – Skanderup), а трохи далі – Silkeborg, шовкове місто, Sander, Skader, Åstrup 2, Smedebæk... Дещо південніше Skanderup (Vejle) {Åstrup під Haderslev}. У Швеції також існує с. **Skander.åsen**! (Jamtland), – букв. 'осетини (іранці) з Аль-Іскандерії' (на той же вектор вказує назва передмістя нн Skutskär під Євле – Tollmin < Ptolmis 'Птолемеї', за проведеними раніше студіями, це ймовірна загальна вказівка на Єгипет і Північну Африку). Навколо с. Skander.åsen існує напрочуд багатий парський тополандшафт {Hoverberg, Galhammar, Österåsen, Tosåsen, **Persåsen**, Svensåsen, Åsarna, Svartåsen 2, Dalåsbodarna, Martallsåsen, Paradisvallen}, – dal 'долина', toss 'дурний, простак', pers- 'перс', galen 'шалений, безглуздий', svart 'чорний'. (Детальніше про Росафу-аль-Іскандерію на арабському шляху до Надвіслення див. [Тищенко 2010, *176–182*]).

Таким чином, обстеження південних околиць с. Åbyn і м. Gävle за методом топонімічного контексту дало помітний приріст нового знання про можливі обставини знахідок постсасанідської сковорідки й багдадської жаровні із бронзи в лені Gävleborg.

3. Потребує дальшого висвітлення імовірний слід асів у топооснoвах Ås-/ Åsen-. Багатоманітні характеристики асів містить ***топонімія околиць с. Ås (Jamtland):*** Soderåsen soder південь, Bangåsen вперті, Tulleråsen митні аси!, Sandmyren! (пор. Sandomierz Pl і споріднені назви на Волзі, імовірно від перс. sanad 'документ' + emir, – такий видатний документ могли мати якісь прибульці зі Сходу), Bleka, Bleckåsen бліді, Slåtte битва, Aspås, Aspåsnaset осика, Smedsåsen ковалі, Högåsen високі, Palleråsen pall уступ, Åslägden läge положення, Åskott шишка, Trollsåsen, trolla ворожити, чаклувати, (**волхвувати**!?), Getåsen коза, Brattåsen brand горілий?, brett широкий, Gilleråsen пастка, Mockelåsen замшеві, Abbåsen, Störåsen клопітні, Haggsåsen hacka колоти, різати, Åsan, Billsåsen bill леміш, Kinderåsen kindor вилиці, Klåxåsen klok розумний, мудрий, Kallåsen kall холодний, Österåsen східні, а далі навіть Åsagård.

В околицях селищ із назвами назв Ås у Норвегії трапилися ойконіми Storås (stor 'великий, старший'), а біля с. Ås (Telemark) – **PORS**grunn...

Ås 2 (Västernorrland) {Betåsen, Granåsen, Hällås, Lövåsen, Västanåmon, Hammar, Hamre, **FÄRSÅN**!!!, Ås-Gammelbodarna}.

Ås (Jönköping) {Skyttebo !, Gäddås, Trollås!, Lövås, Sunnerås, ...**PERStorp**!, Yås, Ramnås, Gallnås, Galtås, Åsenhöga, Ryssby}... + Åsa, Åsen, Rudu.

Ås 3 (Värmland) {Prästbol, Smedstad, Fagerås, Hedås, Lindås, **PERStorp**!!, Åsundatorp; MunkeRUD, GårdseRUD}, Gravås, Åstenäs, а далі навіть Åsegård, Torby.

Åsa (Kalmar) {Ruda, Hammarglo, Mönsterås, Ryssby, Drag, **PERStorp**!!!}.

Тема перських сіл продовжена нижче у п. 6, а зараз слід завершити тему асів.

Околиці с. Ås (Västernorrland): {Åsen, Rosåsen, Brattås, Åston, Hamre, Sunnås, Häggåsen, Stormyråsen}. Околиці с. Forsåsen (Jämtland): {Störåsen клопітні, Ålåsen, Brattåsen, Kakuåsen, Lomåsen (пор. Ломачинці), Gisselås, Axelåsmoarna, Grenåskälen, Hallhåxåsen, Tångeråsen, Kaxås, Söderåsen, Almåsen, Bångåsen, Tulleråsen, Sandmyren, Husås, Håxås, Åsen, Lorås, Sikås, Sikåskälen, Sikåskälebodarna}. Околиці с. Norra Ås (Värmland): {Östanås, Hedås, Åstenäs, Stenåsen, Smedsby, Gullsbyn}.

Постає питання: чому може відповідати така насиченість топонімії Швеції назвами від топооснови Ås, якщо її інтерпретувати як звукове відображення апелятива «аси»? Цей матеріал виводить на поняття asar – боги у скандинавській міфології (але також і as – негідник, з можливим пізнішим переосмисленням). Існує два пояснення поняття скандинавських асів – як теоніма і як етноніма.

4. ***Аси як скандинавський теонім***. Як відомо, «греки називали аланів «асами» або «азіями». Звідси походить назва континента (Азія) і правлячої династії скандинавських богів – Аси. Землі, зайняті аланами, містилися на перетині торговельних шляхів і процвітали. Очевидно, саме цю територію пізньоскандинавський автор Снорре Стурлусон (1179–1241) називає Асахеймом. Вони лежали на схід від ріки Танаквіса (Дін), а столицею було місто Асагарт. Деякі елементи скандинавської міфології... походять, очевидно, з історії аланів цього періоду» [Пенник, Джонс 2000, *247*].

Пор. Aasgaard (Åsskard) N, Åsgard N, Åsegård Sw, Åsgårdstrand на зах. березі Ослофіорду N. У фіордах Норвегії є селища Åsheim, Assheim N. Озера Alanen Fi, Åländern, острови Åland, с. Ålanda Sw, Åsland, Åpåsland N.

У своєму вступі до "Видіння Ґюльві» Снорі Стурлусон, «згідно з християнським ученням, виводить походження людини від Ноя. Відмінні космології він пояснює природною мудрістю людини, яка, однак, «позбавлена духовного розуміння». Після цього він відтворює класичний міф про Трою як центр тричленного світу з його геомантичним поділом на 12 частин, з його вождями й «населенням» з монстрів і драконів, а також провидицею, європейською Сивіллою. За Снорі, один з 12 вождів Трої був батьком Тора, а сам Тор став царем Фракії та одружився із Сивіллою. Серед їхніх дітей був «Водан, якого ми звемо Одином», що мав дар пророцтва. Водан вирушив на північ і пройшов Німеччину, Данію, Швецію і Норвегію, де, згідно з пророцтвом, заснував багато германських племен з їхніми квазібожественними предками. Óдин та його сини дістали внаслідок свого походження ім'я «Аси», «азійське плем'я»» [Пенник, Джонс 2000, *258*].

Виводили своє походження від асів або ансів також і ґоти упродовж цілої своєї історії [Вольфрам 2003, *29, 54, 106, 157, 162, 168, 408, 413, 465, 479*]. За Вольфрамом, десь по 425 р. виникло ототожнення ґотів із чаклунами-троллями [Вольфрам 2003, *48*]. Ґотська традиція називала Остроґота першим асько-амальським королем у Скіфії (...). Шанування дерев'яних зображень предків-асів вважалося в Галлії аланським звичаєм (...). Аського предка Ґаута шанували у Скандинавії часів вікінгів як іпостась Óдина. За скандинавською традицією, Óдин походить із чорноморських степів, де живуть *аси* і *вани* [Вольфрам 2003, *163* з посиланням на Снорі].

5. ***Аси як археологічна реалія***. Значно змістовніші дані про скандинавських асів знаходимо в археологів. З картини бурхливого взаємопроникнення ареалів вельбаркської культури ґотів і штрихованої кераміки сарматів Р. Волонгевич і М. Щукін роблять висновок про перші германо-сарматські контакти у I–II ст. н.е., «які, можливо, підготували ґрунт для переселення ґотів до Наддніпрянщини» [Щукин 2005, *71*].

Відомий бастарнсько-сарматський симбіоз на Верхньому Дністрі (Галичина), германські умбони щитів у сарматських похованнях на Дону. «Але ще дивніший інший факт: на германських списах із Бодзанова у Польщі та з Валле у Норвегії сріблом інкрустовані цілком несподівані зображення тамги Фарзоя (сарматського царя Правобережної Наддніпрянщини I ст. н.е. – *К.Т.*). Обидва комплекси датуються... інтервалом 70–170 рр. На початку цього періоду Фарзой був іще живий... Для II–III ст. ми маємо вже цілу серію германських списів, де поряд із рунічними написами зображені й магічні знаки, що дуже нагадують сарматські тамги, хоча в корпусі сарматських знаків прямих паралелей до них немає» [Щукин 2005, *72*], – див. рис. 1.

З початком римського часу навколо Балтики має місце «досить цікаве явище: раптово з'являються у першій половині I ст., а потім так само швидко зникають до початку III ст. вельми численні ювелірні вироби з дорогоцінних металів у суто античній техніці зерні й філіграні... Навряд чи варвари Північної Європи могли самі винайти цю складну ювелірну техніку. Як свідчать знахідки, ці вироби були дуже поширені у Данії, Швеції та Південній Норвегії... Вони немовби позначають шлях ґотонів Катуальди, точніше, той культурний вплив античної цивілізації, що виник, очевидно, не без посередництва Марбода, у ставці якого, за свідченням Велія Петеркула й Тацита, Катуальда «застав багато купців і маркитантів із наших [римських] провінцій». До виробів у зерненофілігранному стилі належать, поза сумнівом, і розкішні золоті гривни з колбовидними завершеннями типу Хавор. Усього у світі їх відомо шість: знахідка у болоті у Дронінґлунді (Данія), сам Хавор на о. Ґотланд... і випадкова знахідка 1995 р. при будівництві шосе у Трольхеттені (Зах. Швеція)» [Щукин 2005, *74*] плюс три знахідки з України: дві із с. Залевки Чк і одна з Ольвії Мк (рис. 1).

М. Щукін робить висновок, що «задовго до просунення ґотів на землі Скіфії існували якісь сармато-германські і навіть скандинавсько-причорноморські контакти. Чи були то походи якихось скаутів-розвідників, дипломатичні або династичні зв'язки, супроводжувані обміном подарунками, зокрема у вигляді рабів-ювелірів, абощо, нам

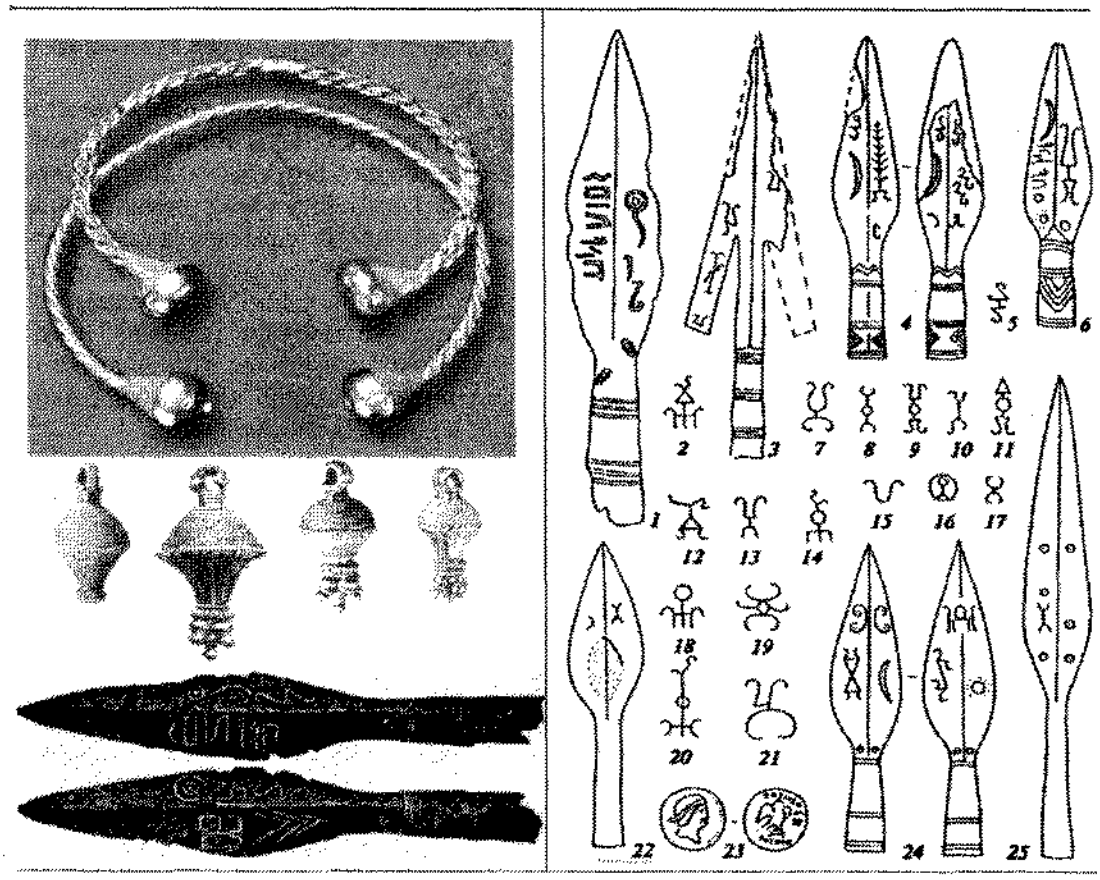


Рис. 1. Гривни із с. Залевки Чк; прикраси із зерню зі Скандинавії; аланські тамги на готських речах [Щукин, 73, 74; Földes-Papp]

В Україні: 1 – Сушичне (Волинь); 2 – г. Пантикапей (= Керч; на бронзовій пряжці знак боспорського царя Тиберія Євпатора, 154–170 рр.); 7 – Заздрість (біля Тернополя на кам'яній стелі); 8 – тамга на монеті сарматського царя Іненсімея; 10, 21 – Неаполь Скіфський (Крим; на посудинах); 12 – Ольвія (на мармуровій статуї лева); 13 – Ака-Кая (Крим; на стіні склепу); 14, 18–20 – Пантикапей (= Керч; на кам'яній плиті); 15 – Скелясте (Крим; на стіні могили); 23 – монета царя Фарзоя, тамга в лапах орла. ***За кордоном***: 3 – Розвадув (Польща); 4 – Задовіце (Польща); 5 – станиця Еланська (Прикубання; на бронзовому казані); 6 – Мюнхеберг-Дамсдорф (Німеччина); 9, 11, 17 – Рашава Драгана (Болгарія; на піхвах меча); 16 – Грушка (Молдова; на денці срібної посудини); 22 – Валле (Норвегія); 24 – Вжесня (Польща); 25 – Бодзаново (Польща); 26 – Хемлінґоє (Данія; золота наколадка на срібний келих).

не відомо» [Щукин 2005, *85*]. І далі вчений наводить надзвичайно важливі для нашої теми міркування Тура Хайєрдала, якими норвезький вчений і мандрівник поділився з Б. Щукіним 2001 р. Перечитавши давні германські саги, зокрема «Молодшу Едду» і «Коло земне», Тур Хайєрдал відзначив у них декілька справді знаменних моментів (цитати [Щукин 2005, *85–87*] спеціально перевірені М. Щукіним).

Згідно із сагою про Інглінгів, Танаїс (Дін) тече у Великій, або Холодній, Швеції. На схід від нього лежить Країна Асів, а столиця її – Асґард, де володарем був Óдин, провидець і чаклун. Залишивши братів володарювати в Асґарді, Óдин із багатьма людьми й коштовностями пішов на північ, адже знав, що там «його будуть шанувати вище за всіх конунгів». Пройшовши країну Саксів і Ютландію (тодішню Ґотландію), він дістався до Швеції. «Красою своєю і мудрістю Аси не були схожі на раніше бачених людей». Óдин та

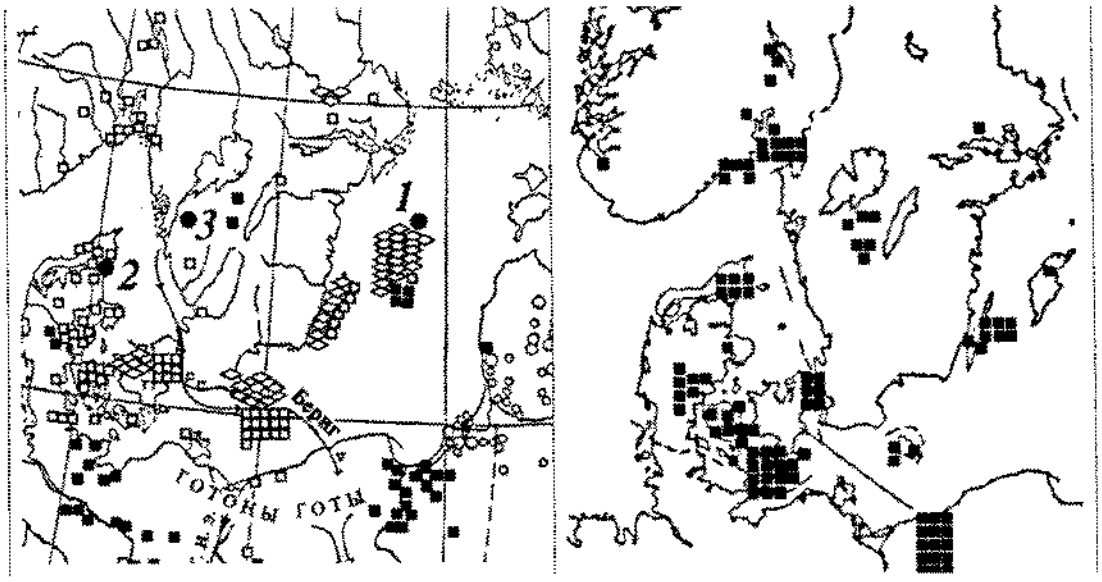


Рис. 2. Поширення ювелірних виробів римського часу у Скандинавії [Щукин,75,77]

його супутники «почали навчати людей тим мистецтвам, якими люди відтоді володіють». «Óдин запровадив у своїй країні ті закони, які раніше були в Асів». «Сина Одина звали Скйолд, і від нього пішли всі Скйолдінги. Він жив і володарював у країні, що тепер зветься Данією, а тоді звалася Країною Ґотів. У Скйолда був син на ім'я Фридгейф, що володарював по ньому. Сина Фридгейфа звали Фроди. Він успадкував володіння батька в ті часи, коли Август-кесар запровадив по всій землі мир. Тоді народився Христос» (Молодша Едда, с. 78). «Виходячи з цих свідчень, **Хейєрдал вважає, що переселення Óдина і його людей на північ відбулося на два покоління раніше, тобто близько 60-х рр. до н.е.**, у часи, коли Птолемей перемагав війська Мітридата Євпатора, діючи на Кавказі» [Щукин 2005, *87*].

«Óдин помер від хвороби у Швеції... Він сказав, що вирушає до Житла Богів і буде там приймати своїх друзів. Шведи вирішили, що він повернувся до давнього Асгарду і буде жити там вічно. В Óдина стали вірити і до нього звертатися» (Коло земне. Сага про Інглінгів, IX).

На думку М. Щукіна, «які не легендарні ці відомості, вони не мають нічого суто фантастичного. Схожа ситуація цілком вірогідна: певний вождь із дружиною й оточенням змушений залишити з якихось обставин основну або чергову країну проживання; завдяки своїм військовим та іншим здібностям він здобуває авторитет у племен, що прийняли прибульців. Ці племена можуть бути навіть вельми далекими і стояти на нижчому щаблі суспільного розвитку, військового й інших «мистецтв», і, зрештою, його навіть обожнюють – усе це цілком реальне у принципі, в історії різних часів і земель можна підшукати аналогічні ситуації... Що б там не було, археологічно ми справді вловлюємо в інтервалі від середини I ст. до н.е. до кінця II ст. н.е. також і певні сармато-германські контакти, про що свідчать умбони [курганів на Дону], тамги Фарзоя на списах із Вапле у Норвегії та Бодзанова в Польщі, гривни типу Хавор у Залевках, зображення сарматських кинджалів із перснеподібним навершям на келихах із Хемінглоє тощо, про що вже йшлося вище» [Щукин 2005, *87*].

Так виглядає історична ділянка сучасних знань, придатна для наукового пояснення сотень виявлених тепер фактів у топонімії скандинавських країн. Якщо åsen – це аси, то набуває осмисленості періодична поява в їхніх контекстах основи **Pers-**.

6. ***Парський етап студій***. Отож основні етапи пошуку на початок 2010 р. можна було підсумувати так. Неподалік від Євле, в музеї якого експоновано знайдену школярами кілька років тому під Обином жаровню з Багдада 800 р., існує місто з незвичним для Скандинавії

перським ім'ям – Авеста [Тищенко 2009, *93*], а трохи – далі с. Авестбо. Етимологію ойконіма Gävle [jævle] від соціоніма ґабрів (із сарматським ламбдацизмом) підтверджує назва села поблизу Євле Gavelhyttan 'ґабрські хатки'. До того самого гіпотетичного ґабрського фракталу належить і назва передмістя сусіднього з Євле містечка Skutskär – Tallmon. З-поміж кількох її етимологій [Тищенко 2010, *34, 76, 77*] – найприйнятніша від ім'я Птолемеїв, царів Єгипту, як імовірна вказівка на землю, звідки прибула певна група втікачів-ґабрів.

Проте перелік екзотичних східних топонімів у районі знахідки багдадської жаровні цим не обмежується. Під самим містечком Авеста непримітно збереглася і виявлена лише тепер назва села **Persbo**, букв. 'перська домівка' (вклейка, с. 1.1), яка й започаткувала черговий розділ дослідження ґабрської епопеї у Швеції.

Запит до системи пошуку електронного атласу Енкарта мав наслідком виявлення 34 ойконімів Швеції від цілком неочікуваної тут топооснови Pers- (вклейка, с. I.2). Кілька однокореневих назв існує також у Польщі й Фінляндії, що вказує на можливі шляхи проникнення утікачів до Швеції. Повніша картина поширення ареалу назв від основи Перс-/ Парс- отримана внаслідок сполучення нових даних із наявними заготовками для сусідніх теренів (вклейка, с. IV). Не можна уникнути думки про маніпулювання інформацією у деяких виданнях, адже на досить детальній паперовій карті з усього цього розмаїття назв згадане чомусь єдине с. Персторп [Швеция 1982, Ж-3].

Таким чином, у Швеції та на прилеглих землях виявлено збережену в назвах нову групу незалежних топонімічних фактів із близько 200 назв, які дають змогу відтворити низку подробиць картини ґабрської втечі від джигаду VII ст.

6.1. ***Топоніми від основи Pers-/ Pars- у Швеції***. Ця група назв найцікавіша і найзмістовніша завдяки незвичній інформативності семантики та надійності топонімічних формантів, зумовленої їхньою повторюваністю (рис. 1).

6.1.1. Третину всіх назв від основи Pers- у Швеції [Encarta] складають ойконіми Perstorp (11 назв, кілька з яких згодом трапилися в околицях сіл ås). Шв. torp означає 'хатка торпаря (безземельника)' NB, але відповідає нім. Dorf 'село' й анг. thorp 'селище' (у топонімах). Пор. Paarskylä у Фінляндії, де kylä 'село', Pärsama Ест. 2.

6.1.2. По 5 разів зустрічаються назви Persbo 'перське житло, домівка' та Persby 'перське село'; до них близькі за формою Persbyn 'перські села' та Palsbo < *Parsbo.

6.1.3. Яскраві дві назви Pershyttan 'перські хатки', – пор. неподалік Gavelhyttan 'ґабрські хатки' (сучасна форми множини – шв. hytten). Модель знаменна тим, що започаткувала помітну групу ойконімів у Росії – Першутино (4 назви) < *Pers+hyt- і Палашутино Пск. < *Pars+hyt-. указані топоніми свідчать про значне поширення на схід цієї шведської топонімічної моделі у давні часи. Виявлений структурний зв'язок вказує також на реалістичну етимологію прізвищ рос. Першутін, Перхутін, Плахутін.

6.1.4. Надзвичайно цікавою є група оцінкових формантів, що кидають скупе світло на подробиці парської еміграції. Ойконім Persbol (Pärsbol) містить формант bol-, який тепер сприймається як форма від дієслова bola 'жити розбещено'. Напевно, окремі сторони парського побуту справді могли справляти таке враження на мешканців півночі.

6.1.5. До такого висновку могло спонукати й інше незвичне для скандинавів явище, занесене зі Сходу, на яке вказує ойконім Persofjon далеко на півночі Швеції. У форманті цього топоніма упізнавана східна назва опіуму, зокрема перс. afyun, ар. efyun, тур. afyon, звідки нгр. afioni, алб. afion, рум. afion, болг., макед. афйон 'мак'. Сучасний шведський лексикон знає це слово лише у книжній формі opium (як і фін. oopiumi). Усі ці слова, включно з ар. efyun, походять з дгр. 'opion [Meyer 1891, *3*].

6.1.6. Разом з тим згаданий формант шв. bol- міг мати й інше походження, коли взяти до уваги збережену у топонімії Фінляндії назву цього ж фракталу Persbole 'перські плачі' від очевидного шв. bölen 'гірко плакати'.

6.1.7. Семантично спорідненим із попереднім виглядає формант -ön-, імовірно розвинутий з öm 'чуйний', у назві Persön.

6.1.8. Не зовсім зрозумілим залишається ойконім під Уппсалою Persho, адже ho як лексема означає 'ночви, корито'. Проте пор. праслов. koryto «...човен», алб. koritë «човен-довбанка».

36 ТОПОНІМІВ У ШВЕЦІЇ	ЗНАЧЕННЯ ФОРМАНТІВ	31 ТОПОНІМ НА ПІВДНІ Й ЗАХОДІ ЄВРОПИ	10 ТОПОНІМІВ У ФІНЛЯНДІЇ ТА ЕСТОНІЇ	56 ТОПОНІМІВ У СЛОВ'ЯНСЬКИХ КРАЇНАХ
PERS torp 11	• torp 'хатка торпаря (безземельника)'	PERS 6 PARS 4 PERS or 4 PERIŞoru 2 PERSH ore PERS ano 2 PERS an PERS quen PARS berg PAARS PERS i PERS onico PERS erano PERS dorf PIRCH hütt PFIRSCH bach PĂRŞanii Vechi PARSâs	PERS böle PORAS a PARAS mäe PARAS metsa PARTS i PĂRAS e PĂRAS aare PĂRAS ma 2 PARAS maa (bölen 'гірко плакати' mäki 'пагорб' metsa 'ліс' saare 'острів' maa 'земля')	PERS e (Prša) PARS' ka, - gurt PERZ i PIERS k PIERS ko 2, -na PERES pa 3 PERES to, -na PERES tovo PERSH ata PERSH ino 23 PERSH UT-INo 4 < PERShytt-an 2 (sf. Gavelhyttan) PERSH chino PERESH pa PERESH chepyne 2 PARASHCH yne PORSH na POROSH ino2 PARASH ino 2 FERZ ikovo 2 FERIZ ovik
PERS bo 5 PERS by 5 PERS byn PERS hyttan 2 (пор. Gavelhyttan)	• bo 'домівка' • by 'село' • byn 'села' • hytten 'комірки, хатки'; > ПЕРШУТИНо 4, ПАЛАШУТИНо			
PERS bol	• bola 'жити розбещено'			
PERS ofjon	• *ofjon < turc. afyon 'опіум'			
PERS böle (Фінл.)	• bölen 'гірко плакати'			
PERS måla 2	• mål 'говірка'			
PERS ön	• öm 'чуйний'			
PERS ho	• ho 'корито'			
PERS berg	• berg 'гора'			
PERS åsen	• åsen 'пагорби'			
PERS hult	• hult 'гай'			
PERS näs	• näs 'ніс, мис'			
PERS				

Нова семантика парського шару топонімів у Швеції — *Семантика парського шару топонімів у Європі*

Рис. 3. Семантика нової групи назв парського фракталу у Швеції та у Європі

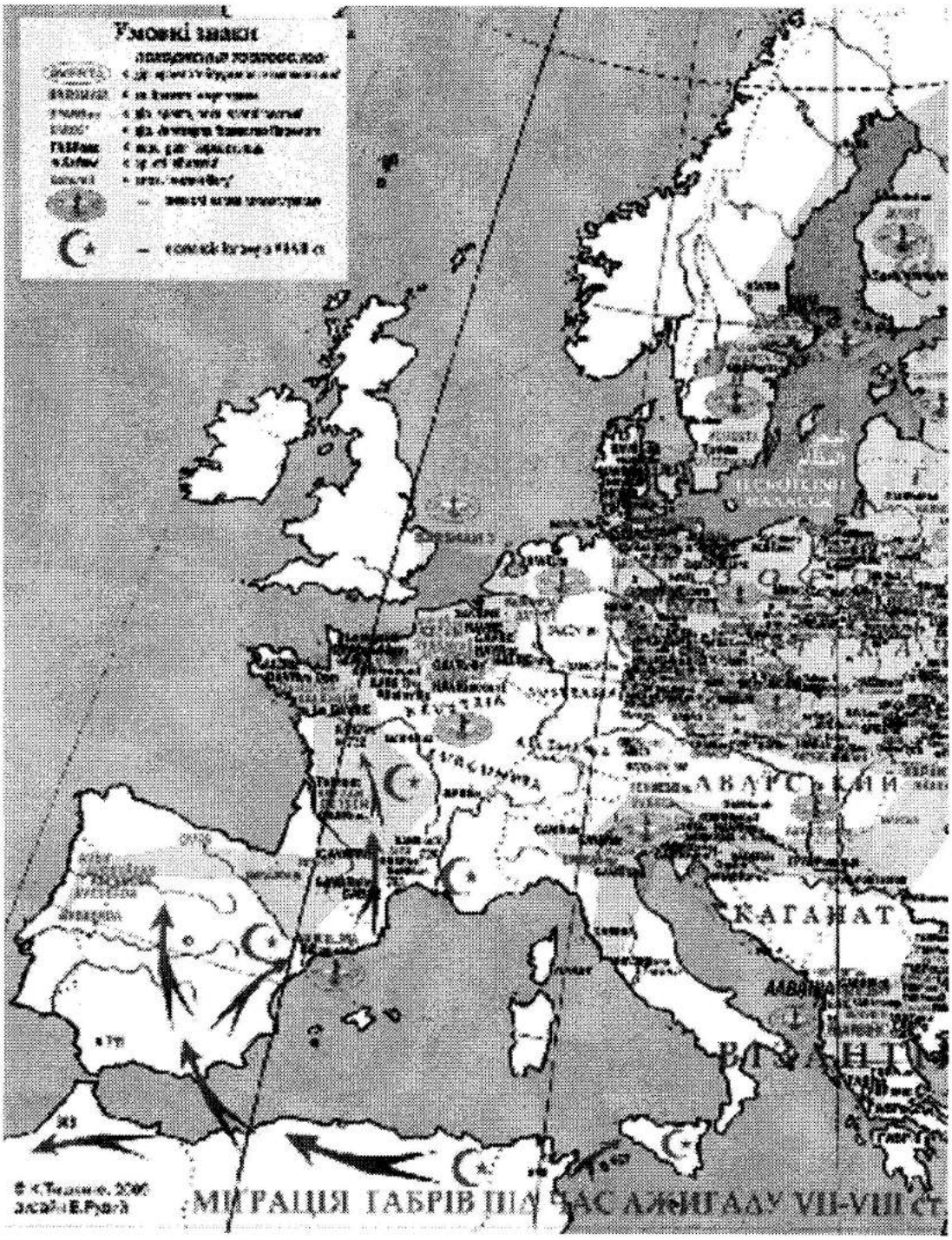
6.1.9. Далі йдуть звичайні сполучення морфеми Pers- із поширеними географічними формантами шв. berg, åsen, hult, näs 'гора, пагорб, гай, мис' (пор. і Parsberg у Баварії Нім., Parasmäe Ест. від mäki пагорб).

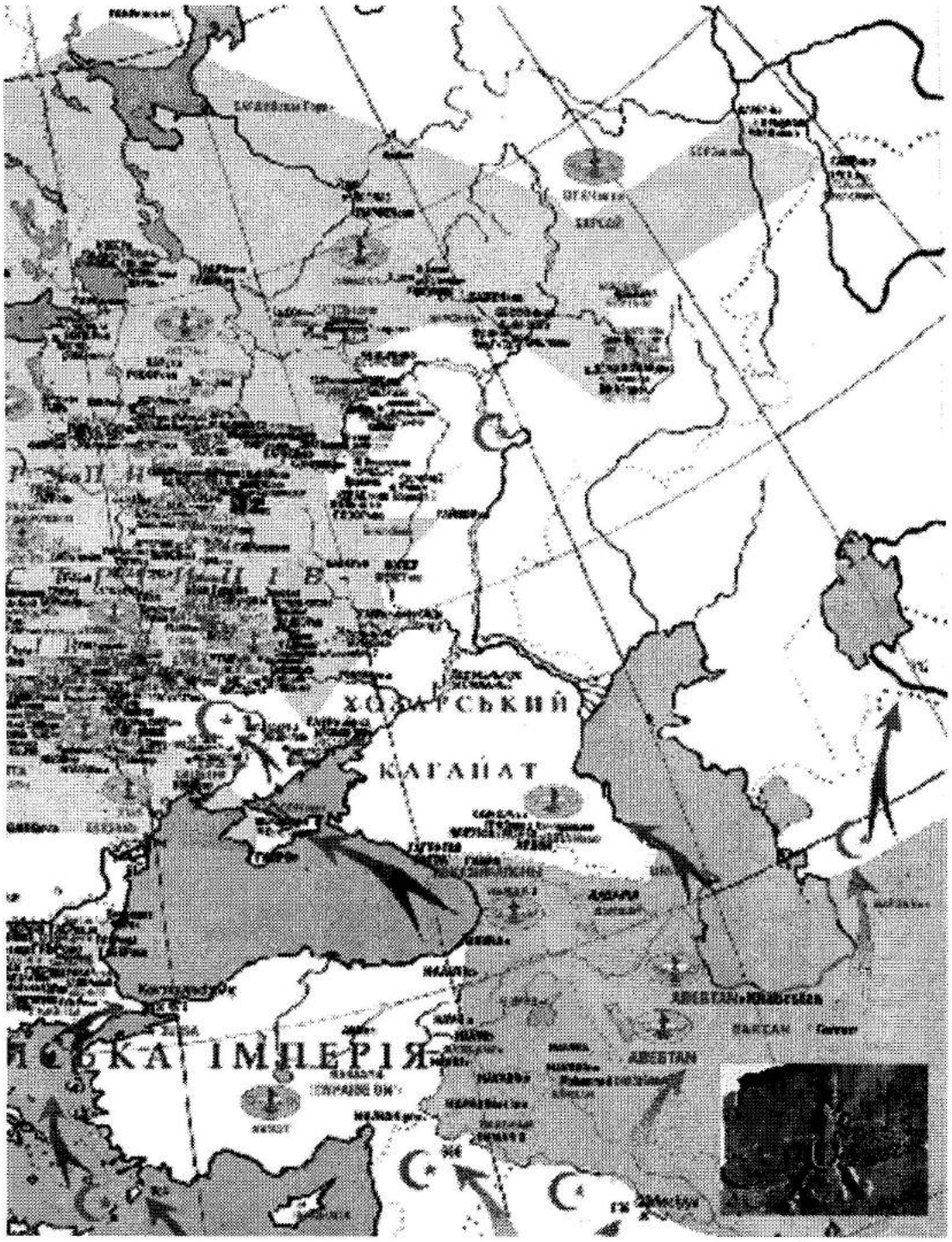
6.2. Назви від топооснови Pers-/ Pars- на заході й півдні Європи – численні (бл. 40), але за структурою менш яскраві, ніж шведські: Pers 6, Pars 4, Paars, Parçay 3, Parcey, Parcy, Pérassay, Parsac 2 Фр., Parsau D. Прозорі за структурою виразно іменникові назви іт. Persi, рум. Părşanii 'перси'; прикметникові іт. Persano 2, Personico, фр. Persan 'перське'; рум. Pârscov 'персів'; нім. Parsberg, Persdorf, Pfirschbach 'перська гора, село, струмок'.

6.3. ***Назви від топооснов Перс-/ Парс-, Ас-/Ос- на слов'янських землях*** також численні (понад 60): укр. *Парська* Рв, *Паращина* Кв, *Паращине Поле* Кг, *Поршна*, рос. *Палашутино, Першутино* 4 назви < шв. Pershytte, укр. *Перчунове* Кг, рос. *Парский Угол* Тамб., *Ферзиково*, пол. Piersko 2, Piersna, Persk, словац. Perse (Prša), болг *Пърша* тощо. Характерні й надійні свідчення дають назви сіл рос. *Перш-ино* 23 назви, *Парш-овка, Парш-аково* 3 назви, *Перш-ата* Сверд. (близько *Перш-ина*), *Парщино* Пск., *Парсьгурт* Удм., *Першиха* Кіровс., *Парш-ата* Перм. (там же Асово!, Тулумб-асы, Батур-ята, Зим-ята, Овер-ята, Зу-ята, Голуб-ята). (У зв'язку з Parsola Бангл. пор. укр., рос. *прасол* 'перекупник худоби, рядна, щетини' < *pars-ol).

Відомі й с. *Асово, Ассы, Азнагулово, Кулмас, Коварды* Башк., *Асники* Ряз., Асаново Башк., Каз., Осаново Кіровс., Костр.; *Азово* (6 назв), *Азов*; укр. *Асіївка* Хк, *Осіївка* Вн, *Осів, Осівка, Осівці, Осни, Осники* Жт, Оса, *Осниця2* Вл, *Осницьк* Рв, *Осещина* Кв, *Осота* Кг2, р. *Осота* См, с. *Осоївка* См, *Осмолода* ІФ, *Осьмаки* Чг.

Elena Fersman
Fersman, Persman, Gabri, Gabric, Legabre, Legavre, El Habre, Havel: нащадки ґабрів у сучасному світі
Gabric web site
PERS
PERSby 2
PERSby
PERSbo
PERSberg
AVESTbo
AVESTA
PERSby 2
PERSho
PERStorp
PERSbol
PERSbo
PERSbo2
PERSbo
PERSbole
PORASa
PARASmäe
PARTSI
PARASe
PARASmaa
PARASaare
PARASmetsa
PARSAma2
PERStorp
PERStorp
PALSbo
PERStorp
PERSmåla2
PERSnäs
PERStorp4
PERSfiult
PERStorp
PERStorp
PERStorp
PERESlovo
PARAKhin
PALASHUTino
PERSHino2
PARSHCHin
PERSHino
PIERSko
PIERSZCZewo
PARSk
36 парських сіл у Швеції...


Умовні знаки
КАГАНАТ
МІГРАЦІЯ ГАБРІВ ПІД ЧАС АЛЬГАДУ VII-VIII СТ


ХОЗАРСЬКИЙ
КАГАНАТ
ІМПЕРІЯ
ABESTAN

Прихований
перський світ
на карті Європи

7. ***Підсумок***. Виявлені на початку 2010 р. близько 150 топонімів парського фракталу (назви від основи Перс-/ Парс-) у топонімії Європи переконливо підтверджують попередню ґабрську гіпотезу 2009 р. (карта на с. II–III вклейки містить понад 850 назв ґабрського фракталу). Перебування у Європі VII ст. утікачів-парсів (ґабрів) стає тепер масштабним науковим фактом, засвідченим у топонімічній системі Європи понад 1000 разів. Водночас це незмірно підносить довіру до топонімії як історичного джерела. Парси прибули сюди второваним шляхом, відомим ще асам від початку нашої ери. Ареали топонімів від основ Ås- і Pers- частково накладаються.

Існування в сучасній Європі численних громадян з прізвищами Fersman, Persman, Gabri, Gabrić, Legabre, Legavre, El Habre є незалежним і переконливим підтвердженням виявленої топонімічної картини (див. с. I на вклейці).

ЛІТЕРАТУРА

Бойс М. **Зороастрийцы.** Москва, *1988.*

Вольфрам Х. **Готы.** Санкт-Петербург, *2003.*

КБ – *Константин Багрянородный.* **Об управлении имперней.** Москва, *1990.*

Пенник Н., Джонс П. **История языческой Европы.** Санкт-Петербург, *2000.*

Тищенко К.М. Зороастрійський пласт топонімії Європи // **Studia linguistica.** Vol. 2. Київ, *2009а.*

Тищенко К.М. Волхви – парфянські маги // **Мови і культури у новій Європі: контакти і самобутність.** Збірник наук. доповідей. Київ, *2009б.*

Тищенко К.М. **Іншомовні топоніми України. Етимологічний словник-посібник (15.524 топоніми).** Тернопіль, *2010.*

Швеция. **Справочная карта.** Москва, *1982.*

Щукин М.Б. **Готский путь.** Санкт-Петербург, *2005.*

Földes-Papp K. **Vom Felsbild zum Alphabet.** Dresden, *1970.*

Meyer G. **Etymologisches Wörterbuch der Albanesischen Sprache.** Strassburg, *1891.*

Microsoft Interactive World Atlas Encarta 2000.

Orrling C. **Vikings.** Borås, *1999.*

OTS – Otavan Tietosanakirja. Helsingissä, *1997.*

www.jstor.org/stable/4515683

Я.В. Шекера

ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ ДАОСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ У ТВОРЧОСТІ КИТАЙСЬКОЇ ПОЕТЕСИ ДОБИ СУН ЛІ ЦІНЧЖАО (1084–1151)

За доби Сун (960–1279) традиційний даосизм набуває нових рис: віровчення поширюється за межі Китаю, формується інститут чернецтва, супроводжуваний гоніннями на чужоземний буддизм, розвивається внутрішня алхімія. В XI–XII ст. у рамках цього вчення з'являється нова тенденція, що підкреслює роль індивідуального морального вдосконалення й медитативної практики; разом з тим вчення засновників даосизму Лаоцзи і Чжуанцзи стає популярнішим. Оскільки ж інтелігенція поступово втрачає інтерес до буддизму, то вчені уми того часу все більше захоплюються даосизмом.

Як відомо, Лаоцзи у VI–V ст. до н.е. заклав основи даосизму, а Чжуанцзи розвинув і розширив це вчення[1]. Художня література Китаю, особливо давня, всотала велику кількість даоських постулатів, проілюстрованих у трактаті "Чжуанцзи" яскравими алегоріями і притчами. Знаменно, що саме цей трактат (на відміну від "Лаоцзи") відображений у китайській словесності, а надто поезії, численними ремінісценціями.

У цій розвідці проаналізуємо низку поетичних мотивів і образів сунської поетеси Лі Цінчжао (李清照), пов'язаних із даоськими постулатами, передовсім Чжуанцзи. Більшість творів поетеси написані в популярному на той час жанрі пісенної поезії *ци* (词), що передбачав строгу регламентованість віршового розміру, зумовлену певною мелодією, а також переважно ліричну настроєвість поезій.

Лі Цінчжао майстерно поєднує у своїй творчості панівне на той час неоконфуціанство, а саме його ідею про загальну взаємовигоду – 君子无入而不自得焉。*Не увійшовши (тобто не вклавши свою працю, не попрацювавши), цзюньцзи не отримає нічого* (слова із "Серединного учення", «中庸») – із постулатами Лаоцзи і Чжуанцзи: горе і щастя рівні між собою (祸福等同), буття і небуття породжують одне одного (有无相生), сила-силенна речей єдині (万物齐一), *дао* сполучає все в одне ціле (道通为一) тощо. Таким чином, поетеса особливим чином акумулювала основні принципи життя і світоглядні поняття своїх попередників, втіливши у своїй творчості більшість їхніх ідей.

Усе життя Лі Цінчжао, а надто його друга половина, – ніби ілюстрація до важливого постулату Чжуанцзи: 养其寿命者，皆非通道者也。*Хто не здатен задовольняти свої бажання і насолоджуватися життям у відведені долею роки, той не розуміє Дао* (з розд. 29 "Розбійник Чжи", «盗跖»). Так, поетеса не схилилася під ударами долі (смерть чоловіка, тривалі блукання наприкінці життя), а й далі мужньо несла свій хрест. У поезії вона не скаржиться на свою гірку долю; хоч у творах цього періоду і відображена безмежна печаль, проте вона дивовижно світла, начебто аж оптимістична. За всеосяжним, здавалося б, смутком неодмінно проступає життя з його радощами і захопливими гранями. Скажімо, у віршах на мелодії "Цзуй хуа інь" («醉花阴», переклад М. Басманова див. у [Голос… 1988, *185–6*]), "Юн юй ле" («永遇乐», див. [Голос… 1988, *203–4*]), "Мань тін фан" («满庭芳», див. [Голос… 1988, *205–6*]) та багатьох інших змальовані досить тужливі картини самотнього життя на схилі віку, однак відчуваються безмежний спокій і мудрість авторки, цілком усвідомлене прийняття кінця життя і примирення з його згасанням.

Однією з центральних ідей Чжуанцзи є його концепція "життя після смерті", або вічного життя, тобто різних форм буття, що перетікають одна в одну (див. розд. 22 "Як знання гуляло на півночі" «知北游»). Якщо Лаоцзи взагалі не давав чіткої відповіді на питання життя і смерті, то Чжуанцзи у своїх

висловах категоричний: безглуздо чіплятися за життя, переймаючись його швидкоплинністю, адже воно вічне, і кожного з нас чекає перевтілення в іншу форму матерії. Але, з другого боку, відоме твердження філософа, що "життя – найважливіший елемент буття, великий прояв Дао" [Васильев 1989, *170*]. Поезія Лі Цінчжао сповнена невичерпного оптимізму, поетеса цінує життя, незважаючи на всі знегоди; передчуваючи майбутнє перевтілення і вічність душі, вона намагається з усією повнотою прожити кожну мить, що й відображає у своїх творах.

При змальовуванні окремих предметів та явищ поетеса не шукає, як деякі її попередники і сучасники, витончених слів для опису їхньої зовнішньої краси; натомість вона намагається передати їхню суть, а саме те, як вони пов'язані зі світом людей. Скажімо, у квітці сливи (梅) вона віднаходить сховане всередині любовне почуття (слива *мей* омонімічна слову "краса" – 美), а в хризантемі (菊) – смуток. У цьому проявляється намагання китайців витворити в уяві "річ-для-нас" (на відміну від західного сприйняття довкілля як сукупності "речей-у-собі" – платонівські ейдоси, первинність предметно-чуттєвого начала в образотворенні), тобто зобразити будь-яке явище чи предмет із метою показати певні порухи душі чи особливості внутрішнього світу людини.

Своєю творчістю поетеса підтверджує постулат Чжуанцзи про "порожнечу й тишу" (虚静, див. розд. 13 "Небесне *дао*", «天道»). Мислитель говорить: 夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之平而道德之至。。。万物之本也。*Порожнеча, тиша, скромність у бажаннях, одинокість, недіяння – це основа неба й землі, найвища межа плекання дао і де... це корінь усіх речей.* Пізніше у працях багатьох філософів та літераторів[2] неодноразово підкреслювалося, що справжній художник слова покликаний бути порожнім у душі, аби злитися воєдино із зображуваним об'єктом, – тільки так можна з усією повнотою передати його сутність. Процес творчості має відбуватися в повній ізоляції, художнику слід відкинути все, що заважає його природній сутності, всі особисті бажання й відсторонені думки – і таким чином торкнутися чистої об'єктивної сутності предмета чи явища, досягнути стану "єдності себе й речей" (物我合一). Концепція Чжуанцзи про "порожнечу й тишу" – це також "перетворення із суб'єктивного стану в об'єктивний" [从"虚静"说... 2007, *25*] – сам філософ називає це терміном 物化 *перетворення речей* (див. розд. 2 "Про те, як речі одна одну урівноважують", «齐物论»). Звідси й випливає принцип цілісності (合而为一) [从"虚静"说... 2007, *26*]; пізнання порожнечі (虚) передбачає повне, абсолютне злиття творця з предметами і явищами дійсності, воно виключає пізнання окремих частин буття. Таким чином, коли художник перетворюється в об'єкт свого змалювання і стає власним творінням, тоді він здатен набагато чіткіше і проникливіше виразити сутність об'єкта (а значить – і власну!), ніж той, хто бачить цей самий об'єкт відсторонено, окремо від самого себе.

Проявом злиття суб'єкта і об'єкта опису в поезії є, зокрема, художній прийом метонімії (换喻) – за європейською термінологією. Скажімо, у вірші Лі Цінчжао на мелодію "Жу мен лін" («如梦令») бачимо рядок: 应是绿肥红瘦 *має бути так, що зеленого багато, а червоного мало.* "Листя" і "квіти", про які насправді тут ідеться, замінено лексемами 绿 *зелений* та 红 *червоний* відповідно. Така заміна виконує тут ще й функцію семантичного виділення і конкретизації: поетеса підкреслює, що квіти саме червоні, а не рожеві чи в пуп'янках, а листя – зелене, а не пожовкле або ледь розпущене. До того ж авторка описує рослини за допомогою лексем 肥 *товстий, жирний* та 瘦 *худий*, які у давній китайській мові вживалися стосовно людей, – таким чином вона вдається до поширеного в китайській поезії прийому "переносити почуття на речі" (移情于物). Поетеса підсвідомо поєднує об'єкти довкілля один з одним, що, безперечно, суголосне з даоськими постулатами.

Творчість Лі Цінчжао свідчить про те, що вона не послуговується чужими спостереженнями за природою (поширені в китайській літературі ремінісценції), а начебто вливається в неї сама, повністю відкривши свою душу навколишнім змінам. Порівняно з іншими сунськими поетами (наприклад, Чжоу Бан'янь, який надміру захоплювався танськими рядками, або ж Сінь Ціцзі, що вживав велику кількість історичних ремінісценцій), Лі Цінчжао не так часто згадує про відомі особистості й літературні творіння минувшини. Хоч вона й використовує рядки із творчості

своїх попередників, проте в невеликому трактаті "Про вірші *ци*" («词论») залеречує надмірне вживання афоризмів, які прийшли з давніх літературних творів: 秦即专主情致，而少故实。譬如贫家美女，虽极妍丽丰逸，而终乏富贵态。黄即尚故实而多疵病，譬如良玉有瑕，价自减矣。*У Цінь [Шаою] є особливий смак, [він] мало [використовує] літературні ремінісценції. Це можна порівняти з тим, що красуні з бідних родин хоч і прекрасні, але не радісні, зрештою, [їм] бракує аристократичного становища. Хуан [Тінцзянь] все ще [вживає] літературні ремінісценції, і [тому в нього] багато недоліків; це можна порівняти з червоними вкрапленнями в прекрасному нефриті, від чого цінність [його], природно, знижується.* Сама Лі Цінчжао все ж не цуралася ремінісценцій, а мистецьки вплітала їх у віршову тканину (наприклад, видозмінюючи відомі рядки своїх попередників) – так що часто читачі навіть не здогадувалися про їхню присутність.

Учення двох основоположних філософів даосизму стало для Лі Цінчжао чудовим і, ймовірно, єдиним способом сховатися від нерідко жорстокої дійсності, стало зброєю, за допомогою якої можливо було зневажати матеріальні цінності, а також перетворилося на своєрідні обладунки, в яких можна було знайти втіху. Подібно до інших китайських поетів, життєві радощі і печалі у творчому світогляді Лі Цінчжао стійко асоціювалися з навколишньою дійсністю, і лише за допомогою даоського вчення вона могла піти геть від реальності, повернутися до справжнього "великого бачення" (归于大观), досягнути порятунку душі, позбавитися тлінності навколишнього світу (自我解脱). Так, у вірші на мелодію "Де лянь хуа" («蝶恋花»), присвяченому сестрам, поетеса роздумує над суттю життя: 人道山长水又断，潇潇微雨闻孤馆。*Людське Дао – великі гори, річки, що перериваються, звуки дощу чутні в самотньому готелі.* Лі Цінчжао усвідомлює вічність навколишньої природи і її безперечну перевагу над людськими творіннями.

У знаковому для всієї творчості поетеси вірші на мелодію "До лі" («多丽») авторка оспівує звичайну хризантему, вплітаючи в образну тканину вірша доволі ремінісценцій, проте так, що не вельми обізнаний у давній китайській культурі читач може й не здогадатися про них, а отже, не до кінця зрозуміти зміст вірша. Слід зазначити, що після відомого поета-даоса Тао Юаньміна (IV–V ст.) возвеличення хризантеми вже стало звичним у тематичній групі віршів про "оспівування речей" (咏物诗).

Наведемо другу частину вірша та її підрядковий переклад:

渐秋阑，
雪清玉瘦，
向人无限依依。
似愁凝、汉皋解佩，
似泪洒、纨扇题诗。
朗月清风，
浓烟暗雨，
天教憔悴瘦芳姿。
纵爱惜、不知从此，
留得几多时。
人情好，
何须更忆，
泽畔东篱。

[Квіти] наблизилися до осінньої огорожі,
Сніг чистий, нефриту мало,
До людей – безмежна прив'язаність.
Ніби засумували [так, що] замерзли, [мов іній], біля підніжжя вежі Гао знімають прикраси,
Ніби сльози бризкають, на віялі з білого шовку пишуть вірші.
Ясний місяць, прохолодний вітер,
Густий туман, дощ, який застилає світ,
Небо вчить [їхню] зовнішність, що втратила аромат.
Нехай і люблять, бережуть [їх], невідомо, скільки з цього моменту
Зосталося часу.
Людські почуття гарні,
Навіщо ж знову згадувати,
Біля озера – східна огорожа.

Вживаючи низку історичних і літературних ремінісценцій (у 28 рядках цього вірша їх понад 10), Лі Цінчжао своєрідно персоніфікує хризантему, показуючи подібність її витонченої зовнішності та стійкого характеру з відомими особистостями і подіями давнини. Поетеса дуже тонко і майстерно передала чисту й благородну сутність хризантеми, яку має усвідомити уважний читач, – незважаючи на те, що в усьому *ци* жодного разу не бачимо назви самої квітки (白菊). Так, у першій частині вірша згадується відома "дорогоцінна наложниця" імператора Тан Сюаньцзу-

на Ян Гуйфей (杨贵妃, справжнє ім'я Ян Юй-хуань, 杨玉环, 719–756). Вона "прославилася", зокрема, своєю пристрастю до вина – Лі Цінчжао використовує цей факт для контрасту, алегорично підкреслюючи спокій, чистоту і мудрість хризантеми: 也不似、贵妃醉脸。*Не схожа [квітка] на хмільне личко Гуйфей.*

Досить містку історичну ремінісценцію бачимо у другій половині вірша: 汉皋解佩. Тут згадується бувальщина періоду Чжаньго (475–221 до н.е.) про мешканця країни Чжен Цзяофу, котрий якось біля підніжжя вежі Гао (皋) зустрів двох фей, з якими, розважившись, розділив яшмову ритуальну каблучку з круглим отвором посередині як запоруку вірності в коханні. Однак дуже швидко половинка Цзяофу безслідно зникла – зрештою, як і феї. У вірші Лі Цінчжао на зникнення півкаблучки вказують ієрогліфи 解佩 *піти з чиновницької посади* (дослівно – *зняти прикраси*); ці слова також асоціюються з опаданням пелюстків хризантеми. Таким чином, беручи до уваги те, що вказаним чотирьом ієрогліфам передують слова 似愁凝 *[квіти] ніби засумували [так, що] замерзли, [мов іній],* малюємо образну картину: хризантема поступово скидає свої білі пелюстки, і все це нагадує поетесі історію про Цзяофу.(«

У наступному рядку (似泪洒、纨扇题诗。*Ніби падають сльози, на білому шовковому віялі пишуть вірші*) – згадка про відому поетесу Західної Хань Бань Цзєюй (班婕伃, 48?–6? до н.е.), яка одного разу написала вірш на білому шовковому віялі. Цей твір називався "Пісня на круглому віялі" («团扇歌») і оспівував гірку долю жінки, яку авторка порівнювала з віялом: улітку він необхідний, але щойно прийшла осінь – і про нього забули. У вірші Лі Цінчжао ідея непотрібності віяла переноситься на квіти хризантеми: рослина скидає пелюстки, начебто проливає сльози, оскільки про неї, засохлу, скоро забудуть, вона стане нікому не потрібною. Тут, як і в попередньому прикладі, бачимо віддзеркалення даоських уявлень про швидкоплинність життя; сум з цього приводу, однак, прямо не висловлюється – поетеса розуміє необхідність такої зміни.

Про завуальований зв'язок оспіваної у вірші хризантеми з даоськими уявленнями свідчить порівняння її білих пелюстків з нефритом: 夜来揉损琼肌 *ніч прийшла – згорнулася, зменшилась нефритова шкіра* і 雪清玉瘦 *сніг чистий, нефриту мало.* Як вважає Ю.Г. Смертін, нефрит – "один із символів *Дао*, сокровенної істини. Такі якості нефриту, як чистота, витонченість і кутастість, розкриваючи головне в обрисі досконалої людини, мають визначальне значення при художньому втіленні її образу в поезії" [Смертин 1999, *62*]. Те, що квітка "безмежно лине до людей" (向人无限依依), свідчить про прагнення природи передати людям істину *дао*, втілену в усьому навколишньому, і зокрема в оспіваній хризантемі.

Таким чином, змальовуючи звичайну квітку хризантеми, поетеса звертає нашу увагу на швидкоплинність життя і водночас підносить витонченість, благородність і мудрість цієї рослини. У вірші квітка уособлює людину чи, точніше, жінку, що має всі перелічені якості; цим самим поетеса натякає на можливість досягнення вищого спокою в реальному житті.

Як вважають китайські дослідники [老庄思想... 1991, *365*], Лі Цінчжао – єдина з поетес давнини, яка повністю відгукнулася на заклик поета-даоса Тао Юаньміна: 归去来兮 *повернутись, аби прийти знову* (слова з однойменного прозового твору Тао "Про повернення", «归去来兮辞»). Ось її слова з післямови до "Записів про давню бронзу і стели" («金石录后序»): 甘心老是乡矣！*Охоче жила б на старості в селі!* І вона йде, втікає у природу, аби потім, осягнувши власну сутність, знову повернутися до справжнього, істинного життя.

Теоретичні побудови філософів Лаоцзи і Чжуанцзи показали, як саме має відбуватися злиття суб'єктивного і об'єктивного начал буття, що особливо важливо у творчому процесі; їхні теоретичні концепції також освітили шлях до пізнання. Однак, як вважають китайські дослідники, мислителі не знайшли застосування своїм ідеям у суб'єктивному розумі людини з подальшим утіленням їх у життя [从"虚静"说... 2007, *30*]. Можна з упевненістю констатувати, що Лі Цінчжао (поряд із Жуань Цзі, Тао Юаньміном та ін.) – одна з тих митців, які продемонстрували застосування цих постулатів у житті та творчості.

[1] Так, трактат "Дао-де цзін" («道德经») вважається доктринальною основою китайського даосизму, а "Чжуанцзи" («庄子») – функціональною [Васильев 1989, *166*].

[2] Скажімо, Лу Цзі в "Оді красному письменству" (陆机«文赋», III ст.) надає важливого значення розчиненню автора на початку творення у просторі між небом і землею. Він визначає початок творчого процесу так: "Замру я в серединній опорі речей, звідки позираю на все одвічно-таємничим оком" (伫中区以玄览). Згодом художник уже "перебуває в небесній стихії, спокійно гойдаючись у потоці її; омиває себе у підземних джерелах вод, занурюється в них, потопає" (浮天渊以安流，濯下泉而潜浸). Інший літературний критик V–VI ст., Лю Сє, у трактаті "Різьблений дракон літературної думки" (刘勰 «文心雕龙») акцентує увагу на внутрішньому очищенні перед творчим процесом (розд. 26 "Думки в процесі творчості", «神思»).

ЛІТЕРАТУРА

Васильев Л.С. **Проблемы генезиса китайской мысли.** Москва, *1989.*

Голос ишмовой флейты: Из китайской классической поэзии в жанре *цы* / Пер. М. Басманова. Москва, *1988.*

Смертин Ю.Г. **Китайская классическая поэзия в контексте языка, истории и культуры**. Краснодар, *1999.*

从"虚静"说到"出入"说——古代文论对创作心境的辩证认识 // 微言晓义 / 路侃著。北京，*2007*。

老庄思想对李清照的影响 / 戴武军 著 // 李清照研究论文集 / 孙崇恩，博淑芎 主编。 济南，*1991*。

О.М. Шевченко

ВНУТРІШНЯ ФОРМА СЛОВА ЯК ДОПОМІЖНИЙ ЕЛЕМЕНТ У ВИВЧЕННІ ОФІЦІЙНО-ДІЛОВОЇ КИТАЙСЬКОЇ МОВИ

В історії лінгвістичних вчень чимало праць присвячено дослідженням внутрішньої форми слова. Це, зокрема, роботи таких учених, як Г.Г. Шпет, А.Н. Баранов, Д.О. Добровольский, В. Вундт та ін. Першим, хто в XIX столітті ввів термін «внутрішня форма слова» (innere Wortform), був російський вчений О.О. Потебня. Окрім поняття «внутрішня форма слова», є ще інший термін – Innere Sprachform, що належить німецькому вченому Штейнталю і перекладається як «внутрішня форма мови», яку достеменно вивчав В. Фон Гумбольдт, проте ці два поняття мають абсолютно різний зміст. Під першим мається на увазі мотивоване значення слова (словосполучення) певної мови значенням його складових морфем чи вихідним значенням того ж слова, тобто образ, ідея, які були покладені в основу номінації концепту (поняття, образ). Потрібно зазначити, що іноді в такому ж значенні вживається термін «мотивування». Під внутрішньою формою мови В. Гумбольдт мав на увазі певну присутність «духу нації», що закріплено у структурі її мови: «...це постійне і єдине в цій діяльності духу, що піднімає членороздільний звук до рівня вираження думки, яка існує у цілій сукупності власних зв'язків і системності» [Гумбольдт 2001, *71*].

З тенденцією вивчення іноземних мов у всьому світі та запровадження нових інноваційних технологій і методів з'явилася потреба у семантичному представленні слова, враховуючи його парадигматичні зв'язки. Це все зумовлює «відродження» інтересу до питання внутрішньої форми слова. У своїй праці «Мысль и язык» О. Потебня зазначав, що у слові розрізняється зовнішня форма, тобто його звукова оболонка, зміст, який об'єктивується через звук, а також внутрішня форма, або найближче етимологічне значення. Іншими словами, внутрішня форма слова – це відбиток того процесу, завдяки якому мовою було створено те чи інше слово. За Ю.С. Масловим, це певний відбиток того руху думок, який мав місце на момент створення слова. Наприклад, у російській мові птах зозуля (рос. кукушка) називається саме так через звуки, які він відтворює «ку-ку!» (явище ономатопеї). Слово «вікно» має безпосередній зв'язок зі словом «око», тобто орган, що бачить (метаф. «вікно будинку – як око в людини»). Слово «чорниця» походить від назви самого кольору ягоди – чорний. Важливим є той факт, що такі «відбитки руху думок» іноді мають дуже яскраве вираження, а іноді залишаються непомітними. Це говорить про часткову втрату або навіть відсутність у того чи іншого слова внутрішньої форми. Так, наприклад, українське слово «в'язниця» походить від слова «в'язати», а слово «кімната» не має такого етимологічного походження. Італійське слово l'indirizzo (адреса) походить від слова indirizzare (спрямовувати, посилати). Для порівняння розглянемо приклади з китайської мови. Наприклад, 睡衣 (спати + одяг = піжама), 斑马 (смужка + кінь = зебра), 葡萄酒 (виноград + алкоголь = вино). Так, бачимо, що внутрішня форма в китайській мові виражається складовими морфемами, які в логічній комбінації «народжують» нове слово, тоді як європейські мови посилаються більше на етимологію, тобто на інші слова зі схожим лексичним навантаженням, що прийшли із прамов. З цього виходить, що, навіть якщо китаєць чи європеєць до цього не знали слова 斑马, то, зустрівши його в тексті, вони легко можуть здогадатися, яке значення цього слова. Маємо зауважити, що згідно із тлумачним китайським словником («现代汉语词典»), ієрогліф 斑 має як значення пляма (斑点), так і смуга, смужка (斑纹), тобто для китайця це – майже однакові поняття. Якщо ж така ситуація виникне зі

словом zebra (зебра), то доведеться звернутися до словника, адже звукосполучуваність «зеб-ра» – лише комбінація складів, яка не має «внутрішнього змісту». Zebra з лат. equiferus «wild horse» (дикий кінь): equus «horse» (кінь) + ferus «wild animal» (дикий). При цьому потрібно згадати, що слово «зебра» походить з африканських мов, можливо негритянського діалекту бунда (Ангола), а в Європу його привезли португальські моряки в XV ст. Ми не можемо подати інформацію, в який саме період слово прийшло на територію Китаю, але, беручи до уваги історичні факти, найімовірніше, що це відбулося після XV ст., хоча в китайській мові воно має більш виражену внутрішню форму.

Тут детальніше зупинимося на тому факті, що внутрішня форма слова повністю втрачається у запозичених словах [Шпет 1927, *33*]. Г.Г. Шпет наголошує на тому, що навіть якщо запозичене слово і складається зі значеннєвих частин, то вони мають значення лише в тій мові, в якій вони були створені. Винятками є морфеми, які набули статус «інтернаціональних». Наприклад, антифашистський (проти фашистів), реорганізація (повторна організація). У цьому питанні ми не погоджуємося із вченим щодо повної відсутності форми, проте не можемо надати точного аргументу з цього приводу, оскільки Г. Шпет ототожнює гумбольдтівське поняття внутрішньої форми з поняттям, запропонованим О. Потебнею. Розглянемо декілька прикладів із китайської мови, але напочатку маємо зазначити, що далі мова буде йти про семантичний вид запозичень у китайській мові, а не фонетичний. Наприклад: 超短裙 (супер + коротка + спідниця) – міні-спідниця (迷你裙 – напівсемантичний вид, адже присутнє 裙); 维生素 (берегти + життя + елемент) – вітамін (维他命 – фонетичний вид запозичення). Отже, ці слова були запозичені з англійської мови і побудовані в китайській мові за логічним принципом, тобто на основі семантичного значення англійського слова було утворене нове поняття в китайській мові шляхом поєднання відповідних значеннєвих морфем; такий вид запозичень називають калькою. Калька як одна з основних форм запозичення в китайській мові дає можливість для більш ефективного запам'ятовування слів при вивченні китайської мови як іноземної. Зустрівши незнайоме слово, методом логічного аналізу окремого ієрогліфа можна легко зрозуміти семантику слова і засвоїти його, тим самим збагативши свій лексичний запас. Тут детальніше розглянемо таке. За О. Потебнею, внутрішня форма слова – це ознака зі складу чуттєвого образу, яка зумовлює позначення предмета, або «стосунок змісту думки до свідомості», що показує, «як представлено людині її власну думку» [Потебня 1976, *112*]. Розглянемо на прикладі, як представники різних народів сприймають однакове явище. Соняшник, або сонях (укр.), – назва, зумовлена схожістю квітки із сонцем, а також тим, що його квітка постійно повертається до сонця [Болдырев 1982, *354*]; Sunflower (анг.) – сонце + квітка; girasole (італ.) – girare (повертатися) + sole (сонце); 向日葵，朝阳花 (кит.) у напрямку + сонце + квітка з великим суцвіттям, або 转日莲 – повертатися + сонце + квітка на товстому стеблі; подсолнечник (рос.) – під + сонцем. Як бачимо з вищенаведених прикладів, українці та англійці мають подібне уявлення про соняшник, тобто «квітка сонця», коли італійці і китайці уявляють не просто квітку, а таку, що обернена до сонця; росіяни ж знайшли їй місце під сонцем. Власне, в цьому зв'язку О. Потебня вживає цілу низку виразів (внутрішня форма, етимологічне значення, представлення, знак, символ, аперцепція, tertium comparationis тощо), що часто виступають як синоніми, загрожуючи плутаниною. Щоб чітко розібратися в поняттях на основі «ієрархії» О. Потебні намалюємо схему: знак → термін представлення (уява – у вузькому розумінні і продставлення – в широкому) → образ або символ.

Виділяють два основні типи внутрішньої форми слова, які називаються *словотвірний* (коли зв'язки встановлюються з іншим словом) і *епідигматичний* (формально-семантичні зв'язки, тобто коли другим значенням зв'язків виступає інше значення цього слова). Існують також і змішані типи. Словотвірний тип характерний для слів, які утворені від іншого слова, тобто будь-яке слово, що має дериваційну історію, обов'язково має внутрішню форму (укр. по-тяг, пере-їхати, з-робити; рос. дом-ик, пере-писать; італ. banka-rotta –

банкрот: банк + зламатися, l'ombrello (парасолька) від слова l'ombra (тінь), кит. 果汁 – фруктовий сік: фрукт + рідина, 长颈鹿 – жираф: довгий + шия + олень – припускаємо, що для китайців тут відіграли важливу роль роги у жирафа, через що його й ототожнили з оленем).

Щодо внутрішньої форми епідигматичного типу, то до такого типу відносять слова, які мають пряме і непряме значення, за умови, що початкове значення слова-джерела також є актуальним. Наприклад: укр. хвіст (у тварини і у літака), лисиця (метаф. хитра людина), рос. волнение (внутрішнє хвилювання), анг. glass (glass of water – міра об'єму), кит. 眼球 («眼睛 + 球» око + куля з анг. eyeball). Тут слід зупинитися на такому явищі в китайській мові, як лічильне слово, або класифікатор (量词, а за Люй Шусяном – 单位指称, досл. «мірні вказівні слова»). Це певний клас службових слів, які утворюють категорію числа. Призначення лічильних слів – вказати, до якої смислової категорії належить слово, з яким вони сполучаються [Маслов 1998, *86*]. Останнє, у свою чергу, визначається залежно від тієї чи іншої ознаки предмета. Лічильні слова існували ще у стародавній китайській мові. Існує гіпотеза, що первісні люди не відрізняли конкретне від абстрактного, тобто якщо мова йшла про квіти, то казали «дві зв'язки квітів» (二束花) [Кірносова 2007, *94*]. Ми вважаємо, що лічильне слово, не втрачаючи свого первісного значення, вказує на внутрішню форму іменника, який воно позначає, адже класифікатор ніби «спонукає» людину до певного уявлення. Наприклад, 三丸药, 三粒药, 三袋药 – три види ліків, але лічильні слова, які стоять в кожному зі сполучень, вказують на їхню форму: таблетка, капсула, пакетик. Лічильні слова є яскравим прикладом внутрішньої форми епідигматичного типу.

У більшості випадків внутрішня форма слова буває змішаного типу. Наприклад, в укр. такі слова, як «вушко» (у голки), «ручка» (у ножа), «спинка» (у стільця), «ніжка» (у стола) і т.д., безпосередньо співвідносяться не зі словами «вухо», «спина», «нога», «рука»; тут має місце епідигматичний вид: перенесення за функцією; крім того, слово «ручка» має дериваційне походження (воно утворене приєднанням суфікса -к-, який має тут інше значення, ніж у «ручка – маленька рука»).

Інший приклад внутрішньої форми змішаного типу представлений словами з абстрактною семантикою, значення яких виникло шляхом метафоричного перенесення категорій та інших елементів матеріального світу; при цьому одне й те ж саме слово абстрактної семантики не має «конкретного» значення – значення мають лише складові морфеми. Наприклад, слова з рос. впечатление (печать), влияние (лить), содержание (держать); укр. започаткувати (початок), відношення (нести).

Внутрішня форма слова є багатофункціональним явищем. Воно поєднує різні явища в межах одного поняття і несе на собі психолінгвістичну реальність, тобто демонструє, як різні люди бачать по-своєму одну й ту саму реальність, яку потім «перекладають» на слова. За О. Потебнею, уявлення про те, що «істинним» значенням слова виступає його «первісне» значення, існує у свідомості мовців [Потебня 1976, *112*]. Тут звернімося до походження самого слова «етимологія». Воно виділилося як окрема наука не так давно, а ще в XIX ст. вживалося у значенні «граматика», при цьому саме слово означає «наука про походження слів» і утворене від грец. etymon, тобто «істина». Пошук того похідного (тобто «істинного») значення виступає невід'ємним елементом мовної поведінки людини. Цікаво, що те саме було яскраво виражено і в китайській лінгвістиці.

Так зване «оживлення» внутрішньої форми, тобто вихід назовні прихованих значень, є характерним прийомом у поезії. Ми пропонуємо використовувати внутрішню форму слова й у вивченні китайської мови як іноземної. Вище наводилися приклади, які чітко демонструють той факт, що слова китайської мови мають більш прозору внутрішню форму, аніж сучасних європейських мов. Ми припускаємо, що це пов'язано з розвитком самої мови. Сучасна китайська мова (путунхуа) створена на основі пекінського діалекту та розмовної мови байхуа, яка після 20-х рр. XX ст. офіційно дістала статус літературної. Байхуа, у свою чергу, існувала паралельно з давньою писемною мовою веньянь, пройшла багатовікову історію розвитку і внаслідок багатьох перетворень та видозмін набула сучасного виду [Зограф 1990, *70*]. Отже, усі

слова, що ми використовуємо зараз (окрім запозичених), утворилися на основі асоціативних уявлень первісних китайців, іншими словами – що бачу, те й називаю. Як зазначає О. Потебня, разом із внутрішньою формою чуттєвий образ, спершу тьмяний і нечіткий, отримує у слові свою єдність, узагальнюється і лише тоді по-справжньому осягається. Ознака, виражена словом за допомогою внутрішньої форми, панує над рештою ознак, бо знову відтворюється при кожному новому сприйнятті, тоді як інші можуть усвідомлюватися лише зрідка. Таким чином, слово стає формою думки, оскільки саме в ньому відбувається відбір ознак. Як наслідок, воно бідніше на зміст, ніж чуттєвий образ, звідки своєю чергою вже усунена значна кількість вражень, що правлять йому за тіло [Потебня 1976, *118*]. Так у процесі розвитку мови слова зберегли свої прямі зв'язки з явищами, які вони називають, адже майже не змішувалися з іншими мовами, як це відбувалося, наприклад, із китайською мовою. Сучасні ж європейські мови (італійська, англійська) походять від спільної прамови – латинської, а від старослов'янської – українська, російська, де внутрішня форма частково втратилася, видозмінилася. Китайська мова характерна більш вираженим внутрішнім наповненням, оскільки більшість слів зберегли у своєму вираженні (представленні) чуттєві ознаки явищ.

Щодо втраченої форми слова О. Потебня висуває думку, що, навіть, якщо внутрішня форма (представлення) щезає, ознаки можуть залишатися у вжитку. Наприклад, іменник *риба*, в якому зміст не представлений жодним способом, але існує певна кількість предикатів (характеристик), основою яких було це представлення, тому це слово (риба) зберігає свою атрибутивність: «цей чоловік – риба», тобто «плаває, як риба», «є холодним, як риба», «мовчазний, як риба», а в італійській мові існує навіть «здоровий, як риба» – ці вирази можна зрозуміти, згадавши, що риба плаває, німа, а також, на думку італійців, що хвороба риби ніколи не проявляється візуально: риба або здорова, або мертва.

Повернімося до того пункту, де пропонувалося використовувати більш виражену внутрішню форму слова в китайській мові у процесі вивчення самої мови, а саме в опануванні ділового китайського мовлення. Нагадаємо, що для офіційно-ділового стилю характерні точність, однозначність, логічність викладу. Це зумовлює використання так званих маркерів, тобто кліше, мовних формул, які, на думку Л.І. Мацько, перебувають «на межі між фразеологією і синтаксисом» [Мацько 2005]. Звичайно, що опанування фразеологією китайської мови є доволі непростим завданням. По-перше, через давні витоки китайської фразеології, а по-друге, через саму специфіку фразеології як такої. Тут ми пропонуємо взяти за основу принцип радянського психолога Б.В. Бєляєва. У своїй праці із психології викладання іноземних мов вчений подає схему: іноземне слово – поняття – предмет, де під поняттям він має на увазі лише такі поняття, які виражаються одним словом. «Сукупність загальних, абстрагованих і об'єднаних ознак утворює поняття, яке має свій зміст і наповнення» [Беляев 1965, *123*]. Визначення «поняття» за О. Потебнею збігається з цим визначенням, адже поняття є концептом, тобто суттю явища: поняття – річ – слово. Б.В. Бєляєв наводить приклади, коли поняття, існуючи в одній мові, абсолютно відсутнє в іншій. Беручи до уваги специфіку фразеологізмів, їх можна ототожнити з поняттям, тобто фразеологізм дорівнює слову, адже фразеологія – це культурна спадщина народу, результат відображення національної культури, її колориту. Фразеологізми різних народів не можна ототожнювати, про це навіть свідчать способи перекладу фразеологічних сполук. Яким же чином ввести цю незнайому реалію у свідомість студента? Спробуємо проаналізувати на практиці.

Систематизована схема
(за Б. Бєляєвим)

1. Іноземне слово (вираз)
2. Поняття цього слова
3. Варіанти перекладу
4. Приклади

1. 种子基金

1. 种子 – 显花植物所特有的器官，是由完成了受精过程的胚珠发育而成的。种子在一定条件下能萌发成新的植物体 – зерно, яке за певних (сприятливих) умов дає (пускає) паростки, що поступово перетворюються у рослину.

2. 基金 – 为兴办，维特或发展某种事业而储备的资金或专门拨款 – кошти або

спеціальна позика, метою якої є здійснення роботи, підтримки і розвитку певної справи.

3. Установчий капітал (фонд) – еквівалент.

4. 支行对加入“种子基金”的企业，贷款额度原则上按不得超过其交纳基金数的5倍（含）掌握。

II. 贝壳公司

1. 贝壳 – 贝类的硬壳 – мушля, тверда оболонка морської/річкової мушлі, зазвичай порожня всередині.

2. 公司 – 依法设立，以营利为目的，独立承担民事责任的从事生产或 服务性业务的经济实体 – офіційно зареєстрований економічний орган, метою якого є забезпечувати клієнтів певними товарами чи послугами, отримуючи за це фінансову нагороду.

3. Бездіяльна компанія – еквівалент.

4. 因为金融危机大部分俄罗斯进口货物的公司成为了贝克公司。

Потрібно зазначити, що в другому пункті (поняття) ми подаємо найперше визначення за словником, хоча їх може бути декілька, включаючи переносні значення. Адже, як зазначалося вище, внутрішня форма слова «прихована» саме в його першому значенні.

Отже, маючи справу із фразеологією офіційно-ділового стилю китайської мови, ми перш за все пропонуємо акцентувати увагу на «внутрішньому наповненні» його складових елементів, а саме на первісному значенні кожного з компонентів. Запропонований метод полягає в аналізі окремих складових фразеологізмів за систематизованою схемою Бєляєва, де основний акцент робиться на внутрішній формі слова, яка, як було продемонстровано вище, в китайській мові є більш виразною, аніж у європейських. Такий аналіз дає змогу краще зрозуміти поняття, що було закладено у вираз, а також легше запам'ятовувати вирази.

ЛІТЕРАТУРА

Баранов А.Н. Внутренняя форма как фактор организации значения дискурсивных слов // **Труды международного семинара Диалог'98 по компьютерной лингвистике и ее приложенним.** Т. 1. Казань, *1998.*

Бархударов Л.С. **Язык и перевод** (Вопросы общей и частной теории перевода). Москва, *1975.*

Беляев Б.В. **Очерки по психологии обучении иностранным языкам.** Москва, *1965.*

Болдырев Р.В., Коломиец В.Т. **Этимологический словарь украинского изыка в семи томах.** Т. 1. Киев, *1982.*

Горелов В.И. **Теоретическаи грамматика китайского языка: Учеб. пособие дли студентов пед. ви-тов по спец.** Москва, *1989.*

Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // В. фон Гумбольдт. **Избраиные труды по изыкознанию:** Пер. с нем. / Общ. ред. Г.В. Рамишвили. Москва, *2001.*

Зализняк А. О месте внутренней формы слова в семантическом моделировании // **Труды международного семинара Диалог'98 по компьютерной лингвистике и ее приложениям.** Т. 1. Казань, *1998.*

Зограф И.Т. **Официальный вэньянь.** Главная редакция восточной литературы из-ва Москва, *1990.*

Кірносова Н.А. **Практична граматика китайської мови.** Навч. посіб. Для студентів першого та другого курсів філологічного факультету. Київ, *2007.*

Китайско-русский финансово-экономический словарь. К45 Более 15 000 терминов и словосочетаний / Под ред. Н.Х. Ахметшина, Хэ Жу. Москва, *2007.*

Маслов Ю.С. **Введение в языкознание,** изд. 3-е. Москва, *1998.*

Мацько Л.І. **Стилістика української мови:** Підручник / Л.І. Мацько, О.М. Сидоренко, О.М. Мацько; За ред. Л.І. Мацько. 2-ге вид., випр. Київ, *2005.*

Потебни О.О. й актуальні питаини мови та культури: Зб. наук праць. Київ, *2004.*

Потебня А.А. Мысль и язык // В кн.: Потебня А.А. **Эстетика и поэтика.** Москва, *1976.*

Шпет Г.Г. **Внутренняя форма слова.** Москва, *1927.*

汉英辞典）修订版缩印本（/北京外国语大学英语系词典组织编。– 北京：外语教学与研究出版社，*1997*。

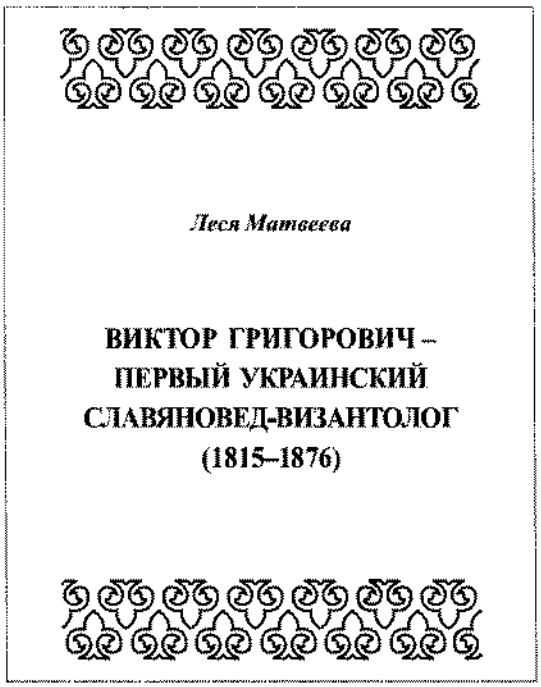
晁继周 韩敬体。现代汉语词典 – 北京：商务印书馆，*2005*。

ПОВЕРНУТИЙ ІЗ ЗАБУТТЯ

Леся Матвеева. *Виктор Григорович – первый украинский славяновед-византолог (1815–1876). – Киев: Издательский дом «Стилос», 2010. – 192 с.*

Його називали українським і російським Шафариком. Саме Павлу Йосефу Шафарику (1795–1861), уславленому діячу чеського та словацького Відродження, геніальний український Кобзар Тарас Шевченко присвятив свою поему "Єретик", зокрема такі зворушливі слова у ній:

Слава тобі, Шафарику,
Вовіки і віки!
Що звів єси в одно море
Слав'янськії ріки!
(*Шевченко Тарас. Кобзар. К., 1994, с. 225*)



Рецензоване видання присвячене надзвичайно плідній діяльності першого українського вченого: слов'янознавця та візантолога Віктора Івановича Григоровича. Він був сином чернігівського міщанина, вихованцем Харківського університету, професором Казанського та Одеського (Новоросійського) університетів, членом-кореспондентом Російської академії наук.

На основі залучення та використання маловідомих документів і матеріалів, насамперед архівних, авторка скрупульозно простежує становлення унікального дослідника проблем, які перебувають знаходяться на рубежі таких наук, як слов'янознавство та балканістика, візантологія та османістика (туркологія). І ось що характерно та водночас неординарно. В.І. Григорович-учений починався саме з В.І. Григоровича-мандрівника. Пріоритетним регіоном для нього стали країни Балканського півострова: Європейська Туреччина, Греція, Фракія, Македонія, Болгарія, Румунія, що входили тоді до складу Оттоманської імперії. А його фундаментальна праця "Очерк путешествия по Европейской Турции", яка була видана у 1848 р. та перевидана у 1877 р., містить надзвичайно багато відомостей про історію та культуру зазначених балканських країн. У центрі уваги згаданого нарису – і це цілком справедливо – всесвітньо відомі просвітителі брати Кирило й Мефодій (IX ст.), які подарували слов'янським народам унікальну абетку – знамениту кирилицю. Як відомо, вони були найактивнішими проповідниками християнства та церковнослов'янської мови (с. 13, 36–37, 138). Як підкреслюється у монографії, «Григорович у церковнослов'янській мові вбачав... умову слов'янської взаємності та стимул до освіти та розвитку. Він включив в обіг дуже поширений потім вислів "слов'янська взаємність", який мав у нього не тільки науковий, а й політичний сенс» (с. 58). Інакше кажучи, він був пристрасним поборником ідеї слов'янського єднання.

Безперечною заслугою В.І. Григоровича було його глибоке аргументоване переконання у визначальному характері впливу Візантії, її культури на слов'янські народи та їхні країни, насамперед у сфері релігій-

ної освіти. За визначенням ученого, опис побуту, розпочатий київським літописцем Нестором (1056–1116), продовжували інші іноки. Стародавні літописи починалися "виписками з візантійців, потім переходили до загальних оповідань про словенів та нарешті до відомостей про сучасні їм події" (с. 23). Водночас В.І. Григорович однозначно дотримувався думки, що слов'янознавство, так само, як і візантологія, нерозривно пов'язане зі сходознавством та конкретно з османістикою. Згідно з точкою зору останньої, до безпосередніх причин успішних турецьких завоювань XIV–XV ст. були віднесені насамперед утворення регулярного війська яничарів та міжусобиці серед тодішніх правителів європейських країн. Особиста позиція В.І. Григоровича у цьому разі була такою: вражаючим турецьким завоюванням у Європі XIV–XV ст. відчутно сприяла також "стара візантійська політика Константинопольського двору" (с. 121). Як відомо, це була політика віроломства, інтриг та запроданства, спрямована не тільки проти інших народів, а й проти свого власного. Справа дійшла до того, що останній візантійський імператор Константин XI Палеолог через свою політику загравання з Папою Римським та католицькими державами викликав рішучий протест із боку православного населення Константинополя. Навіть начальник візантійської артилерії Лука Нотара (головна особа, яка відповідала за захист цього міста) публічно тоді заявив: "Вже краще Царграду бути під владою турецької чалми, ніж під владою латинської тіари"* (корона Папи Римського).

Разом з тим В.І. Григорович був глибоко переконаний у необхідності скрупульозного дослідження проблем історії Візантії та спростування перебільшення великомасштабного впливу на долю як українського, так й інших слов'янських, а також східних народів. У зв'язку з цим хотілось би торкнутись одного безперечно важливого питання: а чи має взагалі стосунок до сходознавства, наприклад, історія Візантійської імперії? На наш погляд, відповідь може бути тільки позитивною. Так! Має, причому безпосередній стосунок. Досить згадати, що у 1930–33 рр. під керівництвом академіка А.Ю. Кримського плідно функціонувала комісія з вивчення історії Близького Сходу Всеукраїнської академії наук. Причому неодмінним напрямком в її діяльності була спеціалізація "Візантологія", передбачалось також щорічне видання наукового збірника "Візантійські студії"[2]. А член зазначеної комісії академік В.П. Бузескул виступив на шпальтах українського орієнталістичного часопису "Східний світ" з великою статтею "Відкриття й наукові досягнення за останні роки в галузі вивчення стародавнього Сходу"[3].

Професор В.І. Григорович користувався величезною повагою й любов'ю у студентів, які буквально зачаровувались його лекціями.

Зазначена монографія повертає фактично з забуття світлий образ цього чудового вітчизняного вченого-гуманіста і настійно закликає до відродження такої дисципліни й науки, як візантологія, центрами вивчення та розвитку якої були у XIX – на початку XX ст. провідні університети в Україні.

І.Ф. Черніков

[1] Кримський А.Ю. Вибрані сходознавчі праці в п'яти томах. Том II. Тюркологія.– Київ, 2007.– С. 113–114.
[2] Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського, ф. X, №№ 21493, 21508, 21849.
[3] Східний світ.– Харків, 1927, № 1.– с. 120–137.

РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ:

***Машевський О.П.** Проблема Чорноморських проток у міжнародних відносинах (1870 р. – початок 1920-х рр.) / Олег Петрович Машевський. – Київ: Аквілон-Плюс, 2009. – 792 с.*

Актуальність монографії О.П. Машевського визначається тим, що як у вітчизняній, так і в закордонній історіографії ще не було проведено цілісного та всебічного наукового дослідження такої важливої проблеми всесвітньої історії, як вплив боротьби великих держав за контроль над Чорноморськими протоками на розвиток міжнародних відносин 1870 р. – поч. 1920-х рр.

Хронологічні межі монографічного дослідження повністю охоплюють окремий важливий період світової історії, під час якого сформувалася, в тому числі під дією фактора Чорноморських проток, нова система міжнародних відносин, яка згодом, внаслідок Першої світової війни, припинила своє існування.

О.П. Машевський, як свідчить текст монографії, на високому фаховому рівні здійснив підбір та глибокий аналіз джерел і наукової літератури. Варто звернути увагу на той позитивний факт, що джерельну базу дослідження складають різноманітні за характером джерела: архівні матеріали, вперше залучені до наукового обігу, опубліковані документи з багатотомних збірок, виданих англійською, французькою та німецькою мовами, мемуарна література, матеріали періодичної преси XIX – поч. XX ст.

Структура монографії О.П. Машевського не викликає заперечень. Вона цілком логічна за побудовою, оскільки автор, висвітлюючи тему за хронологічно-проблемним принципом, акцентував головну увагу на етапах міжнародних відносин, протягом яких питання Чорноморських проток мало важливий, часом визначальний вплив на їхній розвиток.

У першому розділі монографії досліджено дипломатичну боротьбу навколо скасування "нейтралізації Чорного моря" та перегляду режиму проток Босфору та Дарданелл у період французько-німецької війни 1870–1871 рр. Автор також значну увагу приділив ролі чинника Чорноморських проток для створення та діяльності міжнародних союзів у 70-х – 80-х рр. XIX ст.: Союзу трьох імператорів 1873–1887 рр., німецько-австрійсько-угорського союзу 1879 р., Троїстого союзу 1882 р., Середземноморської Антанти 1887 р., а також підписанню російсько-німецького "перестраховочного договору" 1887 р. Цілком слушно стверджується, що німецький канцлер О. Бісмарк вдало використовував прагнення Росії за допомогою Німеччини гарантувати закриття проток для входу до Чорного моря ворожого британського військово-морського флоту, щоб тримати Петербург в орбіті німецької зовнішньої політики. З другого боку, "залізний канцлер" скористався зацікавленістю Австро-Угорщини та Великої Британії у стримуванні російської експансії на Балканах та до Чорноморських проток, щоб залучити Відень і Лондон до союзів, контрольованих Німеччиною.

У другому розділі досліджено вплив фактора проток на формування російсько-французького союзу в першій половині 1890-х рр. Можна погодитись із твердженням, що потреба Петербурга у підтримці Франції щодо питання Чорноморських проток була однією із причин його зближення з Парижем. Автор висвітлив діяльність міжнародних союзів щодо Босфору та Дарданелл під час східної кризи 1894–1897 рр. Доведено, що діяльність російсько-французького союзу завадила Великій Британії ввести свої кораблі до Чорноморських проток, щоб змусити султана припинити різанину вірменського населення. Водночас позиція Франції завадила Росії провести захоплення Босфору. О.П. Машевський охарактеризував політику великих держав та міжнародних альянсів стосовно проток протягом російсько-японської війни 1904–1905 рр. Він звернув увагу на те, що однією із причин поразки Росії у війні з Японією було те, що союзниця останньої – Велика Британія – не дозволила росіянам провести через Босфор та Дарданелли чорноморський флот, щоб спрямувати його на Далекий Схід. Розглянуто роль Чорноморських проток у переговорах Росії з Великою Бри-

танією 1906–1907 рр. при укладанні російсько-британської угоди 1907 р. Автор зробив обґрунтований висновок, що Лондон, обіцяючи Петербургу підтримку щодо перегляду режиму проток на користь Росії, спонукав царську дипломатію до значних поступок стосовно Ірану, Афганістану та Тибету.

У третьому розділі проаналізовано причини та наслідки загострення суперечностей навколо проток напередодні та під час Боснійської кризи 1908–1909 рр. Виявлено, що обіцянки Росії Австро-Угорщині погодитись на анексію Габсбурзькою монархією Боснії та Герцеговини в обмін на підтримку у відкритті Босфору та Дарданелл для російського флоту спонукали Відень до таких дій.

У четвертому розділі осмислено вплив італійсько-турецької війни 1911–1912 рр. на політику міжнародних союзів стосовно Проток. Доведено, що спроби Росії змусити Османську імперію надати їй виняткове право проводити свої військові кораблі протоками стимулювали її до зближення з Німеччиною, щоб протидіяти цій загрозі. Союзники Росії по Антанті Франція та Велика Британія не підтримали такі дії царського уряду, оскільки це суперечило інтересам Лондона та Парижа у Східному Середземномор'ї. Суперечності щодо проток були одним із чинників, які заважали консолідації Антанти напередодні Першої світової війни.

У п'ятому розділі оцінено значення дипломатичної боротьби великих держав навколо Чорноморських проток під час балканських війн 1912–1913 рр. для діяльності Антанти та Троїстого союзу. Акцентовано увагу на тому, що Берлін і Відень скористалися невдоволенням Османської імперії та Болгарії російським тиском у питанні проток, щоб зорієнтувати їх на поглиблення співпраці з центральноєвропейськими державами.

У шостому розділі показано, як впливало посилення контролю Німеччини над протоками (місія Лімана фон Сандерса, кін. 1913 р. – поч. 1914 р.) на діяльність європейських союзів напередодні Першої світової війни. З'ясовано, що загострення суперечностей Росії з Німеччиною щодо Босфору та Дарданелл було однією із причин Першої світової війни.

У сьомому розділі виявлено місце та роль чинника Чорноморських проток у визначенні союзницьких пріоритетів Османської імперії на початку Першої світової війни. Прорив німецьких крейсерів "Гебена" та "Бреслау" зі Східного Середземномор'я до Дарданелл та їхній напад разом з османським флотом на російське Чорноморське узбережжя у жовтні 1914 р. зумовили вступ Порти у війну на боці центральноєвропейських держав. Автор у цьому розділі докладно проаналізував суперечності між країнами Антанти щодо проток і їхні наслідки для військової та дипломатичної боротьби між Антантою й державами Четверного союзу в період Першої світової війни 1914–1918 рр. Доведено, що внаслідок повного закриття Босфору та Дарданелл західні союзники не змогли постачати Росії достатню кількість вкрай потрібної зброї та військового спорядження й підтримувати з нею торговельні відносини. Це зумовило згодом катастрофічні поразки царської армії. Усе ж, незважаючи на такі загрози, Росія поставилась украй негативно до спроб британсько-французького флоту оволодіти протоками під час Дарданелльської операції (лютий-березень 1915 р.). Крім того, Петербург, шантажуючи своїх союзників можливістю виходу Росії з війни, домігся у березні-квітні 1915 р. згоди Лондона та Парижа на приєднання Константинополя та проток до Росії після перемоги над Німеччиною. Показано, що внаслідок виходу Росії з війни та стратегічної важливості Босфору та Дарданелл жодна з держав-переможниць не змогла їх підпорядкувати під час повоєнного врегулювання і, зрештою, вони були передані під міжнародний контроль.

Незважаючи на складність, багатогранність теми, яка розглядається О.П. Машевським, його монографія буде корисною та цікавою не лише науковцям і викладачам вищих навчальних закладів, а й студентам, а також всім тим, хто цікавиться всесвітньою історією. Адже автор, окрім ґрунтовного, всебічного вивчення проблеми проток, ще й вдало окреслив загальний історичний фон, без хибних стереотипів та ідеологічних нашарувань змалював найважливіші процеси та тенденції у міжнародних відносинах упродовж більш ніж півстоліття.

І.В. Отрощенко

SUMMARIES

O. Vasylyuk

VOLODYMYR PERETS LETTERS TO AGATHANGEL KRYMSKY IN FUNDS OF INSTITUTE OF MANUSCRIPT OF THE VNLU

The arcticle analyses the letters, written by Volodymyr Perets, the scholar, linguist and historian of literature to Agathangel Krymsky during the period from 1921 to 1929. The letters are kept in the Institute of Manuscript of the Vernadsky National Library of Ukraine. The letters give evidence, that Volodymyr Perets was not only a Ukrainian Academician who lived outside Ukraine, but the Ukrainian Academician who fruitfully worked for the Ukrainian science. These letters preserve warmth of relationship between two outstanding persons and provide ample information about them.

О.Д. Василюк

ЛИСТИ ВОЛОДИМИРА ПЕРЕТЦА ДО АГАТАНГЕЛА КРИМСЬКОГО У ФОНДАХ ІНСТИТУТУ РУКОПИСУ НБУВ

У статті аналізуються листи, які протягом 1921–1929 рр. вчений-мовознавець, історик літератури Володимир Перетц писав із Петрограда/Ленінграда до Агатангела Кримського. Листи зберігаються у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. З листів дізнаємося, що Володимир Миколайович був не просто українським академіком, що жив за межами України, а українським академіком, який активно працював на вітчизняну науку, не полишаючи українознавчої діяльності. Ці листи зберігають тепло приязні двох поважних діячів української науки і дають нам невичерпну інформацію про них.

О.Д. Василюк

ПИСЬМА ВЛАДИМИРА ПЕРЕТЦА К АГАТАНГЕЛУ КРЫМСКОМУ В ФОНДАХ ИНСТИТУТА РУКОПИСИ НБУВ

В статье анализируются письма, которые на протяжении 1921–1929 гг. ученый-языковед, историк литературы Владимир Перетц писал из Петрограда/Ленинграда Агатангелу Крымскому. Письма хранятся в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. Из писем видно, что Владимир Николаевич был не просто украинским академиком, жившим за пределами Украины, а украинским академиком, который плодотворно работал на отечественную науку, не оставляя украиноведения. Эти письма сохранят тепло дружбы двух уважаемых деятелей украинской науки и дают нам неисчерпаемый материал о них.

Yu. Kochubey

THE ORIENTAL STUDIES BY PROF. S. NARIZHNY

The An Oriental Stagy by Prof. S. Narizhny author presents a little known book by Prof. S. Narizhny (1898–1983) "The World of Islam" (Prague, 1931, mimeograph) as an manual of Medieval History for the students of the Ukrainian Free University (Prague). Prof. S. Narizhny gives an outline of the history of Ancient Arabia, Damascus and Baghdad Khalifates as well as of Moslem State on the Pyrinean peninsula. It's veri useful historiographic review and the chapter on Arabic Culture.

Ю.М. Кочубей

СХОДОЗНАВЧА ПРАЦЯ ПРОФЕСОРА С. НАРІЖНОГО

У статті висвітлено маловідомий епізод в історії українського сходознавства – вихід у 1931 р. в Празі книги історика з Українського Вільного Університету С. Наріжного (1898-1993) «Мусульманське Середньовіччє», яка є систематичним викладом історії середньовічної арабської держави – халіфату. Книга має дидактичну мету, подає не тільки політичну історію, а й висвітлює еволюцію культурного розвитку регіону, де панівною релігією став іслам. Автор статті наголошує на глибокій методичній розробці кожного розділу книги, що може слугувати взірцем для відповідних посібників.

Ю.Н. Кочубей

ВОСТОКОВЕДНАЯ РАБОТА ПРОФЕССОРА С. НАРИЖНОГО

Статья освещает малоизвестный эпизод в истории украинского востоковедения – выход в Праге в 1931 г. книги украинского историка, профессора Украинского Свободного Университета С. Нарижного (1898-1993) «Мусульманське Середньовіччє», которая представляет собой систематическое изложение истории средневекового арабского государства – халифата. Книга имеет дидактическую цель, излагает не только политическую историю, но также показывает эволюцию культурного развития региона, где господствующей религией стал ислам. Автор статьи подчеркивает глубокую методическую разработку каждой главы книги, которая может служить образцом для соответствующих пособий.

O. Kononchuk

MINIATURE "MUHAMMAD'S ASCENSION TO THE HEAVEN" FROM THE KYIV BOHDAN AND VARVARA FINE ARTS MUSEUM IN THE CONTEXT OF THE IRANIAN MINIATURES SCHOOL OF THE 16 c.

The article deals with one of the Iranian miniatures of the presumably 16th century which has been exposed in the Muslim Art Room of the Kyiv Bohdan and Varvara Fine Arts Museum Eastern Collection. The miniature depicts prophet Muhammad's ascension to the heaven and probably had been one of the first pages of the unknown medieval Iranian manuscript. The matter with the miniature is that different points of view has been proposed concerning its artistic school but still no one of them has been accepted as the final one.

О.М. Конончук

МІНІАТЮРА «МІРАДЖ МУХАММАДА» З МУЗЕЮ МИСТЕЦТВ ІМЕНІ БОГДАНА ТА ВАРВАРИ ХАНЕНКІВ У КОНТЕКСТІ ШКІЛ ІРАНСЬКОЇ МІНІАТЮРИ XVI ст.

У статті йдеться про іранську мініатюру орієнтовно XVI ст., що експонується в залі мусульманського мистецтва Східної колекції київського Музею мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків. На мініатюрі зображено Вознесіння пророка Мухаммада на небеса, і, очевидно, нею розпочинався невідомий наразі середньовічний іранський рукопис. Висувалися різні точки зору щодо школи написання мініатюри, але жодна з них іще не була прийнята за остаточну.

О.М. Конончук

МИНИАТЮРА «МИРАДЖ МУХАММАДА» ИЗ МУЗЕЯ ИСКУССТВ ИМЕНИ БОГДАНА И ВАРВАРЫ ХАНЕНКО В КОНТЕКСТЕ ШКОЛ ИРАНСКОЙ МИНИАТЮРЫ XVI в.

В статье речь идёт об иранской миниатюре ориентировочно XVI века, экспонирующейся в зале мусульманского искусства Восточной коллекции киевского Музея искусств имени Богдана и Варвары Ханенко. На миниатюре изображено Вознесение пророка Мухаммада на небеса, и, очевидно, ею начиналась неизвестная ныне средневековая иранская рукопись. Выдвигались разные точки зрения относительно школы написания миниатюры, но никакая из них ещё не была признана окончательной.

O. Romanova

UNPUBLISHED MONUMENTS FROM ODESSA MUSEUM OF ARCHEOLOGY OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE

The article presents the first publication of the newly discovered monuments from the deposits of the Egyptian collection of Odessa Museum of Archeology, namely two stelae OAM inventory № 52659, OAM inventory № 52660, and two new blocks of tomb decoration OAM inventory № 52661, (inv. № 52661/1 and inv. № 52661/2).

О.О. Романова

НЕОПУБЛІКОВАНІ ПАМ'ЯТНИКИ З ФОНДІВ ОДЕСЬКОГО АРХЕОЛОГІЧНОГО МУЗЕЮ НАНУ

У статті вперше опубліковано раніше невідомі пам'ятники єгипетської збірки Одеського археологічного музею НАНУ: стели ОАМ інв. № 52659 та ОАМ інв. № 52660, та два додаткові блоки фрагменту стінного рельєфу ОАМ інв. № 52661, а саме інв. № 52661/1 та інв. № 52661/2.

Е.А. Романова

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ ПАМЯТНИКИ ИЗ ФОНДОВ ОДЕССКОГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО МУЗЕЯ НАНУ

В статье впервые изданы неизвестные ранее памятники египетского собрания Одесского археологического музея НАНУ: стелы ОАМ инв. № 52659 и ОАМ инв. № 52660, а также два дополнительных блока фрагмента стенного рельефа ОАМ инв. № 52661, а именно инв. № 52661/1 и инв. № 52661/2.

N. Rudenko

ORIENTAL HERITAGE OF CHERNIGIVSCHYNA

The article opens Chernigiv Oriental heritage through a comprehensive review of archival and museum materials stored mainly in Chernigiv. This approach allows you to capture unique attractions, establish guidelines for their further study and an opportunity to find a novel.

Н.М. Руденко

СХОДОЗНАВЧА СПАДЩИНА ЧЕРНІГІВЩИНИ

Стаття розкриває сходознавчу спадщину Чернігівщини через комплексний огляд архівних та музейних матеріалів, що зберігаються головним чином у Чернігові. Такий підхід дає змогу зафіксувати унікальні пам'ятки, створити орієнтири для їхнього подальшого вивчення та відкриває можливість пошуку ще незвіданого.

Н.Н. Руденко

ВОСТОКОВЕДЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЧЕРНИГОВЩИНЫ

Статья раскрывает востоковедческое наследие Черниговщины через комплексный обзор архивных и музейных материалов, которые сохраняются главным образом в Чернигове. Такой подход позволяет зафиксировать уникальные памятки, создать ориентиры для их дальнейшего изучения и открывает возможность поиска еще неизведанного.

T. Shcherban

BYZANTIUM DEPARTMENT OF THE HISTORICAL-PHILOLOGICAL ASSOCIATION OF THE EMPEROR NOVOROSIYSK UNIVERSITY: HISTORY OF THE FOUNDATION AND ACTIVITY

Prof. V. Grygorovych who appreciated Byzantium primary sources significance for the Slavic studies and was first in Ukraine who suggested foundation in Odessa of the Byzantium-Slavic educational-scientific establishment is mentioned in the article. Prof. F. Uspensky services as the initiator of the Historical-Philological association of the Emperor Novorosiysk University foundation in 1888 and opening there 1891 Byzantium department in 1891 are defined. The association target, its structure, admittance rules, members rights and duties, work forms, financial sources are given as well as the Byzantium department leaders and the most active members. Reasons of its reorganization into Byzantium-Slavic department in 1898, its activity, periods of its rapid development as well as years of stagnation are enlightened. Conclusions about the contribution of the Byzantium, later Byzantium-Slavic department of the Historical-Philological association of the Emperor Novorosiysk University to the Ukrainian Byzantium studies development are grounded.

Т.О. Щербань

ВІЗАНТІЙСЬКИЙ ВІДДІЛ ІСТОРИКО-ФІЛОЛОГІЧНОГО ТОВАРИСТВА ПРИ ІМПЕРАТОРСЬКОМУ НОВОРОСІЙСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ: ІСТОРІЯ ЗАСНУВАННЯ І ДІЯЛЬНІСТЬ

У статті згадано професора В.І. Григоровича, який високо оцінив значення візантійських першоджерел для досліджень у царині слов'янознавства і першим в Україні запропонував створити в Одесі візантійсько-слов'янський навчально-науковий заклад. Визначено заслуги професора Ф.І. Успенського як ініціатора заснування 21-го грудня 1888 р. Історико-філологічного товариства при Імператорському Новоросійському університеті і відкриття у ньому 1891 року Візантійського відділу. Наведено мету товариства, його організаційну структуру, правила прийому до товариства, права та обов'язки членів, форми роботи, джерела фінансування тощо.

Названо імена керівників та найактивніших членів Візантійського відділу, розкрито причини його реорганізації в 1898 році у Візантійсько-слов'янський. Висвітлено діяльність Візантійсько-слов'янського відділу, об'єктивно відтворено як періоди його бурхливого розвитку, так і роки стагнації. Розглянуто наукові праці членів Візантійсько-слов'янського відділу. Обґрунтовано висновки щодо внеску Візантійського, пізніше Візантійсько-слов'янського відділу Історико-філологічного товариства при Імператорському Новоросійському університеті у становлення в Україні візантинознавства та славістики.

Т.А. Щербань

ВИЗАНТИЙСКИЙ ОТДЕЛ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА ПРИ ИМПЕРАТОРСКОМ НОВОРОССИЙСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ: ИСТОРИЯ ОСНОВАНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В статье упоминается профессор В.И. Григорович, который высоко оценил значение византийских первоисточников для исследований в области византиноведения и первым в Украине предложил создать в Одессе византийско-славянское учебно-научное заведение. Определены заслуги профессора Ф.И. Успенского как инициатора основания 21-го декабря 1888 г. Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете и открытия в нем в 1891 году Византийского отдела. Приведены цель общества, его организационная структура, правила приема в общество, права и обязанности членов, формы работы, источники финансирования и т. д.

Названы имена руководителей и самых активных членов Византийского отдела, раскрыты причины его реорганизации в 1898 году в Византийско-славянский. Освещена деятельность Византийско-славянского отдела, объективно воспроизведены как периоды его интенсивного развития, так и годы стагнации. Рассмотрены научные труды членов Византийско-славянского отдела. Обоснованы выводы в отношении вклада Византийского, позже Византийско-славянского отдела Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете в становление в Украине византиноведения и славистики.

O.B. Bubenok, D.A. Radivilov

EARLY KHAZARS IN THE SOUTH OF EASTERN EUROPE

Al-Istahri – a Muslim geographer of the X century – asserts that the Khazars were divided into two groups – ***qara-khazar*** (Black Khazars) and 'White' Khazars. The investigation leads us to the conclusion that both names appeared irrespectively of each other. These theses can be proved by information from Priscus and Iordannis about the Acatziri which populated Eastern European steppes in the middle of V – middle of VI century A.D. Some scholars are inclined to see in the name of the Acatziri Turkish ethnonym *Aq Qazar* – 'White Khazar'. There are evidences of some Armenian historians and those Muslim authors (such as al-Tabari, al-Mas'udi and others) who made use of translations of the Sasanian chronicle "Khatay namaq" that the Khazars appeared near the Caucasus in the first part of VI century. If so, the 'White' Khazars might originate from the Acatziri descendants, while the ***qara-khazar*** might be regarded the Turkut elite of the Khazarian society (if there is an assumption that the term *Qara* has been used in the meaning of 'the major').

О.Б. Бубенок, Д.А. Радівілов

РАННІ ХОЗАРИ НА ПІВДНІ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

У мусульманського географа X ст. ал-Істахрі міститься інформація про розподіл хозар на дві групи – ***кара-хазар*** (чорні хозари) і "білі" хозари. У результаті проведених спостережень удалося прийти до висновку, що ці назви виникли незалежно одна від одної. Підтвердженням цього є інформація Пріска та Йордана про акацирів, що мешкали із середини V до середини VI ст. у степах Східної Європи, у назві яких деякі дослідники схильні вбачати тюркський етнонім *Aq Qazar* – "білий хозар". Про появу хозар поблизу Кавказу в першій половині VI ст. свідчать деякі вірменські історики і ті мусульманські автори (напр., ат-Табарі, ал-Мас'уді та ін.), які користувалися перекладами сасанідської хроніки "Хатай намак". Отже, "білі" хозари могли являти собою нащадків акацирів, а ***кара-хазар*** – тюркютську верхівку хозарського суспільства (якщо виходити з того, що термін *Qara* використовувався у значенні "головні").

О.Б. Бубенок, Д.А. Радивилов

РАННИЕ ХАЗАРЫ НА ЮГЕ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

У мусульманского географа X в. ал-Истахри содержится информация о делении хазар на две группы – ***кара-хазар*** (черные хазары) и "белые" хазары. В результате проведенных наблюдений удалось прийти к выводу, что эти названия возникли независимо друг от друга. Подтверждением этого являются сведения Приска и Иордана о живших с середины V до середины VI в. в степях Восточной Европы акацирах, в названии которых некоторые исследователи склонны видеть тюркский этноним *Aq Qazar* – "белый хазар". О появлении хазар вблизи Кавказа в первой половине VI в. свидетельствуют некоторые армянские историки и те мусульманские авторы (напр., ат-Табари, ал-Мас'уди и др.), которые пользовались переводами сасанидской хроники "Хатай намак". Следовательно, "белые" хазары могли представлять собой потомков акациров, а ***кара-хазар*** – тюркютскую верхушку хазарского общества (если исходить из того, что термин *Qara* использовался в значении "главные").

H. Vertiyenko

THE SCYTHIAN MYTHOLOGEM ON THE SACHNOVKA PLATE

The reconstruction of the Scythian thanatological mythologem on the basis of the analysis of semantics of the Sachnovka plate compositions is offered in the article. Taking into account the ritual detour of the sacral centre from left to right in the Indo-Iranian tradition, the plate plots show a consecutive visual statement of the episodes of the myth of Kolaksais destiny. The culmination scene of the plate includes three figures. The half-turned and full-face iconography of the goddess shows her belonging to two scenes, on its both sides: to a meeting of the bearded Scythian king on the right and a scene with a young Scythian at the left (an image of the young, «regenerated» king / Kolaksais). Only the last figure has a wrap of a caftan of «alive» (from right to left) that confirms his special status. Accordingly, scenes show the important episodes of the Scythian eschatological representations connected with posthumous fate, basis for the ideology of funerary rites.

Г.В. Вертієнко

ЗОБРАЖЕННЯ СКІФСЬКОЇ МІФОЛОГЕМИ НА САХНІВСЬКІЙ ПЛАСТИНІ

У статті запропоновано реконструкцію скіфської танатологічної міфологеми на базі аналізу семантики композицій «сахнівської пластини». Сюжети пластини, якщо розглядати їх з урахуванням ритуального обходу сакрального центру зліва направо в індоіранській традиції, демонструють послідовне візуальне викладення сюжетів міфу про долю Колаксая. Кульмінаційна сцена пластини включає три фігури. Іконографія богині півоберта й обличчям анфас демонструє її приналежність до двох сцен, по обидві її сторони: зустріч бородатого скіфа-царя праворуч і сцена з молодим скіфом ліворуч (образ юного, «переродженого» царя / Колаксая). Тільки останній персонаж має захід каптана «живої людини» (справа наліво), що підтверджує його особливий статус. Відповідно, сцени демонструють важливі епізоди есхатологічних уявлень скіфів про посмертну долю, базових для ідеології погребально-поминальної обрядовості.

А.В. Вертиенко

ИЗОБРАЖЕНИЕ СКИФСКОЙ МИФОЛОГЕМЫ НА САХНОВСКОЙ ПЛАСТИНЕ

В статье предложена реконструкция скифской танатологической мифологемы на основе анализа семантики композиций «сахновской пластины». Сюжеты пластины, если рассматривать их с учетом ритуального обхода сакрального центра слева направо в индоиранской традиции, демонстрируют последовательное визуальное изложение сюжетов мифа о судьбе Колаксая. Кульминационная сцена пластины включает три фигуры. Иконография богини вполоборота и лицом анфас демонстрирует ее принадлежность к двум сценам, по обе ее стороны: встрече бородатого скифа-царя справа и сцене с молодым скифом слева (образ юного, «переродившегося» царя / Колаксая). Только последний персонаж имеет запáх кафтана «живого» (справа налево), что подтверждает его особый статус. Соответственно, сцены демонстрируют важные эпизоды эсхатологических представлений скифов о посмертной участи, базовых для идеологии погребально-поминальной обрядности.

I. Sadig

"OGHUZ KHAGAN" – ANCIENT HISTORY OF TURKIC PEOPLE

According to Abdülgazy Bahadur khan Oghuz Khagan lived in the IV millennium BC. Connecting Oghuz Khagan's geneology with Noah, naming of Salurh Khazan's father Enkish, giving of information about Thunderstorm to Nouh by Enki and etc. also approve it.

Comparative analysis of epos "Oghuz Khagan" with Sumerian sources gives opportunity to connect Oghuz Khagan's geneology directly with Enki, Sumer's god of wisdom.

І. Садиг

«ОГУЗ КАГАН» – СТАРОДАВНЯ ІСТОРІЯ ТЮРКСЬКИХ НАРОДІВ

За Абдулгазі Бахадур-ханом, герой однойменного тюркського епосу Огуз Каган жив у 4-му тисячолітті до н.е. Як ми знаємо, родовід Огуз Кагана пов'язується з Ноєм, ім'я батька Салур Газана, одного з героїв «Кітабі-Деде Горгуд», є Енкіш, Ною повідомив про потоп бог мудрості шумерів Енкі, та всі ці факти є підтвердженням вищенаведеного про Огуз Кагана.

Вивчення тюркського епосу «Огуз Каган» в порівнянні із шумерськими джерелами дає можливість пов'язати родовід Огуз Кагана безпосередньо з богом мудрості шумерського пантеону Енкі.

И. Садыг

„ОГУЗ КАГАН" – ДРЕВНЯЯ ИСТОРИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

По Абдулгази Бахадур-хану, герой одноименного тюркского эпоса Огуз Каган жил в 4-м тысячелетии до н.э. Как мы знаем, родословная Огуз Кагана связывается с Ноем, имя отца Салур Газана, одного из героев «Китаби-Деде Горгуд», – Энкиш. Осведомлял Ноя о потопе бог мудрости шумеров Энки, и все эти факты потверждают вышесказанное об Огуз Кагане.

Изучение тюркского эпоса «Огуз Каган» в сопоставлении с шумерскими источниками дает возможность связать родословную Огуз Кагана непосредственно с богом мудрости шумерского пантеона Энки.

I. Otroshchenko

„HE LIVES THIS IDEA": CHOIBALSAN'S PAN-MONGOL VECTOR

In the article the pan-Mongol policy of MPR prime minister in 1940th years is analyzed. Choybalsan believed that the prospect of reunion of the Inner Mongolia with MPR – is inevitable. He considered, that there will pass 3–4 years, the separate areas with the Mongolian tribes, gradually will receive autonomy as a China part. As a result of growth of authority of Ulan Bator among foreign Mongols these areas will gradually reunite with MPR. So, the Federal Mongolian National Republic is formed. According to the author, the display pan-Mongol belief of Choibalsan has coincided with arrogant plans of the Soviet leaders in the Inner Mongolia. Similar, that Choibalsan has ventured demonstration of the belief, having seen encouragement of the Soviet politicians. It is interesting, that Stalin supported Choibalsan even after 1949, despite pan-Mongol belief of the prime minister. Thus Pan-Mongolism was condemned by the Soviet party for twenty years before the described events.

І.В. Отрощенко

„...ВІН ЖИВЕ ЦІЄЮ ІДЕЄЮ": ПАНМОНГОЛЬСЬКИЙ ВЕКТОР Х. ЧОЙБАЛСАНА

У статті аналізується панмонгольська політика прем'єра МНР Х. Чойбалсана у 1940-ві роки. Чойбалсан плекав ідею про неминучу і, на його думку, не таку віддалену перспективу об'єднання Внутрішньої Монголії з МНР. Він уважав, що мине 3–4 роки, окремі області, населені монгольськими племенами, з часом отримають автономію у складі Китаю. Унаслідок зростання авторитету Улан-Батора серед зарубіжних монголів ці області поступово возз'єднуватимуться з МНР. Так, врешті-решт, утвориться Федеративна Монгольська Народна Республіка. Авторка припускає, що вияв панмонгольських настроїв Чойбалсана співпав із амбітними планами радянського керівництва щодо Внутрішньої Монголії. Здається, що Чойбалсан наважився на демонстрацію своїх переконань, побачивши заохочення з боку радянської сторони. Цікаво, що Сталін підтримував Чойбалсана і після 1949 року, незважаючи на панмонгольські переконання прем'єра. При цьому панмонголізм (під яким малися на увазі не лише політичні, але й культурні акції) засуджувався радянською стороною ще за двадцять років до описаних подій.

И.В. Отрощенко

„...ОН ЖИВЕТ ЭТОЙ ИДЕЕЙ": ПАНМОНГОЛЬСКИЙ ВЕКТОР Х. ЧОЙБАЛСАНА

В статье анализируется панмонгольская политика премьера МНР Х. Чойбалсана в 1940-е годы. Чойбалсан лелеял идею о неминуемой и, по его мнению, не такой отдаленной перспективе объединения Внутренней Монголии с МНР. Он считал, что пройдет 3–4 года, отдельные области, населенные монгольскими племенами, постепенно получат автономию в составе Китая. В результате роста авторитета Улан-Батора среди зарубежных монголов эти области постепенно воссоединятся с МНР. Так, в конце-концов, образуется Федеративная Монгольская Народная Республика. Автор допускает, что проявление панмонгольских настроений Чойбалсана совпало с амбициозными планами советского руководства относительно Внутренней Монголии. Похоже, что Чойбалсан отважился на демонстрацию своих убеждений, увидев поощрение советской стороны. Интересно, что Сталин поддерживал Чойбалсана и после 1949 года, несмотря на панмонгольские настроения премьера. При этом панмонголизм (под которым подразумевались не только политические, но и культурные акции) осуждался советской стороной еще за двадцать лет до описанных событий.

Y. Pylypchuk

FOREIGN POLICY OF EASTERN QIPCHAQS

This study is dedicated to description of foreign policy of Eastern Dasht-i Qipchaq. Author made theanalysis of sources and revised established looks about this problem. Relations of confederation of Yemeks headed by the tatar clan Ilbari with Khwarazmshahs were especially tight. Qipchaqs supported naymans and merquits during recent war with Mongols. During pre-mongolian era Qipchaqs had conflicts with Volgo-Bulgaria and Saqsin and were allies of Vladimir-Suzdal Principality. Qangli of Eastern Turkistan were homagers of Qarakhanids and Qaraqitays (Xi Liao). Qangli of Sub-Aral area were strongly integrated in Choresmian society and were opponents of Ilbari in struggle for power in Choresmian sultanate. Hungarians of Ungaria Maior were not bashkirs, but were distinct nation, that inhabited in middle Volga region.

Я.В. Пилипчук

ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНІ ЗВ'ЯЗКИ СХІДНИХ КИПЧАКІВ

Студія присвячена опису зовнішньополітичних зв`язків східних кипчаків. Автор проаналізував джерела і переглянув усталені погляди на цю проблему. Особливо тісними були зв'язки конфедерації йємеків, очоленої татарським кланом ільбарі, з Хорезмшахами. Кипчаки підтримували найманів і меркотів під час війни останніх проти монголів. У домонгольську добу кипчаки активно конфліктували з Волзькою Булгарією та Саксіном і були союзниками Володимиро-Суздальського князівства. Кангли Східного Туркестану були підданими Караханідів та Каракитаїв (Сі Ляо), а Кангли Приаралля – інтегровані в хорезмійське суспільство і складали конкуренцію ільбарі в боротьбі за домінування у Хорезмійському султанаті. Угорці Ungaria Maior не тотожні башкирам, а окремий народ, який мешкав на Середній Волзі.

Я.В. Пилипчук

ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ ВОСТОЧНЫХ КИПЧАКОВ

Это исследование посвящено описанию внешнеполитических связей восточных кипчаков. Автор проанализировал источники и пересмотрел традиционные взгляды на эту проблему. Особенно тесными были связи с Хорезмшахами у конфедерации йемеков, которая возглавлялась татарским кланом ильбари. Кипчаки поддерживали найманов и меркитов во время войны последних с монголами. В домонгольскую эпоху кипчаки активно враждовали с Волжской Булгарией и Саксином и были союзниками Владимиро-Суздальского Княжества. Канглы Восточного Туркестана были подданными Караханидов и Каракитаев (Си Ляо), а канглы Приаралья – интегрированы в хорезмийское общество и составляли конкуренцию ильбари в борьбе за власть в Хорезмийском Султанате. Венгры Ungaria Maior не тождественны башкирам, а отдельный народ, проживавший на Средней Волге.

D. Prokhorov

THE LEGAL ASPECTS OF THE EXISTANCE OF THE KARAITE COMMUNITIES IN THE CRIMEA IN THE 15–18 c.

The proposed article is aimed at the comprehensive analysis of the legal status of the Crimean Karaite communities within the Crimean Khanate. The object of the study is the history of the Crimean Karaites from the fifteenth to eighteenth century under the circumstances of polyethnic region, the Crimean Peninsula. The Khans' policy imprinted on the legal status of Karaites within the Crimean Khanate. Karaite communities' members enjoyed a set of privileges and took high positions at the court of the Crimean Khans. Under revolts, rebellions or conduct of military operations on the territory of the peninsula, however, Karaites were exposed to oppressions and persecutions. When the Russian expansion of Russia in this region started and Shaghin Girey II came to power, representatives of Judaic communities in the peninsula had hard times.

Д.А. Прохоров

ПРАВОВІ АСПЕКТИ ІСНУВАННЯ КАРАЇМСЬКИХ ГРОМАД НА КРИМСЬКОМУ ПІВОСТРОВІ В XV–XVIII ст.

У статті було проаналізовано історію караїмських громад у період існування Кримського ханства, і, зокрема, досліджено правове становище караїмів. З'ясовано, що правовий статус караїмського населення Криму в XV–XVIII ст. носив на собі відбиток політики кримських ханів – у періоди відносного миру караїми могли користуватися низкою привілеїв, яких було позбавлено решту «райї»; окремі представники караїмських громад обіймали при дворах кримських ханів досить високі посади. Проте під час повстань, бунтів або ведення військових дій на території півострова караїми піддавалися гнобленню і жорстоким гонінням. З початком експансії Росії в цьому регіоні і здобуттям влади ханом Шагін-Гіреєм II стан іудейських громад півострова значно погіршився.

Ключові слова: Караїми, Кримський ханат, правове становище.

Д.А. Прохоров

ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ КАРАИМСКИХ ОБЩИН КРЫМСКОГО ПОЛУОСТРОВА В XV–XVIII вв.

В статье анализируется история караимских общин в период существования Крымского ханства, и, в частности, исследуется правовое положение караимов. Выяснено, что правовой статус караимского населения Крыма в XV–XVIII вв. носил на себе отпечаток политики самих ханов – в периоды относительного мира караимы могли пользоваться рядом привилегий, которых были лишены остальные «райи»; отдельные представители караимских общин занимали при дворах крымских ханов высокие должности. Однако во время восстаний, бунтов или в период ведения военных действий на территории полуострова караимы подвергались притеснениям и жестоким гонениям. С началом экспансии России в этом регионе и приходом к власти хана Шагин-Гирея II положение иудейских общин полуострова серьезно ухудшилось.

Ключевые слова: Караимы, Крымское ханство, правовое положение.

V. Rubel

THE PARTY CONSTRUCTION IN THF SOUTH-KOREAN STATE DAEHAN MINGUK OF THE PERIOD OF THE FIRST REPUBLICS (1948–1961)

The intensive party construction in the South-Korean state *Daehan Minguk* (大韓民國) in days of the «First» and «Second» republics became an indissoluble component of political maturing of the Korean society in unusual for it republican conditions. At the first stage limited on 1948–1954, processes of party construction caused occurrence of the big number of different parties on the political guidelines that formally captured all spectrum of South-Korean electorate. However, the authority of parties among the society remained not greater, that confirmed results of election campaigns. In the first two structures of South-Korean parliament elites made stable minority of party structures deputies therefore it could not influence a state policy essentially so that voters understood it and voted in appropriate way. So, only «The Democratic Party of the Korean State» (韓國民主黨), which received 12.7 % of voices in parliament, could lead the pronoted workers to the first structure of National Assembly (1948–1950). In 1950 there were already deputies from three parties in the parliament («The Democratic National Party» (民主國民黨), «The *Daehan* National Party» (大韓國民黨) and «Socialist Party» (社會黨)), but all together they made only 24.1% of members of the parliament that kept party influence on the state life not essential.

The second stage of party history *Daehan Minguk* is necessary time of the first republics on 1954–1960, when political parties of South Korea have occupied a leading position in parliament (65.1% of the deputy case). However from three parties («The Party of Freedom» (自由黨), «The Democratic National Party» and «The *Daehan* National Party»), which were leading on the elections of the deputies to parliament in 1954, the pro-presidential «Party of Freedom» grasped the leading position (56,2% of deputies) that left the basic levers of management of the country in hands of a presidential imperious vertical followed by the preservation of political unoriginality of the parliament and the parties presented in it.

The third stage of party construction in South Korea dates from years of «The Second Republic» in 1960-1961. When «The April Revolution» in 1960 leaded to the destruction of the dictatorial regime of President Syngman Rhee (Ri Seungman), *Daehan Minguk* was reorganized into a parliamentary republic. Since then the dominating parties over parliament determined the State policy that caused so rough quantitative spectral growth of political parties, so that this period of South-Korean history became «The Golden Age of Party Democracy». Then electoral priorities of the majority of South-Korean parties were finally structured with the absolute interdiction being kept only concerning the Left-wing radical organizations of pro-Communist orientation. Other voters were covered by the right-wing «Party of Freedom», right-centrist by «The New People Party» (新民黨), centrist «The Democratic Party» (民主黨), national patriotic «The Party of Independence of the Korean State» (韓國獨立黨), left-centrist «The Party of Unity» (統一黨), and also a number of focused on the «deft-wing» electorate right-wing socialistic parties («The Party of Democratic Updating» (民主改新黨), «The Workers'-and-Peasants' Party» (勞農黨), «Socialist Party of the Korean State» (韓國社會黨), «The Socialist People Party» (社會人民黨), «The Socialist Mass Party» (社會大衆黨) and «The Socialist Party of Association» (社會統一黨)). But the epoch of the «pure party democracy» caused the amplification of the political instability that essentially complicated social and economic situation in the country. The sociopolitical anarchy of «The Second Republic» led to the May military coup in 1961 after which all the political parties in South Korea were temporarily dismissed. Permanent social, economic, ideological and political crisis, which was led by governing *Daehan Minguk* republican politicians of the «first wave», caused mass disappointment of the nation in values of the «pure democracy». The South-Korean party leaders of those times are mainly to blame for it. That is why imposed by «military revolutionaries» restrictions on political and party activities got an approving reaction in the society.

В.А. Рубель

ПАРТІЙНЕ БУДІВНИЦТВО У ПІВДЕННОКОРЕЙСЬКІЙ ДЕРЖАВІ *ТЕХАН МІНҐУК* ДОБИ ПЕРШИХ РЕСПУБЛІК (1948–1961 рр.)

Інтенсивне партійне будівництво у південнокорейській державі *Техан мінґук* (大韓民國) у часи «Першої» та «Другої» республік стало неодмінною складовою політичного визрівання корейського суспільства у незвичних для нього республіканських умовах. На першому етапі, який обмежується 1948–1954 роками, процеси активного партійного будівництва спричинили появу великої кількості різних за політичними орієнтирами партій, які формально охопили майже весь спектр південнокорейського електорату. Проте авторитет партій у суспільстві був невеликим, що засвідчували результати виборчих перегонів. У перших двох складах південнокорейського пар-

ламенту депутати, обрані від партійних структур, становили стабільну меншість, а отже не могли істотно впливати на державну політику. Виборці це розуміли і тому відповідно голосували. Так, до першого складу Національної Асамблеї (1948–1950) змогла провести своїх висуванців лише «Демократична партія Корейської держави» (韓國民主黨), здобувши 12,7% голосів у парламенті. У 1950 р. до парламенту пройшли депутати уже від трьох партій («Демократична національна партія» (民主國民黨), «Теханська національна партія» (大韓國民黨) і «Соціалістична партія» (社會黨)), але усі разом вони складали тільки 24,1% парламентаріїв, що залишало партійний вплив на державне життя не суттєвим.

Другий етап партійної історії *Техан мінгук* доби перших республік припадає на 1954–1960 рр., коли політичні партії Південної Кореї захопили домінуючі позиції у парламенті (65,1% депутатського корпусу). Проте із трьох партій («Партія свободи» (自由黨), «Демократична національна партія» і «Теханська національна партія»), які провели на виборах 1954 р. своїх депутатів до парламенту, домінуючі позиції зайняла пропрезидентська «Партія свободи» (56,2% депутатів), що залишило основні важелі управління країною в руках президентської владної вертикалі при збереженні політичної другорядності парламенту і представлених у ньому партій.

Третій етап партійного будівництва у Південній Кореї припадає на роки «Другої республіки» і датується 1960–1961 рр. В умовах, коли в результаті «Квітневої революції» 1960 р. диктаторський режим президента Лі Синмана був повалений, *Техан мінгук* була реорганізована у парламентську республіку. Відтоді домінуючі в парламенті партії визначали політику держави, що спричинило настільки бурхливе кількісне та політико-спектральне зростання партій, що означений період південнокорейської історії став «золотим віком партійної демократії». Саме тоді остаточно структурувалися електоральні пріоритети більшості південнокорейських партій, в межах яких абсолютна заборона була збережена лише стосовно ліворадикальних організацій прокомуністичної орієнтації. Решту виборців партійно охоплювали права «Партія свободи», правоцентристська «Нова народна партія» (新民黨), центристська «Демократична партія» (民主黨), націонал-патріотична «Партія незалежності Корейської держави» (韓國獨立黨), лівоцентристська «Партія єдності» (統一黨), а також ціла група зорієнтованих на «лівий» електорат правосоціалістичних партій («Партія демократичного оновлення» (民主改新黨), «Робітничо-селянська партія» (勞農黨), «Соціалістична партія Корейської держави» (韓國社會黨), «Соціалістична народна партія» (社會人民黨), «Соціалістична масова партія» (社會大衆黨) та «Партія соціалістичного єднання» (社會統一黨)). Проте епоха «чистої партійної демократії» спричинила посилення політичної нестабільності, що істотно ускладнило соціально-економічну ситуацію в країні. Виходом із соціально-політичної анархії «Другої республіки» став травневий військовий переворот 1961 р., за результатами якого усі політичні партії в Південній Кореї були тимчасово розпущені. Перманентна соціально-економічна, ідеологічна і політична криза, в яку завели *Техан мінгук* республіканські політики «першої хвилі», посіяла в нації масове розчарування у цінностях «чистої демократії», і суттєву частку провини за це несуть саме партійні лідери тогочасної Південної Кореї. Ось чому запроваджене «військовими революціонерами» обмеження на політико-партійну діяльність зустріло схвальну реакцію в суспільстві.

В.А. Рубель

ПАРТИЙНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО В ЮЖНОКОРЕЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕ *ТЭХАН МИНГУК* ПЕРИОДА ПЕРВЫХ РЕСПУБЛИК (1948–1961 гг.)

Интенсивное партийное строительство в южнокорейском государстве *Тэхан мингук* (大韓民國) во времена «Первой» и «Второй» республик стало неразрывной составляющей политического созревания корейского общества в непривычных для него республиканских условиях. На первом этапе, ограниченном 1948–1954 годами, процессы партийного строительства обусловили появление большого числа различных по своим политическим ориентирам партий, которые формально охватили почти весь спектр южнокорейского электората. Однако авторитет партий в обществе оставался небольшим, что подтверждали результаты избирательных кампаний. В первых двух составах южнокорейского парламента избранные от партийных структур депутаты составляли стабильное меньшинство, потому не могли существенно влиять на государственную политику, что избиратели понимали и соответствующим образом голосовали. Так, в первый состав Национальной Ассамблеи (1948–1950) смогла провести своих выдвиженцев только одна «Демократическая партия Корейского государства» (韓國民主黨), которая получила 12,7% голосов в парламенте. В 1950 г. в парламент прошли депутаты уже от трёх партий («Демократическая национальная партия» (民主國民黨), «Тэханскав национальная партия» (大韓國民黨) и «Социалистическая партия» (社會黨)), но все они вместе составили только 24,1% парламентариев, что оставляло партийное влияние на государственную жизнь не существенным.

Второй этап партийной истории *Тэхан мингук* времени первых республик приходится на 1954–1960 гг., когда политические партии Южной Кореи заняли доминирующее положение в парламенте (65,1% депутатского корпуса). Однако из трёх партий («Партия свободы» (自由黨), «Демократическая национальная партия» и «Тэханская национальная партия»), которые провели на выборах 1954 г. Своих депутатов в парламент, доминирующее положение захватила пропрезидентская «Партия свободы» (56,2% депутатов), что оставило основные рычаги управления страной в руках президентской властной вертикали при сохранении политической вторичности парламента и представленных в нём партий.

Третий этап партийного строительства в Южной Корее приходится на годы «Второй республики» и датируется 1960–1961 гг. В условиях, когда в результате «Апрельской революции» 1960 г. был свергнут диктаторский режим президента Ли Сынмана, *Тэхан мингук* была реорганизована в парламентскую республику. С тех пор доминирующие в парламенте партии определяли политику государства, что обусловило настолько бурный количественный и политико-спектральный рост партий, что данный период южнокорейской истории стал «золотым веком партийной демократии». Именно тогда окончательно структурировались электоральные приоритеты большинства южнокорейских партий, в рамках которых абсолютный запрет был сохранен только в отношении леворадикальных организаций прокоммунистической ориентации. Остальных избирателей партийно охватывали правая «Партия свободы», правоцентристская «Новая народная партия» (新民黨), центристская «Демократическая партия» (民主黨), национал-патриотическая «Партия независимости Корейского государства» (韓國獨立黨), левоцентристская «Партия единства» (統一黨), а также ряд ориентированных на «левый» электорат правосоциалистических партий («Партия демократического обновления» (民主改新黨), «Рабоче-крестьянская партия» (勞農黨), «Социалистическая партия Корейского государства» (韓國社會黨), «Социалистическая народная партия» (社會人民黨), «Социалистическая массовая партия» (社會大衆黨) и «Партия социалистического единения» (社會統一黨)). Но эпоха «чистой партийной демократии» обусловила усиление политической нестабильности, что существенно осложнило социально-экономическую ситуацию в стране. Выходом из социально-политической анархии «Второй республики» стал майский военный переворот 1961 г., по итогам которого все политические партии в Южной Корее были временно распущены. Перманентский социально-экономический, идеологический и политический кризис, в который завели *Тэхан мингук* республиканские политики «первой волны», посеял в нации массовое разочарование в ценностях «чистой демократии», и существенную часть вины за это несут именно южнокорейские партийные лидеры тех времен. Вот почему введенные «военными революционерами» ограничения на политико-партийную деятельность встретили одобрительную реакцию в обществе.

M. Tarasenko

THE CAT, SERPENT AND *IŠD*-TREE BD 17TH VIGNETTE IN THE SOURCES OF THE 19TH–21ST DYNASTY

The historiography analysis of the BD 17-th vignette showing a cat, a serpent and *Išd*-tree during the New Kingdom – Third Intermediate Period is given in the paper. 26 sources in sum with this scene are fixed by author: 17 – on the funerary papyri, 7 – on the Theban Tombs painting, and 2 – on the coffin decoration.

М.О. Тарасенко

ВІНЬЄТКА 17-Ї ГЛАВИ КНИГИ МЕРТВИХ ІЗ КОТОМ, ЗМІЄМ І ДЕРЕВОМ-*IŠD* У ДЖЕРЕЛАХ XIX–XXI ДИНАСТІЙ

У статті подано джерелознавчий аналіз однієї з віньєток 17-ї глави Книги Мертвих, на якій зображено кота, змія та дерево-*išd*, в епоху Нового царства і Третього перехідного періоду. Сумарно автором зафіксовано 26 джерел, що містять цю сцену: 17 – на поховальних папірусах, 7 – на розпису фіванських гробниць і 2 – на розпису саркофагів.

Н.А. Тарасенко

ВИНЬЕТКА 17-Й ГЛАВЫ КНИГИ МЕРТВЫХ С КОТОМ, ЗМЕЕМ И ДЕРЕВОМ-*Išd* В ИСТОЧНИКАХ XIX–XXI ДИНАСТИЙ

В статье представлен источниковедческий анализ одной из виньеток 17-й главы Книги Мертвых, на которой изображен кот, змей и дерево-*išd*, в эпоху Нового царства и Третьего переходно-

го периода. Суммарно автором зафиксировано 26 источников, содержащих данную сцену: 17 – на погребальных папирусах, 7 – на росписи фиванских гробниц и 2 – на росписи саркофагов.

V. Bushakov

TOPONYMY OF THE REGION OF THE VILLAGES OF BÜYÜK ÖZENBAŞ AND KÜÇÜK ÖZENBAŞ (CONCERNING TO THE ORIGIN OF THE CRIMEAN URUMS)

Numerous Greek components in historical toponymy of the region of the villages of Büyük Özenbaş and Küçük Özenbaş found as a result of its lexical-semantic analysis give every reason to contend that the Crimean Urums that are the direct ancestors of the Özenbaş Tatars – were Greek-speaking in the past like the Crimean Rumeis.
Keywords: *Urums, ethnogenesis, toponymy, lexical-semantic analysis.*

В.А. Бушаков

ТОПОНІМІЯ ОКРУГИ СІЛ БЮК-УЗЕНЬБАШ ТА КУЧУК-УЗЕНЬБАШ (ДО ПИТАННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ КРИМСЬКИХ УРУМІВ)

Численні грецизми в історичній топонімії округи сіл Бюк- та Кучук-Узеньбаш, виявлені в результаті її лексико-семантичного аналізу, дають підставу стверджувати, що кримські уруми – безпосередні предки узенбаських татар – були в минулому грекомовними, як і кримські румеї.
Ключові слова: *уруми, етногенез, топонімія, лексико-семантичний аналіз.*

В.А. Бушаков

ТОПОНИМИЯ ОКРУГИ СЁЛ БИЮК-УЗЕНБАШ И КУЧУК-УЗЕНБАШ (К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КРЫМСКИХ УРУМОВ)

Многочисленные грецизмы в исторической топонимии округи сёл Биюк- и Кучук-Узенбаш, обнаруженные в результате её лексико-семантического анализа, дают основание утверждать, что крымские урумы – прямые предки узенбашских татар – были в прошлом грекоязычными, как и крымские румеи.
Ключевые слова: *урумы, этногенез, топонимия, лексико-семантический анализ.*

A. Dashchenko

PROBLEM OF ATTRIBUTION, CHRONOLOGY AND APPRAISAL IN CHINESE LYRIC POETRY: SIX EARLY TZ'U WRITTEN BY LI CH'ING-CHAO

This article is devoted to elaboration of the new interpretation of six early tz'u written by Chinese poetess of Sung dynasty – Li Ch'ing-chao. The hypothesis is made according to which the differences in the emotional state are caused by subjective perception of the situations experienced by poetess, as well as by her existential aim and by her great talent. This hypothesis has been checked by way of six *tz'u* illustrations to the tunes *As in a dream, Sands of silk-washing stream, Rouged lips* and *Resenting the young prince*, written by Li Ch'ing-chao before getting married.

Г.В. Дащенко

ПРОБЛЕМИ АТРИБУЦІЇ, ХРОНОЛОГІЇ ТА ОЦІНЮВАННЯ В КИТАЙСЬКІЙ ЛІРИЦІ: НА ПРИКЛАДІ ШЕСТИ РАННІХ ЦІ ЛІ ЦІНЧЖАО

Ця стаття присвячена розробці нової інтерпретації шести ранніх *ци*, що належать китайській поетесі епохи Сун Лі Цінчжао. Висунуто гіпотезу, згідно з якою відмінності в емоційних станах обумовлені суб'єктивним сприйняттям особливостей ситуацій, пережитих поетесою, її загальною, екзистенціальною установкою і талантом. Ця гіпотеза була перевірена на прикладі шести *ци* на мотиви *Як уві сні*; *Перу я шовк в гірському джерелі*; *Нафарбую червоні губи* і *Образа на юного князя*, написаних Лі Цінчжао до заміжжя.

А.В. Дащенко

ПРОБЛЕМЫ АТРИБУЦИИ, ХРОНОЛОГИИ И ОЦЕНИВАНИЯ В КИТАЙСКОЙ ЛИРИКЕ: НА ПРИМЕРЕ ШЕСТИ РАННИХ ЦЫ ЛИ ЦИНЧЖАО

Данная статья посвящена разработке новой интерпретации шести ранних *цы*, принадлежащих китайской поэтессе эпохи Сун Ли Цинчжао. Выдвинута гипотеза, согласно которой разли-

чия в эмоциональных состояниях обусловлены субъективно воспринимаемыми особенностями ситуаций, переживаемых поэтессой, ее общей, экзистенциальной установкой и талантом. Эта гипотеза была проверена на примере шести *цы* на мотивы *Как во сне*; *Стираю шелк в горном ручье*; *Накрашу алые губы* и *Обида на юного князя*, написанных Ли Цинчжао до замужества.

N. Zhuravska

„LOOKING FOR A WOMEN'S SHADOW WHICH DOESN'T EXIST" – SEIF AR-RAHBI'S INTIMATE LYRICS

The article is devoted to a concept of woman in the poetry of modern Omanic author Seif Ar-Rahbi. It provides an overview of one of the most complicated problem in modern Arabic poetry either in the light of Arabic realias or common human values which can be easily understood by the Ukrainian readers. The analysis of this question is based on his original texts in our own translation into Ukrainian.

Key words: *modern Arabic poetry, a concept of woman, Arabic-speaking region.*

Н.В. Журавська

„ШУКАЮ ТІНЬ ЖІНКИ, ЩО ТІНІ НЕ МАЄ" – ІНТИМНА ЛІРИКА СЕЙФА АР-РАХБІ

У статті розглядається образ жінки у творчості сучасного оманського поета Сейфа Ар-Рахбі. Висвітлення однієї із ключових проблем сучасної арабської поезії в ліриці Ар-Рахбі відбувається не лише в контексті реалій арабського світу, а й загальнолюдських цінностей, зрозумілих українському читачеві. Аналіз даної проблеми здійснено на матеріалі оригінальних творів поета в нашому перекладі українською мовою.

Ключові слова: *сучасна арабська поезія, постать жінки, арабомовний регіон.*

Н.В. Журавская

„ИЩУ ТЕНЬ ЖЕНЩИНЫ, ЧТО НЕ ОТБРАСЫВАЕТ ТЕНИ" – ЛЮБОВНАЯ ЛИРИКА СЕЙФА АР-РАХБИ

В статье рассмотрен образ женщины в творчестве современного арабского поэта Сейфа Ар-Рахби. Отображение одной из главных проблем современной арабской поэзии осуществляется не только в контексте реалий арабского мира, но и общечеловеческих ценностей, смысл которых вполне понятен украинскому читателю. Анализ данной проблемы произведен на материале оригинальных текстов поэта в нашем переводе на украинский язык.

Ключевые слова: *современная арабская поэзия, образ женщины, арабоязычный регион.*

N. Isaeva

FUNCTIONAL AND POETICAL PECULIARITIES OF THE LANDSCAPE IN THE CHINESE CONTEMPORARY FEMINIST PROSE

The article is devoted to the analysis of the landscape sketch in the story "The Breeze in The Wood" by contemporary Chinese author Chi Zijian. The landscape sketch is realized in psychological function more often than not. Chi Zijian used original method of the combination of landscape images – the contraposition of traditional genres of Chinese painting – "shan-shui" (mountain-river) and "hua-niao" (flower-bird). It enabled the author to enrich realistic style of narration by impressionistic component.

Key words: *literary landscape, Chinese feminist prose, genres of painting, symbolic sense.*

Н.С.Ісаєва

ФУНКЦІЇ ПЕЙЗАЖУ В СУЧАСНІЙ КИТАЙСЬКІЙ ЖІНОЧІЙ ПРОЗІ (НА ПРИКЛАДІ ОПОВІДАННЯ ЧИ ЦЗИЦЗЯНЬ „ЛЕГКИЙ ВІТЕРЕЦЬ В ГАЮ")

Стаття присвячена аналізу пейзажних відступів у оповіданні сучасної китайської письменниці Чи Цзицзянь «Легкий вітерець в гаю». Виявлено, що найчастіше пейзаж виступає у психологічній функції. Чи Цзицзянь застосувала оригінальний прийом комбінаторики пейзажних образів – протиставлення традиційних жанрів китайського живопису «шань-шуй» (гори-води) і «хуа-няо» (квіти-птахи). Це дозволило письменниці збагатити реалістичну манеру оповіді імпресіоністичним компонентом.

Ключові слова: *літературний пейзаж, китайська жіноча проза, жанри живопису, символічне значення.*

Н.С. Исаева

ФУНКЦИИ ПЕЙЗАЖА В СОВРЕМЕННОЙ КИТАЙСКОЙ ЖЕНСКОЙ ПРОЗЕ (НА ПРИМЕРЕ РАССКАЗА ЧИ ЦЗЫЦЗЯНЬ „ЛЕГКИЙ ВЕТЕРОК В РОЩЕ")

Статья посвящена анализу пейзажных зарисовок в рассказе современной китайской писательницы Чи Цзыцзянь «Легкий ветерок в роще». Определено, что наиболее часто пейзаж выступает в психологической функции. Чи Цзыцзянь обращается к оригинальному приему комбинаторики пейзажных образов, сопоставляя традиционные жанры китайской живописи «шаньшуй» (горы-воды) и «хуа-няо» (цветы-птицы). Это позволило писательнице дополнить реалистическую манеру повествования импрессионистическим компонентом.

Ключевые слова: *литературный пейзаж, китайская женская проза, жанры жывописи, символическое значение.*

O. Kshanovsky

PERSIAN KINSHIP WORDS: TYPOLOGICAL AND AREAL APPROACH

Despite the great number of studies conducted by Western scholars exploring kinship terminologies in different languages, it seems to have been little attempt at dealing with kin words in Iranian languages. More specifically, Persian has rarely been subject to studies of this nature. Underlining the significance of such studies in the wider typological contexts, this study attempts to explore some common used kin words in everyday Persian from the areal point of view.

О.Ч. Кшановський

ПЕРСЬКІ ТЕРМІНИ СПОРІДНЕНОСТІ В ТИПОЛОГІЧНОМУ ТА АРЕАЛЬНОМУ ВИСВІТЛЕННІ

Незважаючи на велику кількість спеціальних досліджень на тему принципів функціонування лексичних систем спорідненості в мовах світу, на матеріалі іранських мов кількість робіт даного напряму є надзвичайно малою. У дослідженні виокремлено типологічно релевантні ознаки перських термінів спорідненості, а також наводяться ареальні причини наявності в перській мові термінів спорідненості на позначення двох або більшої кількості родичів.

О.Ч. Кшановський

ПЕРСИДСКИЕ ТЕРМИНЫ РОДСТВА В ТИПОЛОГИЧЕСКОМ И АРЕАЛЬНОМ ОСВЕЩЕНИИ

Несмотря на обширную литературу, освещающую принципы строения и функционирования лексических систем родства в различных языках, чрезвычайно мало работ касается данной проблематики на материале иранских языков. В работе выделены типологически релевантные признаки персидских терминов родства, а также приводятся ареальные причины наличия в персидском языке терминов родства для обозначения двух и более родственников.

V. Musiichuk

THE PROBLEM OF VIETNAMESE PROPER NAMES TRANSLATION IN UKRAINIAN

The article outlines the major problems that arise when transcription and transliteration of Vietnamese proper names into Ukrainian. The state of translation of foreign, particularly Eastern, proper names in Ukrainian spelling is defined. We consider the basis and the urgent task to provide the principles of practical transcription of Vietnamese proper names into Ukrainian language. An overview of ways to borrow Vietnamese names in Ukrainian is given. We compare the graphic tools of the Ukrainian and Vietnamese languages, which is necessary for the transliteration. Also the phonetic features of dialects of Vietnamese language are analysed, which must be considered in transcription.

В.А. Мусійчук

ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧІ В'ЄТНАМСЬКИХ ВЛАСНИХ НАЗВ УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ

У статті окреслюються основні проблеми, що виникають при транскрипції та транслітерації в'єтнамських власних назв українською мовою. Зазначається стан передачі іноземних, зокрема східних, власних назв в українському правописі. Розглядаються засади та нагальні завдання для обґрунтування принципів практичної транскрипції в'єтнамських власних назв в українській мові. Зроблено огляд шляхів запозичення в'єтнамських імен та назв в українську мову. Порівнюються графічні засоби української та в'єтнамської мов, що необхідно для транслітерації. Також аналізуються фонетичні особливості діалектів в'єтнамської мови, які необхідно враховувати при транскрипції.

В.А. Мусийчук

ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧИ ВЬЕТНАМСКИХ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ НА УКРАИНСКИЙ ЯЗЫК

В статье очерчиваются основные проблемы, которые возникают при транскрипции и транслитерации вьетнамских имен собственных на украинский язык. Определяется состояние передачи иностранных, в особенности восточных, имен собственных в украинском правописании. Рассматривается базис и насущные задачи для обоснования принципов практической транскрипции вьетнамских имен собственных в украинском языке. Сделан обзор путей заимствования вьетнамских имен и названий в украинский язык. Сравниваются графические средства украинского и вьетнамского языков, что является необходимым для транслитерации. Также проводится анализ фонетических особенностей диалектов вьетнамского языка, которые необходимо учитывать при транскрипции.

V. Pirogov

STRUCTURAL-SEMANTIC CODIFICATION OF THE JAPANESE ASYMMETRICAL PAREMIAL UNITS: ASPECT OF TYPOLOGY AND TRANSLATION

The paper focuses on elaborating principles of structural-semantic codification of asymmetrical paremial units of the Japanese language and ways of representing their specific components – national "code words" – in translation. The stock of the national Japanese proverbs is a clearly defined system of communicative units, which is based on logic-semiotic (corresponding to specific situations) and subject-graphic (corresponding to specific subjects) principles, being a method of conceptualizing of the environment, particularly its mental peculiarities. Markers of the ethno-cultural specificity are represented by vivid images, special lexical components incorporating linguistic-cultural connotations.

В.Л. Пирогов

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧНА КОДИФІКАЦІЯ АСИМЕТРИЧНИХ ПАРЕМІЙ ЯПОНСЬКОЇ МОВИ: ТИПОЛОГО-ПЕРЕКЛАДАЦЬКИЙ АСПЕКТ

Стаття присвячена дослідженню принципів структурно-семантичної кодифікації асиметричних паремійних одиниць японської мови та способів передачі їхніх специфічних компонентів – національно маркованих реалій – при перекладі.Національний фонд японських паремійних одиниць є стрункою системою комунікативних одиниць, що ґрунтується на логіко-семіотичному (за характером модельованих знакових ситуацій) та предметно-образному (за тематичною ознакою) принципах і відображає своєрідний спосіб концептуалізації довкілля, його ментальної репрезентації. Показники етнокультурної маркованості являють собою яскраво виражені образи, спеціальні лексичні компоненти з лінгвокраїнознавчою інформацією тощо.

В.Л. Пирогов

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ КОДИФИКАЦИЯ АСИММЕТРИЧНЫХ ПАРЕМИЙ ЯПОНСКОГО ЯЗЫКА: ТИПОЛОГО-ПЕРЕВОДЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Статья посвящена исследованию принципов структурно-семантической кодификации асимметричных паремийных единиц японского языка и способов передачи их специфических компонентов – национально маркированных реалий – при переводе. Национальный фонд японских паремийных единиц представляет собой четкую систему коммуникативных единиц, которая основывается на логико-семиотическом (по характеру моделируемых знаковых ситуаций) и предметно-образном (по тематическому признаку) принципах и ото-

бражает своеобразный способ концептуализации окружающего мира, его ментальную репрезентацию. Показатели этнокультурной маркированности представляют собой ярко выраженные образы, специальные лексические компоненты, содержащие информацию лингвострановедческого характера.

K. Tyschenko

PLACE NAMES WITH THE STEM PERS-/ PARS- IN SWEDEN

The article starts from precedent papers about Parsee place names in Europe (2009а,б, 2010). Then it applies a new research tool (the toponymic context method) to the studies of Old Iranian and Parsee traces in the place name system of the Baltic States, Ukraine and Russia. 36 place names with the stem Pers-/ Pars- were found in Sweden: Perstorp (11 places), Persbo and Persby (5 places each), Pershyttan (2) (cf. 4 villages Pershutino in Russia), Persbol (cf. Perböle in Finland), Persofjon, Persmåle (!), Persberg, Persnäs etc. A connection between the Parsee place names in Europe and the presence in Europe of modern family names with the stem Fers-, Pers-, Gabr- (Fersman, Persman, Gabri, Gabrić, Legabre, Legavre, El Habre) has been found.

Key words: *Sweden, Europe, Ukraine, Russia, place names, Persians, Parsees.*

К.М. Тищенко

ПЕРСЬКІ ТОПОНІМИ ВІД ОСНОВИ PERS-/ PARS- У ШВЕЦІЇ

Стаття продовжує попередні праці про перські топоніми у Європі (2009а,б, 2010). У ній застосовано новий метод дослідження (топонімічного контексту) до студій давньоіранських і парських ознак у топонімічній системі країн Балтії, України й Росії. У Швеції було знайдено 36 топонімів від основи Pers-/ Pars-: Perstorp (11 назв), Persbo і Persby (по 5 назв), Pershyttan (2 назви) (пор. 4 села Першутино в Росії), Persbol (пор. Perböle у Фінляндії), Persofjon, Persmåle (!), Persberg, Persnäs та ін. Показано зв'язок між парськими топонімами Європи і сучасними прізвищами від основ Fers-, Pers-, Gabr- (Fersman, Persman, Gabri, Gabrić, Legabre, Legavre, El Habre).

Ключові слова: *Швеція, Європа, Україна, Росія, топоніми, перси, парси.*

К.М. Тищенко

ПЕРСИДСКИЕ ТОПОНИМЫ ОТ ОСНОВЫ PERS-/ PARS- В ШВЕЦИИ

Статья продолжает предыдущие работы о персидских топонимах в Европе (2009а,б, 2010). В ней применен новый метод исследования (топонимического контекста) древнеиранских и парских признаков в топонимической системе стран Балтии, Украины и России. В Швеции были обнаружены 36 топонимов от основы Pers-/ Pars-: Perstorp (11 названий), Persbo і Persby (по 5 названий), Pershyttan (2 названия) (ср. 4 села Першутино в России), Persbol (ср. Perböle в Финляндии), Persofjon, Persmåle (!), Persberg, Persnäs и др. Показана связь между парскими топонимами Европы и современными фамилиями от основ Fers-, Pers-, Gabr- (Fersman, Persman, Gabri, Gabrić, Legabre, Legavre, El Habre).

Ключевые слова: *Швеция, Европа, Украина, Россия, топонимы, персы, парсы.*

Ya. Shekera

THE REFLECTION OF TAOISTIC WORLD-VIEW IN THE WORKS OF SONG POETESS LI QINGZHAO (1084–1151)

On the example of the works of famous Song poetess Li Qingzhao it has been shown the unity of eastern human being and Nature enlightened mainly in the famous philosophical treatise "Zhuangzi" (III cent. B.C.). Some artistic images of Song poetry that deal with nature in connection with human being have been analyzed. The specifics of these images in accordance with main Taoistic maxims has been considered in some Li Qingzhao's poems. It was revealed the way how poetess expresses her strong love for life and uncompromising struggle for it in those cruel for the women's destiny times. In such a way she returns to the initial unity of human being and the universe, the unity of subject (the author) and object (described in the poetry things and different phenomena of the environment), showing the very nature of every object she describes.

Я.В. Шекера

ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ ДАОСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ У ТВОРЧОСТІ КИТАЙСЬКОЇ ПОЕТЕСИ ДОБИ СУН ЛІ ЦІН-ЧЖАО (1084–1151)

На прикладі творчості відомої поетеси доби Суи Лі Цінчжао показується єдність східної людини і Всесвіту, висвітлена у філософському трактаті III ст. до н.е. "Чжуанцзи". Через призму основних даоських постулатів визначена специфіка низки характерних для її поезії образів природи (хризантема, яшма, птахи, Місяць). Виявлено, яким чином поетеса виражає сильну любов до життя і мужню боротьбу за нього в ті жорстокі для жіночої долі часи. Лі Цінчжао повертається до первісної єдиності суб'єкта (автор) і об'єкта (змальовані предмети і явища довкілля), висвітлюючи сутність зображуваних предметів.

Я.В. Шекера

ОТОБРАЖЕНИЕ ДАОССКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ КИТАЙСКОЙ ПОЭТЕССЫ ЭПОХИ СУН ЛИ ЦИНЧЖАО (1084–1151)

На примере творчества известной поэтессы эпохи Сун Ли Цинчжао показывается единство восточного человека и Вселенной, освещенное в философском трактате III в. до н.э. "Чжуанцзы". Сквозь призму основных даосских постулатов определена специфика ряда характерных для ее поэзии образов природы (хризантема, яшма, птицы, Луна). Обнаружено, каким образом поэтесса выражает сильную любовь к жизни и мужественную борьбу за нее в те жестокие для женской судьбы времена. Ли Цинчжао возвращается к первобытному единству субъекта (автор) и объекта (предметы и явления окружающей среды), освещая сущность изображаемого.

O. Shevchenko

THE INTERNAL FORM OF THE WORD AS THE AUXILIARY ELEMENT FOR CHINESE LANGUAGE STUDYING

This article deals with the internal form of the word of Chinese language and the comparative analyze of English, Italian and Ukrainian is done in the article. Also the new more efficient principle of studying commercial correspondence vocabulary of the Chinese language is offered on the base of more transparent internal form.

О.М. Шевченко

ВНУТРІШНЯ ФОРМА СЛОВА ЯК ДОПОМІЖНИЙ ЕЛЕМЕНТ У ВИВЧЕННІ ОФІЦІЙНО-ДІЛОВОЇ КИТАЙСЬКОЇ МОВИ

У статті розглядається внутрішня форма слова в китайській мові і подаються приклади для порівняння з англійської, італійської та української мов. Також у статті запропоновано принцип більш ефективного опанування лексики офіційно-ділового стилю китайського мовлення саме за допомогою більш прозорої внутрішньої форми слова.

Е.Н. Шевченко

ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА КАК ВСПОМОГАТЕЛЬНАЫЙ ЭЛЕМЕНТ В ИЗУЧЕНИИ ОФИЦИАЛЬНО-ДЕЛОВОГО КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

В статье рассматривается внутренняя форма слова в китайском языке и подаются примеры для сравнения с английского, итальянского и украинского языков. Также в статье предлагается принцип более эффективного усвоения лексики официально-делового стиля китайского языка именно с помощью более прозрачной внутренней формы слова.

НАШІ АВТОРИ
3-2010

Василюк О.Д. – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, старший науковий співробітник відділу Історіографії та джерелознавства Інституту сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Кочубей Ю.М. – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник, провідний науковий співробітник відділу історіографії Інституту сходознавста та джерелознавства ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Конончук О.М. – кандидат філологічних наук, асистент кафедри Близького Сходу Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Романова О.О. – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу Класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Руденко Н.М. – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу Євразійського степу Інституту сходознавста ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Щербань Т.О. – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу історіографії та джерелознавства Інституту сходознавста ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Бубенок О.Б. – доктор історичних наук, старший науковий співробітник, завідувач відділу Євразійського степу Інституту сходознавста ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Радівілов Д.А. – кандидат історичних наук, зам. директора з наукової роботи, старший науковий співробітник відділу Класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Вертієнко Г.В. – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу Євразійського степу Інституту сходознавста ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Іслам Садиг – кандидат філологічних наук, сходознавець, головний редактор Азербайджанського державного видавництва

Отрощенко І.В. – доктор історичних наук, старший науковий співробітник, старший науковий співробітник відділу Далекого Сходу Інституту сходознавста ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Пилипчук Я.В. – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу Євразійського степу Інституту сходознавста ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Прохоров Д.А. – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Кримського відділення Інституту сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАН України.

Рубель В.А. – доктор історичних наук, професор, професор кафедри історії Стародавнього світу та середніх віків Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Тарасенко М.О. – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, старший науковий співробітник відділу Класичного Сходу Інституту сходознавста ім. А. Кримського НАН України.

Бушаков В.П. – доктор філологічних наук, завідуючий кафедри грецької філології Маріупольського державного університету.

Дащенко А.В. – ст. викладач Академії митної служби України, кафедра вдосконалення мовної підготовки.

Журавська Н.В. – магістр кафедри Близького Сходу Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Ісаєва Н.С. – кандидат філологічних наук Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Кшановський О.Ч. – кандидат філологічних наук, доцент, докторант Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Мусійчук В.А. – молодший науковий співробітник відділу Класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАН Укаїни.

Пирогов В.Л. – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу Далекого Сходу Інституту сходознавста ім. А.Ю. Кримського НАН України, доцент, завідувач кафедри мов і цивілізацій Далекого Сходу Київського національного лінгвістичного університету.

Тищенко К.М. – доктор філологічних наук, професор, професор кафедри Близького Сходу Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Шекера Я.В. – доцент кафедри китайської, корейської та японської філології Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Шевченко О.М. – аспірант Інституту сходознавства ім А.Ю. Кримського НАН України.

Черніков І.Ф. – доктор історичних наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту світової економіки і Міжнародних відносин НАН України.