НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. КРИМСЬКОГО

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

2.2008

Заснований у 1927 р.
Насильно припинений у 1931 р.
Відновлений у 1993 р.
Інститутом сходознавства
ім. А. Кримського НАНУ

КИЇВ–2008

ГОЛОВА РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ
Л.В. МАТВЄЄВА

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Айбабін О.І.
Бондаренко І.П.
Бубенок О.Б.
Гаркавець О.М.
Дашкевич Я.Р.
Зинько В.Н.
Івакін Г.Ю.
Кочубей Ю.М., *гол. ред.*
Мавріна О.С.
Матвєєва Л.В.
Онищенко О.С.
Отрощенко І.В.
Рубель В.А.
Радівілов Д.А., *заст. гол. ред.*
Рибалкін В.С.
Смолій В.А.
Сохань П.С.
Тищенко К.М.
Хамрай О.О., *заст. гол. ред.*
Яценко Б.П.

Завідувач редакційно-видавничого відділу
та відповідальний секретар *Олександр Литвин*
Літературні редактори *Надія Овчарук, Уляна Сидоренко*
Коректор *Ярослава Нагірняк*
Комп'ютерний набір *Юлії Дудки*
Комп'ютерний дизайн та макетування *Миколи Литвина*

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

Редакція не завжди поділяє позицію авторів.
При передруку посилання на "Східний світ" обов'язкове.

1-ша сторінка обкладинки: Храм Сеті I в Абідосі.

4-та сторінка обкладинки: Карнакський храм.
(Фото О. Романової).

www.oriental.iatp.org.ua/publ/ow/2008/2008_2/

ISSN 1608-0599 © Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАНУ, 2008.

ЗМІСТ

ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО

Радівілов Д.А. Арабістика Агатангела Кримського (*друга частина*) ***5***
Огнєва О.Д. Зразки сакральної пластики калмицького походження в зібранні Будинку-музею Миколи Реріха ***17***
Онищенко В.О. Записи про Масакадо («Сьомонкі») *(Закінчення. Початок у першому числі 2008 р.)* ***29***
Романова О.А. Стели та інші пам'ятники Давнього Єгипту, що зберігаються в Одеському археологічному музеї ***40***

ІСТОРІЯ

Акчуріна-Муфтієва Н.М. Кримськотатарське мистецтво періоду Золотої Орди *(XIII – початок XV ст.)* ***47***
Бубенок О.Б. Алани і мадяри в Лебедії ***54***
Гундогдыев О.А. Огузы и Киевская Русь ***71***
Зубаренко І.В. Гендерні аспекти державної політики Єгипту: витоки та реалії ***77***
Кіктенко В.О. Аналіз реконструкції Дж. Нідемом історії природничих наук у Китаї *(Закінчення. Початок у першому числі 2008 р.)* ***83***
Мавріна О.С. Сельджуки в Криму (до питання про достовірність свідчень мусульманських авторів) ***98***
Туров И.В. Концепция изучения Торы в раннем хасидизме ***104***

МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Бондаренко І.П. Буддизм і японська поезія ***114***
Ковальчук Ю.А. Виникнення та еволюція корейського релігійного руху тонхак ***128***
Пирогов В.Л. Лінгвокультурологічний підхід до вивчення сучасної японської лексики ***135***
Рыжих В.И. Полупредложение в арабской грамматической традиции ***141***

ІСТОРИЧНИЙ ПОРТРЕТ

Непомнящий А.А. Академік Г.Ю. Крачковський і кримські орієнталісти: за матеріалами епістолярію *(Закінчення. Початок у першому числі 2008 р.)* ***148***

РЕЦЕНЗІЇ

Бащенко Р.Д. *Акчурина-Муфтиева Н. Терминологический словарь крымскотатарского декоративно-прикладного искусства. – Симферополь: КРП «Издательство «Крымучпедгиз», 2007. – 120 с. (РВУЗ «КИПУ». ИИФЭ)* ***158***
Грицик Л.В. Міжлітературні процеси як проблема імагології. *Заміна Алієва. Словесність кавказьких народів у наукових дослідженнях українських орієнталістів: кінець XIX – початок XX ст. (Київ: Кий, 2007. – 162 с.)* ***159***
Дрига І.М. Іще раз про незнану українському читачеві ойконіміку Криму. *Handbook of Oriental Studies. Section Eight. Central Asia. Volume Fifteen. Jankowski, Henryk. A Historical-Etymological Dictionary of Pre-Russian Habitation Names of the Crimea. – Leiden – Boston: Brill, 2006. – 1234 p. + addit.* ***163***

ХРОНІКИ

Кочубей Ю.М. "Східні мотиви" Ханенківських читань ***167***
Наулко В.І. 38-й Міжнародний конгрес із вивчення Азії та Північної Африки (ICANAS) ***168***

Summaries ***170***
Наші автори ***173***

CONTENTS

HISTORIOGRAPHY AND SOURCE STUDY

Radivilov D.A. Arabic Studies by Ahathanhel Krymskiy (part II) ***5***
Ohnieva O.D. Samples of the Sacral Plastic Arts of Kalmyk Origin Collected in the House-Museum Named after Nicolay Roerich..... ***17***
Onyshchenko V.O. The Notations on Masacado («SYOMONKI») (The End. The Beginning in the First Number of 2008)..... ***29***
Romanova O.A. Stelae and Other Monuments of Ancient Egypt in Odessa Museum of Archaeology ***40***

HISTORY

Achkurina-Muftieva N.M. Crimean Tatars' Art of Golden Horde Period (XIIIth – the beginning of XVth)..... ***47***
Bubenok O.B. The Alans and the Ancient Hungarians in the Land Lebedia..... ***54***
Gundogdyiev O.A. The Oguzes and Kiev Rus' ***71***
Zubarenko I.V. Gender Aspects of Egypt's Public Policy: Sources and Realities ***77***
Kiktenko V.O. The Analysis of Joseph Needham's Reconstruction of History of Natural Sciences in China (The End. The Beginning in the First Number of 2008) ***83***
Mavrina O.S. Seljouks in the Crimea (to the Issue of Authenticity of the Moslem Authors' Evidences)..... ***98***
Turov I.V. The Torah Studies Conception in the Early Hasidism..... ***104***

LANGUAGES AND LITERATURES

Bondarenko I.P. Buddhism and the Japanese Poetry ***114***
Kovalchuk Yu.A. The Origin and the Evolution of Korean Tonghak Religious Movement ***128***
Pirogov V.L. Linguistic-Culturological Approach to the Study of Modern Japanese Vocabulary..... ***135***
Ryzhykh V.I. Phrase in Arabic Grammar Tradition ***141***

THE HISTORICAL PORTRAIT

Nepomnyashchyi A.A. The Academician H.Krachkovskyi and Crimean Orientalists: by Epistolary Data (The End. The Beginning in the First Number of 2008)..... ***148***

REVIEWS

Bashchenko R.D. *Achkurina-Muftieva N.M. Dictionary of Technical Terms of the Crimean Tatars' Applied and Decorative Arts. — Symferopol: KRP «Publishing house"Crymuchpedgiz", 2007. – 120 p.* ***158***
Hrycyk L.V. Interliterature processes as imagology problem. *Zamina Alieva. Philology of the Caucasus Peoples in Scientific Researches of the Ukrainian Orientalist: the end of the XIX – the beginning of the XX c. (Kyiv: Kyi, 2007. – 162 p.)* ***159***
Dryga I.M. Once more about the unknown to Ukrainian reader Crimea's Oykonims. *Handbook of Oriental Studies. Section Eight. Central Asia. Volume Fifteen. Jankowski, Henryk. A Historical-Etymological Dictionary of Pre-Russian Habitation Names of the Crimea. – Leiden – Boston: Brill, 2006. – 1234 p. + addit.* ***163***

CHRONICLES

Kochubey Yu.M. "Oriental motifs" of Hanenkivsky chytannya ***167***
Naulko V.I. 38th International congress of Asia and North Africa Studies (ICANAS)..... ***168***

Summaries ***170***
Our Authors ***173***

Д.А. Радівілов

АРАБІСТИКА АГАТАНГЕЛА КРИМСЬКОГО

(*Друга частина*)

«ИСТОРИЯ арабов и арабской литературы» розпочинається з докладного географічного опису Аравійського півострова, його клімату, населення, зокрема, найбільш докладно, населення кочового – бедуїнів. Реалії і факти, що їх наводить А. Кримський, – свідчення непересічної ерудиції автора, його обізнаності з літературою предмета, адже сам Агатангел Юхимович на власному досвіді був знайомий із життям іншого регіону Арабського Сходу – Лівану, мало в чому схожого на Аравію. Узагальнення А. Кримського можуть здаватися занадто безапеляційними: пояснення цьому дати легко: праця А. Кримського розрахована передусім на студентську аудиторію і покликана дати гранично ясне уявлення про регіон передусім тому, хто ще мало знайомий з арабськими реаліями. А. Кримський не зраджує собі: його виклад – жвавий, порівняння – яскраві. Автор свідомо підбурює інтерес читача цікавими, наче спеціально відібраними фактами: про місцеву рослинність, у тому числі «антинаркотик кат» – предмет єменського експорту, пшеницю – звичну для нас і предмет розкошів для аравітян; місцеву фауну, зокрема верблюдів – незамінних у господарстві бедуїна; зупиняється на традиційних видах діяльності місцевих жителів – скотарстві, рибальстві, землеробстві. Учений звертає увагу на типові риси соціальної поведінки арабів: так, жителі Хадрамаута, працелюбні і заповзятливі, за А. Кримським, нагадують швейцарців; араби – гостинні і великодушні, але у стосунках із чужинцями жадібні, користолюбні і нечесні; араби-бедуїни – байдужі до релігійних питань, проте жителі міст мають більші релігійні потреби; розбійні набіги вважаються в кочових арабів особливою доблестю, а кровна помста – їхня споконвічна риса. Ці факти наводяться не випадково: вони пояснюють особливості релігійно-політичної доктрини ісламу, мусульманської етики, уявлень мусульманина про моральність, подекуди незвичних і малозрозумілих для християнина-європейця, специфіку певних рис соціального устрою мусульманської громади тощо. А. Кримський, як завжди уважний і критичний у підборі використовуваної літератури, покладається на відомості європейських мандрівників, які відвідували Аравію, зокрема Мекку і Медину, наприкінці XVIII – протягом XIX ст. під виглядом мусульманських прочан: Буркхардта, Бертона, Мальтцана, Снука-Хургрон'є, Пельгрева та інших.

Як бачимо, за задумом А. Кримського, викладу історії арабів (частина II, 1912 р.) передує історія арабської літератури (частина I, 1911 р.). Важко сказати, що саме спонукало А. Кримського вдатися до такої послідовності подачі матеріалу, адже найбільш очевидним був би інший план: від історії арабів – до історії арабської літератури – так, як заявлено у назві праці. Отже, деякі загальні відомості як з історії доісламської Аравії, так і з історії ісламу А. Кримський вимушений подавати в першій частині свого твору конспективно, забігаючи наперед, створюючи таким чином необхідне хронологічне тло для першої, літературознавчої, частини. У цьому «конспекті» – розділ «Общий взгляд на историю арабов» – зустрічаємо лише основні, значущі для подальшого викладу історії арабської літератури історичні віхи: від давніх арабських держав і виникнення ісламу аж до османських завоювань і подій нової історії, сучасних А. Кримському, – і все це на шести сторінках! Огляду розвитку арабської літератури передує ще один невеличкий розділ – про арабську мову, – в якому А. Кримський подає найважливіші відомості з історії арабської мови, її писемності, зупиняється на відмінностях між

класичною арабською мовою, арабськими діалектами («наречиями») і сучасною літературною арабською мовою. Серед цікавих зауважень А. Кримського, важливих для кожного, хто починає вивчати арабську мову, виділимо, зокрема, таке: «…от классического грамматического типа все разговорные арабские наречия отступили сильно. Писать, однако, всегда арабы принципиально старались и *доныне стараются* не на живой речи, а на *умершем* классическом языке» [Крымский 1911, *28*]. А. Кримський вдається до крос-культурних порівнянь, очевидних і зрозумілих йому ще й як славісту: «…литературная (арабская. – *Д.Р.*) (мертвая) речь <…> очень не похожа на речь классическо-халифатскую; приблизительно настолько не похож был письменный церковно-славянский язык у русских книжников эпохи Алексея Михайловича на подлинную старо-славянскую речь времен Кирилла и Мефодия…» [там само]. А. Кримський звертає увагу на зростання впливу арабської мови у Внутрішній Африці, справедливо пов'язуючи це явище з поширенням у регіоні ісламу і торговельними контактами місцевого населення з арабами, – важливість такого спостереження, зробленого майже сто років тому, можна оцінити лише сьогодні, коли дослідження процесів ісламізації «чорної» Африки становлять один із перспективних напрямів ісламознавства.

Історію арабської літератури А. Кримський ділить на п'ять періодів, встановлюючи для кожного з них такі хронологічні межі: періоди давньоарабський (V-VIII ст.), класичний халіфатський (VIII–XI ст.), післякласичний (XI – початок XVI ст.), періоди занепаду (XVI–XVIII ст.) і новоарабського відродження. Подача матеріалу в першій частині «Истории арабов» буде прив'язана саме до цієї періодизації. Останній із виділених періодів, незважаючи на запевнення А. Кримського, у цій його книжці залишився без розгляду – новій арабській літературі вчений присвятив окрему роботу, яка побачила світ лише через сорок років після загибелі автора, завдяки зусиллям петербурзького арабіста А.Б. Халідова (А.Е. Крымский. История новой арабской литературы. – М., 1971). На питанні періодизації історії арабської літератури А. Кримський зупиняється докладно, зауважуючи, що хронологічна межа між класичним і післякласичним періодами – предмет дискусійний. Підставою для визначення такої межі А. Кримський уважає якісні зміни, які відбулися в арабомовному письменстві, що, у свою чергу, пояснюється доленосними історичними подіями на мусульманському Сході середини – кінця XI ст. На заході Арабського світу – це початок панування Альморавідів – за визначенням А. Кримського, фанатичних і реакційних клерикалів, гнобителів живої думки; на сході – це встановлення влади Сельджукідів. На відміну від К. Брокельмана, який пропонував уважати кінцем класичного періоду 1010 р. – час остаточного встановлення влади Газневідів, А. Кримський відсуває його верхню межу на сорок років уперед, прив'язуючи її до 1055 р. – року взяття сельджуками Багдада. Продовжуючи заочну полеміку з К. Брокельманом, який визнавав за верхній рубіж післякласичного періоду арабської літератури події XIII ст. – прихід монголів на сході і успіхи Реконкісти на заході, в Іспанії, А. Кримський «продовжує» післякласичний період арабської літератури ще на два з половиною століття – до XVI ст. Віхами для встановлення саме цієї часової межі А. Кримський обирає: на заході – падіння мусульманської Гранади (1492 р.) і остаточне витіснення мусульман із Піренейського півострова, на сході – завоювання тюрками-османами Сирії, а потім – Єгипту (1517 р.).

Думки А. Кримського про характер арабської літератури пізнього післякласичного періоду (за власною періодизацією вченого) досі авторитетні у фахових колах і служать вагомим аргументом у науковій дискусії. Так, петербурзька професорка О.Б. Фролова – визнаний знавець арабської літератури, автор численних перекладів з арабської мови – зауважує: «Вопросы об упадке арабской культуры волновали меня, и я часто беседовала на эти темы с арабскими учеными <…>. В беседах на темы о спаде в развитии арабской литературы после XIII в. я высказала ту точку зрения, которую разделяла сама и которой придерживался академик А.Е. Крымский: если в классической литературе арабов действительно наблюдаются явления упадка, застывания, подража-

тельства древним образцам, то памятники народной литературы, литературные обработки фольклорных произведений достигают необыкновенной художественной высоты…» [Воспоминания 2005, *41*].

На переконання А. Кримського, з-поміж означених періодів історії арабської літератури власне арабськими можуть уважатися лише два – стародавній і новий, – «литература же классического расцвета и упадка <…> есть скорее лишь арабоязычная, чем арабская. <…> Только литература изящная, художественная, смеет и в ту пору более или менее (и то с оговорками) считаться национальным арабским достоянием» [Крымский 1911, *31*]. Цей свій висновок А. Кримський поширює на всю мусульманську вченість і пропонує вважати всю арабо-мусульманську науку, починаючи від приходу до влади династії Аббасидів не арабською, а скоріше арабомовною, оскільки, на думку вченого, своїм розквітом вона зобов'язана не арабам, а персам і арамейцям, які добре засвоїли арабську мову, стали користуватися нею як рідною і «под внешней оболочкой языка арабского сумели восстановить свою старую сасанидскую (т.е. *персидско-греко-сирскую*) культуру, науку и литературу» [Крымский 1911, *41*]. Свій умовивід щодо скромної ролі арабів у розвитку мусульманської літератури й усієї мусульманської науки, з одного боку, і видатної ролі мусульман-персів – з другого – А. Кримський не втомлюється нагадувати протягом усього твору. Так, у розділі, присвяченому арабському мовознавству, А. Кримський не оминає будь-якої нагоди, аби ще раз підкреслити національність мусульманських учених-«інородців» – основоположників арабської філології, особливо персів – Сібавайхі, Кіса'і, Фарра', Замахшарі та інших, натякаючи тим самим на неарабські витоки арабської філології. А. Кримський зауважує: саме перси заклали основи арабського мовознавства, до того ж не випадково Басра, місто, розташоване на кордоні між областями арабів і персів, стало місцем виникнення першої філологічної школи – басрійської.

Основним джерелом відомостей про арабських авторів та їхні твори стала для А. Кримського двотомна праця К. Брокельмана «Geschichte der arabischen Litteratur» (1897–1902) – на той момент найповніше і найсучасніше зведення відомостей з історії арабської літератури. Може видатися, що А. Кримський покладається на К. Брокельмана надміру – у першій частині «Истории арабов» ми зустрічаємо численні посилання на працю останнього, іноді настільки часті, що текст А. Кримського подеколи опиняється у повній залежності від фактажу, викладеного німецьким сходознавцем. Але А. Кримський цього ніби не помічає – відчувається, що принаймні у цій своїй роботі він бачить себе не відкривачем нового, а упорядником і популяризатором уже добре відомого, акуратним передавачем ретельно перевіреного. А. Кримський намагається охопити весь відомий і доступний йому масив європейської дослідницької літератури, аби скласти власне, компетентне уявлення про предмет. На гостру критику А. Кримського наражаються ті автори, як європейські, так і російські, які ставлять перед собою місіонерські цілі, грішать тенденційністю, науковою недобросовісністю. І навпаки, А. Кримський не шкодує компліментів на адресу справді талановитих досліджень, хоча таке його захоплення, як правило, «врівноважується» констатацією помічених вад роботи, здебільшого формального характеру.

Серед величезної кількості імен, дат, назв творів знаходимо нечасті, однак важливі і досі цікаві умовиводи і спостереження А. Кримського: поетичні твори післякласичної мусульманської Іспанії близькі європейському смакові, європейському настрою, в арабо-андалуській поезії А. Кримський помічає низку рис, спільних із поезією європейською, лицарською, і тут же пояснює: справа в тому, що більшість арабомовних авторів того часу – це арабізовані іспанці, вестготи і євреї, і лише менша частина – власне араби і бербери; для народної літератури мамлюцького Єгипту в цілому характерні живий гумор і безтурботність, разом із тим у поетичній творчості освічених єгиптян добре помітні песимізм і священництво, аж до ідеалізації аскетизму. Популярність суфійських ідей в окремих авторів того часу А. Кримський пояснює по-різному: щодо ас-Суйути, то провідними тут слід уважати причини індивідуального, суб'єктивного характеру:

бажання слави, образа враженого самолюбства, абстрактно-філософські мотиви; щодо аш-Ша‘рані, то його захопленість суфізмом – це скоріше реакція на соціально-економічні проблеми єгипетського суспільства, викликані приходом «тупих» тюрків-османів, адже, на переконання вченого, освічені люди першими помічають негаразди і першими реагують на них.

Літературний процес розглядається А. Кримським у нерозривному зв’язку з історією мусульманських суспільств. У свою чергу, художня, особливо народна, література, передусім поезія, сприймається А. Кримським як правдиве і, безумовно, цікаве віддзеркалення явищ суспільного життя – можливо, саме тому А. Кримський із більшим задоволенням віддається описові літератури художньої – «белетристичної». Арабська художня література – предмет прискіпливого інтересу А. Кримського, саме тут він відчуває себе експертом, добре обізнаним на першоджерелах: у розділах, присвячених художній словесності, ми зустрічаємо найбільшу кількість оригінальних міркувань автора, а посилання на європейські дослідження майже відсутні. Взагалі, у першій частині «Истории арабов и арабской литературы» – у частині, цілковито присвяченій арабській літературі (і літературі арабомовній – для А. Кримського це принципово), – автора більше цікавить не релігійне, а світське, що позначається на структурі твору: художній літературі відводиться 35 сторінок тексту, літературі науковій світській (історія, географія, математика і астрономія, медицина і природознавство, філософія) – 91 сторінка, тоді як усій релігійній арабо-мусульманській літературі (Коран, науки про Коран, мусульманське право) – 60 сторінок, з яких лише 9 сторінок призначено для розгляду літератури юридичної, причому левова частка обсягу припадає на численні бібліографії і захоплюючі, однак іноді маловиправдані екскурси. Задумавши розділити всю арабо-мусульманську літературу на світську і релігійну, А. Кримський поставив перед собою фактично нездійсненне завдання, тому в розділах про письменство світське він вимушений говорити про літературу суфійську, му‘тазилітську, калям, про біографії пророка Мухаммада, збірки хадісів, доксографічні твори, словники імен видатних діячів ісламу тощо – словом, про все те, що належить до єдиного масиву знань, специфіка якого якраз і полягає у неподільності на світське і релігійне. Здається, А. Кримський прекрасно це розуміє: так, зародження арабської історіографії, за А. Кримським – науки світської, сам він справедливо пов’язує з діяльністю збирачів хадісів – переказів про Мухаммада, що спочатку передавалися в усній формі від найближчих соратників Пророка; бурхливий розвиток арабської астрономії пояснюється, зокрема, потребами дотримання мусульманського культу і ритуалу – необхідністю правильно визначати час настання і закінчення посту, паломництва, мусульманських свят, а також напрям молитви мусульманина в бік Ка‘аби, у якій би географічній точці світу той не перебував; арифметика також обслуговувала релігійно-правові потреби мусульман – завдяки їй вдавалося точно визначити долю спадкоємця відповідно до доволі заплутаних правил пропорційного поділу майна небіжчика, встановлених мусульманським правом; арабська філологія виникла як наука, що була покликана не тільки і не стільки утилітарними, «світсько-практичними», потребами, а необхідністю правильного розуміння тексту Священного Писання; зрештою, зоологія – знання начебто суто світське – також могла мати зовсім «несвітське» застосування – А. Кримський зауважує: не варто дивуватися тому, що у природознавчому творі середньовічного мусульманського автора ми можемо зустріти тлумачення правознавців стосовно допустимості вживання мусульманином м’яса тієї чи іншої тварини.

Звісно, усе це зовсім не означає, що в розділах про літературу релігійну ми не зустрічаємо цікавих міркувань автора. Мабуть, найбільш захоплюючим з цієї точки зору слід уважати розділ про Коран, у якому А. Кримський розкривається перед нами як уважний текстолог. Крім широковідомих фактів, що наводяться тут А. Кримським, знаходимо і такі спостереження: у Корані є багато елементу іудейського і християнського, взятого з єврейської Хаггади і християнських євангелій і апокрифів зі значними неточностями, однак «еврейский элемент искажен менее, чем христианский, потому что с евреями

Мохаммеду приходилось иметь более частые сношения, и эти евреи были не совсем невежественны. <…> Поэтому, например, Коран 5:35 совпадает почти слово в слово с Мишной (Санх. 4:5)» [Крымский 1911, *162*]. А. Кримський сприймає Коран передусім як літературну пам'ятку, звідси особлива увага автора прикута до «естетичної оцінки» мови Корану і «художньої творчості» Мухаммада. Перед тим як викласти власні спостереження, А. Кримський наводить думки відомих західних дослідників – Е. Ренана, Т. Ньольдеке, Р. Дозі, Г. Вейля, Д.Х. Мюллера, Ю. Вельхаузена, І. Гольдциєра – і підсумовує: «Целый ряд очень авторитетных арабистов, являющихся в то же время людьми с чрезвычайно развитым художественным чутьем, относится к поэзии (sic! – *Д.Р.*) Корана без всякого увлечения» [Крымский 1911, *174*]. Разом із тим – «что Кораном <…> могут восхищаться люди с неоспоримым эстетическим вкусом, видно из примера Пушкина <…>, который писал (очень неудачные, впрочем) стихотворные "Подражания Корану"» [Крымский 1911, *173*].

А. Кримський відзначає, що його ставлення до Корану як пам'ятки арабської літератури, особливо художньої сторони коранічного тексту, зазнало серйозних метаморфоз. Учений зізнається: спочатку, у перші роки занять сходознавством, Коран навіював на нього страшенну нудьгу, а спроби порівняти деякі «образцово-поэтические» сури Корану з уривками біблійного тексту, в яких викладаються спільні сюжети (про утворення світу – сура 16, винищений урожай – сура 68 тощо), однозначно свідчили на користь останніх. Проте, поступово заглиблюючись у специфіку коранічного тексту, особливо під час перебування на Сході, А. Кримський непомітно для себе закохався в Коран: «Когда читаю его, то испытываю удовольствие, с каким, напр[имер], читаешь произведение симпатичного и близко знакомого человека, хотя бы это был талант довольно дюжинный. Мне кажется, что чувства арабиста в этом отношении близко подходят к чувствам верующего мусульманина» [Крымский 1911, *177*].

А. Кримський не обмежується аналізом власне мови Корану – він іде далі: уважаючи Мухаммада реальним автором коранічного тексту, вчений, ґрунтуючись на оцінці художніх достоїнств і недоліків Корану, переходить до критики творчих здібностей самого Пророка. А. Кримський доходить висновків, які суперечать традиційному мусульманському сприйняттю Священного Писання як неперевершеної літературної пам'ятки: як найпоказовіший приклад наводяться айати сури 109 («Невірні») – за спостереженнями А. Кримського, повтори в ній справляють на мусульман не просто позитивне враження – як стилістичний прийом, вони значно підвищують емоційність висловлення, здатні здійснити на правовірного особливий психоемоційний вплив, тоді як необізнаній, сторонній людині ті самі айати можуть видатися «плохим черновиком с помарками, указывающими на нелегкий ход творчества» [Крымский 1911, *182*]. Тавтологію, смислові повтори, зловживання двоїною і майбутньо-теперішнім часом, порушення звичайного порядку слів у реченні, «обмолвки», «странности» у коранічному тексті А. Кримський пояснює погонею за римованістю або рабством перед римою. Творчі здібності пророка Мухаммада, відповідно, також оцінюються із достатньою часткою скепсису: «…процесс творчества, т.е. облечение божественных откровений в словесную форму, и вообще-то происходил у Мохаммеда *нелегко*. Стилист от природы был он неважный…»; «…Апостол далеко не всегда мог сразу найти точные выражения или слова для воспроизведения нужной ему мысли <…>, он начинает поправляться, повторять то самое в несколько ином виде» [Крымский 1911, *181*]; «не находя рифмы, Мохаммед был способен прямо *коверкать* слова»; «частенько для заполнения рифмы Мохаммед вставлял, крайне некстати, не только лишние слова, но даже целые фразки лишние <…>, не находящиеся ни в какой логической связи с контекстом» [Крымский 1911, *183*].

А. Кримський розглядає мову Корану на рівнях лексико-семантичному і стилістичному, з урахуванням того факту, що текст Святого Письма виник не одразу, а формувався поступово – він складений із проповідей пророка Мухаммада, виголошених у різні часи, за різних обставин, записаних і впорядкованих у єдиний корпус після смерті Посланця. Слідом за авторитетними європейськими фахівцями

А. Кримський приділяє значну увагу історії тексту, його структурі і хронології, зауважуючи: під час розгляду Корану слід ураховувати цілу низку екстралінгвістичних факторів: психоемоційний стан Пророка, його вік і соціальний статус у момент виголошення одкровень, зміни в соціальному житті всередині мусульманської громади, у пріоритетах політичної діяльності Мухаммада і навіть індивідуальний літературний смак Пророка.

Наводячи оцінки європейських дослідників Корану, А. Кримський не наслідує їх бездумно, а покладається на них, уважно вивчивши всі аргументи: так, позицію авторитетного Ю. Вельхаузена щодо мови Корану, яка, на його переконання, настільки штучна і неприродна, що суперечить духу арабської мови і тому може бути визнана за цілковито неарабську, А. Кримський не сприймає – визнаючи, що мова Корану справді специфічна, він не вважає цей факт достатнім, аби вдаватися до настільки категоричного узагальнення. І знову зустрічаємо цікаве порівняння, яке, за задумом А. Кримського, повинно було наблизити далекі арабські реалії до малопідготовленого російського читача: «…Современные русские модернисты – каких только странностей стиля и искусственных вычурностей не употребляют, – и однако же их язык <…> остается читейшим русским. Так и язык Мохаммеда, при всей натянутости его коранской фразеологии, есть читейший арабский…» [Крымский 1911, *184*].

Свій талант бібліографа А. Кримський сповна реалізує в розділах, присвячених першим друкованим виданням Корану, перекладам Корану європейськими мовами, конкордансам, словникам до Корану, торкаючись при цьому і питання перекладів священної книги мусульман російською мовою. Бібліографічні описи, що віддзеркалюють стан європейської й російської кораністики середини XIX – початку XX ст., А. Кримський супроводжує екскурсами в історію вивчення Корану в Європі, починаючи з XII ст. Оцінки А. Кримського, лаконічні й водночас змістовні, сформульовані недвозначно, сприймаються скоріше як поради експерта, адресовані широкій читацькій публіці: найбільш критичним є лейпцизьке видання Корану Г. Флюгеля – воно найкраще і найнадійніше з видань; мусульманські видання Корану «в смысле четкости и удобства пользования <…> значительно уступают Флюгелевским»; російські казанські видання – зручні, дешеві, користуються популярністю, проте «гораздо изящнее – литографированные бахчисарайские, выходящие из типолитографии татарской газеты “Терджиман” <…> И. Гаспринского» [Крымский 1911, *192–193*]; латинський переклад Корану Л. Мараччі «отличается толковостью»; англійський переклад Дж. Селя – зручний, не такий громіздкий, як переклад Л. Мараччі; французький переклад Корану дю Ріє – «приблизительный», «плохенький», тоді як переклад А. Кразимірського слід визнати, за висловлюванням А. Кримського, більш стилістичним; «заставляют много желать» німецькі переклади А. Ульмана і М. Хеннінга; найкращі, на думку А. Кримського, – переклади англійські: Дж. Селя, Ед. Лена, Дж.М. Родуела і Е. Палмера [Крымский 1911, *198–199*]. Серед робіт російських перекладачів А. Кримський виокремлює переклад Г. Саблукова – він достойний детальнішого розгляду, оскільки, єдиний із наведених, зроблений безпосередньо з арабського тексту. За висновком А. Кримського, робота Г. Саблукова має значну кількість огріхів, виконана важким перекладацьким стилем, що відлякує російського читача. Саме тому друге видання перекладу Г. Саблукова, з паралельним арабським текстом, на переконання А. Кримського, безумовно, слід вітати, оскільки «Саблуков старается быть мертвенно-буквальным, так что во многих местах и понять его нельзя, если не смотреть одновременно в арабский оригинал». Згадуючи і про власні переклади деяких сур – вони були видані літографським способом 1905 р., – А. Кримський змушений констатувати: «Русских переводов Корана совсем нет хороших» [Крымский 1911, *200*].

Друга, історична, частина «Истории арабов и арабской литературы» має підзаголовок «История от древнейших времен» і охоплює величезний період часу: виклад у ній розпочинається міркуваннями автора щодо визначення нижньої хронологічної межі «єменської цивілізації» (3-тє тисячоліття до н.е.) і завершується додатком «Ваххабиты», в якому опис по-

дій доводиться до 1897 р. Перший розділ «Старинная история Аравии Южной» служить прологом до розділів основних, «мусульманських». З цієї точки зору найбільший інтерес тут викликають дані, що дозволяють реконструювати суспільний лад аравійських суспільств, а також ідеологічний клімат Аравії безпосередньо напередодні виникнення ісламу. Як завжди, авторитетним джерелом для А. Кримського стали останні, найновіші на той момент, роботи західних учених – головним чином М. Хартмана, Х. Грімме, Е. Глязера, О. Вебера. Із викладу А. Кримського стає зрозуміло, що до виникнення ісламу Південно-Західна Аравія була регіоном периферійним, у різні часи ставала ареною економічного, політичного й ідеологічного суперництва могутніх держав – Римської імперії, згодом – Візантії, сасанідської Персії, Ефіопії, а переважно язичницьке населення Південно-Західної Аравії було добре обізнане з іудейською і християнською доктринами, що послужило сприятливим ґрунтом для майбутньої пророчої діяльності Мухаммада. А. Кримський доходить таких висновків: «До появления пророка Мохаммеда и проповеданной им религии арабы мало кому были известны, мало кого могли интересовать»; араби, «народ хищный, с крайне грабительскими наклонностями», могли цікавити лише сильні сусідні держави – Візантію і Персію, які були вимушені рахуватися з арабами передусім із міркувань безпеки власних кордонів – так само, як Давня Русь була вимушена рахуватися з половцями, берендеями і торками [Крымский 1912, *83–84*].

За, здавалося б, не характерними для наукової роботи риторичними запитаннями, довільно вживаною термінологією, емоційно забарвленими визначеннями, сміливими зіставленнями, оціночними судженнями, взагалі властивими індивідуальному стилеві А. Кримського, проглядається смисл важливої наукової проблеми, до формулювання якої вчений підійшов упритул і яка досі не має єдиного розв'язання: чому не «цивілізовані землі» Аравійського півострова – такі як Північна Аравія і Ємен, що тривалий час перебували в орбіті інтересів високорозвинених держав того часу – Візантії і Персії, – а маловідомий світові, периферійний Хіджаз, із провінційною, купецькою Меккою і Ясрібом – усього лише «сборищем нескольких земледельческих хуторских хозяйств», – став батьківщиною нової монотеїстичної релігії?

Відомості про діяльність пророка Мухаммада А. Кримський бере з першоджерел – творів Ібн Хішама, ал-Вакиді, Ібн Са'да, які на момент написання роботи були видані в оригіналі або перекладені повністю чи частково німецькою мовою, а також із досліджень європейських колег, з-поміж яких А. Кримський особливо виокремлює тритомну працю А. Шпренгера «Das Leben und die Lehre des Mohammad» і чотиритомну роботу У. М'юїра «The Life of Mahomet». Російськомовні роботи, присвячені життю Мухаммада, у тому числі переклади з європейських мов, А. Кримський розподілив на три групи: такі, від яких читача треба застерегти через їхню ненауковість і «фантастичність»; такі, що зберігали певну наукову значимість, – роботи А. Казембека, М. Петрова, М. Кар'єра, переклад статті Е. Ренана «Магомет и происхождение исламизма»; зовсім нові роботи, серед яких високу оцінку А. Кримського заслужили російський переклад роботи А. Мюллера «Der Islam im Morgen und Abendlande» (у російському перекладі – «История ислама») за редакцією М. Мєдникова, а також книжка філософа В. Соловйова «Магомет», «написанная с благородным, возвышенным взглядом на ислам и на его создателя» [Крымский 1912, *73*]. Цікавий, обумовлений якщо не темою роботи, то її популяризаторським спрямуванням, бібліографічний екскурс «Славяно-русская библиография IX–XVII в.», в якому розглядаються твори, що ілюструють еволюцію уявлень східних слов'ян про особистість засновника ісламу, ще раз нагадує про другий фах А. Кримського – славістику.

У розділах «Мохаммед» та «Іслам» знаходимо як широковідомі факти про життя Пророка і стовпи ісламу, викладені, як завжди, стисло і доступно, так і власні зауваження А. Кримського, більшість із яких сьогодні, здається, сформульовані занадто прямолінійно: на початку «сам по себе, как религия, ислам был для арабов вовсе не привлекателен: молитвы и чтение Корана казались несносными, а отдача десятины (sic! – *Д.Р.*) доходов – вопиющею

несправедливостью» [Крымский 1912, *101*]; «в воззрениях на нравственность половую Коран имеет порядочное отличие от Евангелия. Прелюбодеяние, конечно, строго карается <…>, но блудодеяние, в сущности, вовсе не воспрещено. <…> Словом, для чувственности – в исламе раздолье» [Крымский 1912, *114–115*]. А. Кримський робить важливе зауваження: сучасні мусульманські віровчення, культ і ритуал відрізняються від ідеології, культової і ритуальної практики самого пророка Мухаммада і перших мусульман. До того ж мусульманське вчення – плюралістичне, не уніфіковане каноном – може по-різному трактувати і вирішувати важливі богословські і релігійно-правові питання. А. Кримський викладає мусульманське віровчення, описує культ і ритуал у тому вигляді, в якому його розуміють і практикують сучасні йому мусульмани, іноді користуючись при цьому і власними спостереженнями, зробленими під час перебування на Сході.

Бібліографія до розділу «Обзор истории Халифата» і за обсягом – двадцять сторінок тексту, – і за ретельністю розробки питання могла б справедливо вважатися окремим дослідженням. Джерела з історії Арабського халіфату А. Кримський розподіляє на п'ять груп: історичні хроніки – передусім ал-Азраки, ал-Факихі, ал-Балазурі, Ібн Кутайби, ад-Дінаварі, ал-Йа'кубі, ат-Табарі, ал-Мас'уді, Ібн Міскавайха, Ібн ал-Асіра, Ібн Халдуна, ас-Суйути, Ібн Хазма, аш-Шахрастані, Ібн Халлікана; географічні і правознавчі твори, з яких найважливіші – Ібн Хурдазбіха, ал-Йа'кубі, Ібн ал-Факиха, Ібн Рости, ал-Джайхані, ал-Мас'уді, ал-Мукаддасі, ал-Біруні, ал-Бакрі, ал-Ідрісі, Йакута, ал-Багдаді, Абу Йусуфа, Йах'ї ібн Адама, ал-Маварді; історико-філологічні коментарі, антології – Абу-л-Фараджа ал-Ісфахані, Мубаррада, ас-Са'алібі, Джахиза, Ібн Кутайби, Ібн 'Абд Раббіхі, Ібн ан-Надіма; збірники хадісів – ал-Бухарі, Мусліма, Абу Да'уда, ат-Тірмізі, ан-Наса'і, Ібн Маджи; нумізматичні пам'ятки, дані яких незамінні для встановлення правильної хронології, – у дослідженнях і каталогах В. Тізенгаузена, Х.Д. Френа, Стенлі Лен-Пуля, Галіба Едгема. Серед спеціальних посібників, у яких історія Халіфату подається більш-менш вичерпно і коректно, А. Кримський особливо виділив чотири: п'ятитомну «Geschichte der Chalifen» Г. Вейля, п'ятий том «Weltgeschichte» Л. фон Ранке, роботи У. М'юїра – «Annals of the Early Caliphate» і «The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall from Original Sources, 632–1520», двотомну «Der Islam im Morgen und Abendlande» А. Мюллера. Крім них, високу оцінку А. Кримського отримали дослідження Т. Ньольдеке, М. Хартмана, І. Піцці, Е. Брауна і Р. Ніколсона. До посібників, які мають більш спеціальний характер, присвячених окремим, вузьким питанням, проте також вартих уваги не тільки спеціалістів, а й широкої читацької аудиторії, А. Кримський відносить роботи Р. Дозі, А. фон Кремера, І. Гольдциєра, Ю. Вельхаузена та інших. Фахівцям А. Кримський радить неодмінно скористатися хронологічним довідником Стенлі Лен-Пуля «The Mohammedan Dynasties», російський переклад якої, зроблений «высокоэрудитным» В.В. Бартольдом, за точністю подачі матеріалу перевершував англійський оригінал, хоча й у перекладі прискіпливий А. Кримський знайшов низку «случайных упущений» і неточностей, про які повідомив авторові і читачам.

Історію Халіфату А. Кримський ділить на три періоди: перший період – від 632-го до 750 року, тобто від часу правління «праведних» халіфів і до падіння династії Омейядів, – А. Кримський називає «чисто арабським»; другий період – під початку правління Аббасидів до середини IX ст. – і третій – часи занепаду династії (IX–XIII ст.), до приходу монголів, – за визначенням А. Кримського, є «загальномусульманськими», оскільки політичний і культурний розквіт другого періоду, а потім занепад Халіфату протягом третього періоду пов'язані з діяльністю «арабізованих переможених народів», а не етнічних арабів. Саме такої періодизації А. Кримський дотримуватиметься далі під час викладення фактичного матеріалу.

Напевно, найбільший інтерес викликають роздуми А. Кримського з приводу не вирішених на той момент питань історії Халіфату. Вчений спростовує розхожий не тільки в широких, а й у наукових колах того часу стереотип, згідно з яким стрімкість і легкість мусульманських завоювань часів Омейядів пояснювалися релігійним фанатизмом завойовників. На

переконання А. Кримського, ця усталена думка була результатом неправомірних аналогій із більш пізніми подіями – Хрестовими походами, війнами європейців із турками тощо, адже «из халифов только первые четыре, “халифы правого пути”, были преданы исламу. Халифы же омейядские <…> были в общем или безразличными, или – пожалуй – прямо неверующими (sic! – *Д.Р.*)» [Крымский 1912, *127*]. Головна причина, за А. Кримським, полягає у низці факторів соціально-політичного й економічного характеру: від кінця VI ст. Персія і Візантія переживали часи занепаду, що було добре відомо арабам, – обидві були знесилені міжусобними війнами, до того ж Персія потерпала від внутрішнього безвладдя, а східні провінції Візантії, населені семітами, страждали від високих податків, грецької ксенофобії і релігійної нетерпимості, тому «в тех странах никто и усилия не сделал, чтобы противодействовать арабам. Больше того: из ненависти к грекам население во многих случаях само призывало арабов и помагало им» [Крымский 1912, *130*].

Не менш цікаві спроби А. Кримського пояснити факти швидкого і ненасильницького навернення підкореного населення в іслам. На думку вченого, араби-мусульмани самі були зацікавлені у співпраці з більш освіченим населенням завойованих областей, оскільки були вимушені зберегти в новій, мусульманській, державі старі, випробувані часом порядки державного управління і контролю, поширені на теренах Візантії і Персії. Арабо-мусульманська держава вибудувала систему економічних і соціальних стимулів, які спонукали неарабів добровільно навертатися в іслам. Одним із найважливіших чинників тут слід визнати, за висловом А. Кримського, «матеріальні вигоди», які отримував новонавернений, – за мусульманським законом він звільнявся від сплати подушного податку, до того ж отримував право на щорічний оклад від держави. Хоча такі порядки, запроваджені халіфом ‘Омаром, згодом були скасовані Омейядом ‘Абд ал-Маліком, «среди покоренных народов заметна была большáя наклонность отрекаться от своей прежней веры – христианской и парсийской – и добровольно принимать ислам» [Крымский 1912, *132*]. З другого боку, на особисте переконання А. Кримського, ані економічні, ані соціальні чинники не можуть бути вирішальними під час вибору віри. На думку вченого, «ислам с его простыми догматами вполне говорил их (т.е. вновь обращенных. – *Д.Р.*) сердцу», тобто не становив для християн різних конфесій чи зороастрійців кардинально нової системи моральних цінностей і світоглядних орієнтирів, «во многих пунктах он был близок к обеим религиям» [Крымский 1912, *135*]. Хоча з появою величезної кількості новонавернених в іслам стали «вкрадатися» ідеї чужі або зовсім невідомі Мухаммадові, перехід сирійців-християн і персів-зороастрійців у іслам А. Кримський уважає безумовно важливим і корисним з точки зору подальшого розвитку мусульманської державності, ідеології, науки, хоча і не трактує цей процес як закономірну еволюцію вчення Мухаммада.

А. Кримський, як уже зазначалося, взагалі схильний перебільшувати значення неарабського елементу в розвитку арабо-мусульманської культури, розгортає систему аргументів, яка, на думку вченого, свідчить про вирішальну роль новоявлених мусульман – сирійців, персів – у розробці мусульманської догматики, релігійно-політичної і правової доктрини ісламу. За А. Кримським, вплив останніх посилюється і досягає вершини в часи ранніх Аббасидів – «по своему политическому <…> величию и по культурному расцвету <…> наиболее блестящую пору в истории Халифата, доставившую ему всемирную, сказочную славу» [Крымский 1912, *146*]. Особливе захоплення А. Кримського викликає діяльність «везирской семьи Бармеков» – перського сімейства, представники якого перебували на службі перших аббасидських халіфів включно з Харуном ар-Рашидом. А. Кримський характеризує Бармекідів як надзвичайно талановиту, розумну, освічену сім’ю, члени якої «сумели, с одной стороны, поддержать в течение 50 лет нужное равновесие между персами и арабами, дававшее Халифату его политическую крепость, а с другой – восстановить старинную сасанидскую жизнь, с ее общественным устройством, с ее культурой, с ее умственным движением». Учений наводить низку прикладів, які свідчать про те, що і після винищення Бармекідів

Харуном ар-Рашидом «персы не переставали возвышаться и при следующих халифах, бывали они и впредь везирями или влиятельными сановниками» [Крымский 1912, *151*]. Висновок, підготовлений усім ходом своїх міркувань, А. Кримський формулює так: «Обыкновенно называют культуру Аббасидского халифата “арабской”, потому что органом умственной жизни для всех народов Халифата сделался язык арабский <…>. Но в сущности арабский язык был не больше, как оболочка, и халифатское т.н. “арабское” искусство, “арабская” наука и пр. – это были больше всего остатки и наследие культуры сасанидской и вообще староперсидской <…>. В западноазиатских и египетской частях Халифата мы наблюдаем развитие остатков культуры византийской, подобно тому, как в Северной Африке, Сицилии и Испании – культуры римской и римо-испанской. И однородности во всех них незаметно, если исключить связующее их звено, арабский язык» [Крымский 1912, *152*]. Як бачимо, і в цій роботі А. Кримський залишається вірним уже висловлюваному раніше переконанню: арабо-мусульманська культура не може вважатися єдиним цілим, це конгломерат схожих культур, що мають різні субстрати і об’єднані лише спільністю мови.

За А. Кримським, першопричина занепаду Аббасидського халіфату, а разом із ним – ідеї спільної для арабів і персів мусульманської держави, в якій існував баланс інтересів і впливів двох основних етнічних груп – арабської і перської, – полягає у поступовій ізоляції персів від Халіфату зі створенням у його східних провінціях держав Тагиридів, Саффаридів, Саманідів, Газневідів, у результаті чого «Персия ускользнула из рук халифов» [Крымский 1912, *163*]. За логікою А. Кримського, халіфи, потребуючи нових способів зміцнення своєї влади, запросили до себе на службу тюрків, чиє домінування призвело до катастрофічних наслідків для залишків аббасидської державності та арабо-перської культури, а прихід тюрків-сельджуків – за емоційним визначенням А. Кримського, «страшного несчастья», яке вразило всю мусульманську Азію, – завдав першого смертельного удару азійсько-мусульманській цивілізації [Крымский 1912, *166*].

Нарис «Ваххабиты», який завершує другий том «Истории арабов», становить короткий виклад політичної історії держави Саудитів, доведений до кінця XIX ст. А. Кримський, як завжди уважний до хронології подій, чутливий до усіляких фактичних неточностей, ретельний у висвітленні бібліографії питання, робить низку цікавих, хоч і не аргументованих належно, зауважень загального характеру. Вчений вкотре йде за авторитетною думкою західних колег: попри те що «пуританський» рух ваххабітів не досягнув своєї мети, тобто не зміг очистити весь іслам від пізніх, як уважають ваххабіти, неправомірних нововведень, він послужив поштовхом для розвитку бабізму в Ірані і руху сануситів у Північній Африці. До того ж, розповсюджуючись серед мусульман Індії, ваххабізм являє собою форму реакції правовірного мусульманського населення на засилля місцевих синкретичних вірувань, язичницьких за своїм ідейним наповненням.

У третій частині «Истории арабов», присвяченій політичній історії мусульманської Іспанії і мусульманських династій Магрибу, А. Кримський залишається вірним собі: констатуючи сухий фактичний матеріал, він вдається до літературознавчих екскурсів, цитує переклади арабо-іспанських літературних пам’яток.

Справжнє, науково обґрунтоване усвідомлення мусульманської Іспанії як містка, яким елементи арабо-мусульманської культури проникали до середньовічної Європи, відбудеться у сходознавстві пізніше. У дев’ятнадцятому ж столітті захоплення європейців, у тому числі сходознавців, феноменом арабської культури в Іспанії склалося під впливом романтизму, «в ореоле романтики – романтики поэзии и искусства» [Крачковский 1937, *5*]. Роботи європейських учених Р. Дозі і А. фон Шака, яким віддавав перевагу А. Кримський, читалися як захоплюючий історичний роман, у них поезія і мистецтво затуляли інші аспекти суспільного життя. Нарис А. Кримського про мусульманську Іспанію багато в чому наслідує стиль авторитетних європейців: А. Кримський із захопленням удається до розгляду рис іспанських правителів, перипетій їхнього особистого життя, дає оцінку їхнім літературним талантам. В окремих місцях виклад А. Кримського виглядає повністю

белетризованим – здається, Кримський-художник остаточно перемагає Кримського-вченого: він симпатизує Аббадиду Му‘таміду Севільському – «несчастному», «поэтичному», «благородному» халіфу, чиї поезії «тонко-изящны и остроумны», повній протилежності свого батька, «бессовестного», «непорядочного», «изверга» ‘Аббада Му‘тадида [Крымский 1913, *19*], описує обставини знайомства і романтичні стосунки Му‘таміда і Ромейкиї, жорстокості двору ‘Аббада, страждання Му‘таміда в африканському полоні і т.п. Коментуючи обставини політичного життя Іспанії XI ст., А. Кримський наголошує на антагонізмі двох етнічних груп – «умственно-ограниченного элемента берберского» та «умного арабо-испанского мусульманского элемента». На думку А. Кримського, «берберство и испанское арабство вообще чужды были друг другу» [Крымский 1913, *21*], що породжувало етносоціальний конфлікт, унеможливлюючи політичну консолідацію мусульманської Іспанії перед лицем сусідів-християн. Правління берберської династії Альморавідів – «ограниченных и грубых» – стало, на переконання А. Кримського, епохою реакції і гноблення думки, тоді як часи перших Альмохадів – володарювання ‘Абд ал-Му’міна – «редкое исключение среди берберов, он отличался высоким умственным развитием и широтою научных интересов» [Крымский 1913, *41–42*] – ознаменувалися розквітом науки, особливо філософії, який, утім, швидко зійшов нанівець вже при третьому Альмохаді – ал-Мансурі. Останнім притулком мусульманської вченості в Іспанії стала гранадська держава Насридів, яка проіснувала більш ніж два з половиною століття (до 1492 р.), оскільки вдало використовувала міжусобні конфлікти сусідніх християнських правителів і допомогу одновірців Північної Африки.

Ненадовго зупинившись на завоюванні Османами Північної Африки на захід від Єгипту (про це А. Кримський докладніше оповідає в іншій своїй роботі – «История Турции и ее литературы»), учений завершує третю частину «Історії арабів» розглядом сучасного стану країн Магрибу – Марокко, Алжиру, Тунісу і Триполя (Лівії), довівши, таким чином, історію арабо-мусульманського заходу до початку XX ст.

Після виходу у світ «Історії арабів і арабської літератури» А. Кримський продовжує публікувати переклади з арабської, пише енциклопедичні статті з арабістики, проте все більше присвячує себе дослідженню історії персів, з якими, як пам’ятаємо, вчений пов’язував злет мусульманської державності, науки і культури, здібності яких цінував найвище.

Не претендуючи на всебічний і вичерпний розгляд усього арабістичного доробку А. Кримського, свідомо обмеживши коло досліджуваних робіт лише найбільш репрезентативними, ми сподівалися віднайти риси, які б дозволили скласти адекватне уявлення про значення спадщини науковця. З одного боку, роботи А. Кримського багато в чому наслідують концепції, теорії, стилістику відомих західних арабістів XIX – початку XX ст., – здається, А. Кримський прагнув цього свідомо, більше того, не маючи достатньо авторитетних попередників у Росії, які б у своїх роботах принаймні наближалися до високих західних стандартів, уважав таке наслідування своєю сильною стороною. Завдання вченого полягало у відборі і критичному опрацюванні найкращих взірців європейської арабістики, з тим аби із найменшими втратами довести їхні положення до відома російської читацької аудиторії. Цим пояснюються особлива увага А. Кримського до бібліографічного боку дослідження, наявність великих бібліографічних екскурсів у роботах ученого, часті посилання на авторитет західних спеціалістів, енциклопедичність і дидактичність подачі матеріалу. З другого боку, було б неправомірно обмежувати оцінку арабістичних студій А. Кримського лише констатацією його популяризаторських і просвітницьких зусиль, хоча, як відомо, саме такий образ ученого тривалий час підтримувався радянським сходознавством [див., наприклад: Крачковский 1950, *168–169*]. Слід визнати, що Агатангел Кримський став першим російським арабістом, який, маючи спеціальну освіту, належну мовну підготовку, на високому, справді професійному рівні систематизував, критично осмислив і узагальнив практично весь комплекс тогочасних відомостей європейської науки про Арабський Схід, – без належного виконання цього завдання вихід російської арабістики XX ст. на якісно новий рівень

навряд чи був би можливим. Разом із тим, віддаючи належне найкращим представникам європейської арабістики XIX – початку XX ст., які зробили значний внесок у вивчення історії ісламу і мусульманських народів, значно збагатили масив наукових знань європейців про Схід, зауважимо: розвінчуючи середньовічні забобони християнського світу щодо ісламу, звичаїв та світоглядних уявлень мусульман, вони одночасно формували нові міфи і стереотипи, над спростуванням яких судилося потрудитися наступним поколінням учених. Студії А. Кримського, за характером емпіричні, позитивістські за методологією, не були і не могли бути винятком із цього ряду. Для нас важливо інше: на загальному тлі російської арабістики XIX – початку XX ст., вагоме місце в якій належало представникам місіонерського і романтичного напрямів, доробок А. Кримського вигідно вирізняється своєю беззаперечною науковістю, хоча, безумовно, становить свідчення свого часу.

ЛІТЕРАТУРА

Воспоминания выпускников Восточного факультета Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета послевоенных лет. Санкт-Петербург, *2005*.

Крачковский И.Ю. **Арабская культура в Испании.** Москва – Ленинград, *1937*.

Крачковский И.Ю. **Очерки по истории русской арабистики.** Москва – Ленинград, *1950*.

Крымский А. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.). Часть первая // **Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных языков.** Выпуск XV, № 1. Москва, *1911*.

Крымский А. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.). Часть вторая. История от древнейших времен // **Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных языков.** Выпуск XV, № 2. Москва, *1912*.

Крымский А. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.). Часть третья // **Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных языков.** Выпуск XV, № 3. Москва, *1913*.

О.Д. Огнєва

ЗРАЗКИ САКРАЛЬНОЇ ПЛАСТИКИ КАЛМИЦЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ В ЗІБРАННІ БУДИНКУ-МУЗЕЮ МИКОЛИ РЕРІХА

БУДИНОК-МУЗЕЙ Миколи Реріха – наймолодший з одеських музеїв. Цей музей, окрім інших речей музейного значення, збирає та експонує буддійські матеріали. Зібрання різнорідне і невелике за обсягом (близько шістдесяти одиниць). Представлено зразки писемності, сакрального живопису, культової пластики (у тому числі сучасна сувенірна продукція), речі декоративно-ужиткового мистецтва, що датовані переважно XIX–XX ст. і походять з Монголії, Бурятії, Індії. Комплектування колекції розпочалося завдяки дарункам шанувальників родини Реріхів. Найцікавішими серед останніх надходжень до музею є три металеві скульптури, одна з яких надзвичайно ушкоджена.

Всі три зображення придбані О.Г. Петренко, директором музею, в антикварному магазині Ялти влітку 2007 року[1]. Але питання, звідки і яким чином скульптури опинилися в магазині, залишилося відкритим. Згідно з усним повідомленням власника магазину ушкоджене зображення походить із Севастополя[2], щодо двох інших відсутні будь-які відомості. Ушкоджена скульптура позолочена, а відтак майже монохромна (виняток – волосся чорного кольору), дві інших статуетки багатокольорові (розпис олійними фарбами). Статуетки відтворюють персонажів буддійського пантеону північного буддизму. Але оскільки скульптури не мають ніякої легенди, то, перш ніж атрибутувати зображення, необхідно уточнити історію виникнення кожного персонажа, його іконографію і таким чином намагатися з'ясувати їхнє походження.

За іконографічними характеристиками дві скульптури, у тому числі й ушкоджена, – це "Амітаюс" [300 бурханов… 1903, *№82, 85*], третя, хоча й визначається як "Ваджравідарана" [500 богов Нартана… *№720, 722*], потребує ретельного іконографічного аналізу. Всі скульптури відтворюють персонажів пантеону північного буддизму, точніше, його етноспецифічної гілки – тибетського буддизму, вплив якого відчувається на велетенській території, від Гімалаїв до берегів Волги та Дніпра.

Амітаюс (скр. amitāyus), чи Цхепаме (тиб. tshe-dpag-med), або Безмежне життя, з'являється первісно як епітет будди Амітабхі (скр.amitābha, тиб. 'od-dpag-med, "безмежне світло") у тексті "Сукхаваті-сутра" (I ст.н.е.). Через певний проміжок часу епітет перетворюється на одне з його імен ("Амітаюрдх'яна-сутра", VII ст.). І нарешті з'являється персонаж пантеону – Амітаюс як особлива форма будди Амітабхі, або Безмежного світла, володаря Заходу і Сукхаваті – Щасливої землі (скр. sukhavatī, тиб. bde-ba-can), де перебувають праведники, "не опоганені брудом черева".

Переможець Амітаюс на прохання Авалокітешвари, бодхісаттви Милосердя, у печері Дхармасангіті на Сукхаваті проголосив заклинання, чи дхарані, де згадується Яма, правитель пекла, який особисто обіцяв супроводжувати і захищати тих, хто вірний цим охоронним текстам [MKhas 'Grub rJes… 1968, *115*]. Будда також наголосив дхарані під назвою "Голос барабана безсмертя Амітаюса" [MKhas 'Grub rJes… 1968, *125*]. Поява Амітаюса як однієї з форм будди Амітабхі обумовлена здатністю ваджраяни персоніфікувати якості та ознаки головних персонажів пантеону. А відтак виникає і формується культ вшанування та відповідна обрядовість такого персонажа пантеону. Оскільки з ім'ям Амітаюса співвідносяться й проводи небіжчика, і продовження та дарування життя, то обряди вшанування Амітаюса

[1] Архів музею, документи про закупівлю експонатів.

[2] Повідомлення О.Г. Петренко, директора музею.

стають складовою частиною обрядів життєвого циклу. На надзвичайну популярність цього персонажа і поширеність його культу дослідники звертали увагу [Getty 1928, *37–39*], але, можливо, саме цими обставинами і пояснюється його надзвичайна популярність і велика кількість збережених зображень.

На території Тибету поява капличок, храмів, зображень Амітаюса датується VIII–IX ст. [Richardson 1998, *263, 293, 307, 324, 327*]. Відомості про нього збереглись у біографії Рінчензанпо (958–1055), знаменитого тибетського перекладача. Там йдеться про те, що він, аби запобігти хворобі матері та продовжити роки життя, замовляє сім мандал Амітаюса і таким чином продовжує термін її життя ще на вісімнадцять років [Pal 1990, *44*]. При складанні шкіл тибетського буддизму (X–XI ст.), зокрема сак'я, кадам, каг'ю, Амітаюс стає складовою їхнього пантеону [Pal 1990, *134*; Richardson 1998, *324, 327*], попри те що його садхани (тексти споглядання) відсутні в іконографічних текстах "Садханамала" та "Нішпанайогавалі" (XI–XII ст.). Як адресат молитви Амітаюс вперше з'являється у тексті, авторство якого приписується Цзонхаві Лобзанг-дакпі [Леонов 1980, *69–70*]. Але якщо поява зображень Амітаюса, будівництво культових споруд, присвячених йому, відноситься до VIII–IX ст., то і молитви до Амітаюса з'явились у традиції інших шкіл раніше, ніж у гелук, а відтак і в Тибеті [Огнева 2004, *75–76*].

Відсутність згадок про Амітаюса у трактатах "Садханамала" та "Нішпанайогавалі", відсутність його зображень серед відомих творів образотворчого мистецтва Непалу, Кашміру, Дуньхуану, Хара-Хото [Леонов 1980, *69–70*] і наявність у Тибеті храмів, капличок, зображень, згадок у писемних джерелах, що мають відношення до шкіл сак'я, каг'ю, кадам, ще до виникнення школи гелук дозволяють зробити припущення про виникнення і формування культу Амітаюса саме в Тибеті, саме в догелуцький період. Звідси відбувається його поширення на територію монголів, можливо за часів династії Юань (1260–1368), а також і в пізніші часи як у традиції шкіл сак'я, каг'ю, так і гелук.

У Китаї культ Амітаюса міг з'явитися при Юанях, а потім на початку XV століття – затвердитися при дворі китайської династії Мін, що змінила монгольську Юань. У правління імператора Чен-цзу під девізом Юнле (1403–1425), саме якому монголи допомогли узурпувати владу, на його запрошення до двору прибуває Дежиншекпа (1384–1415), V Кармапа, – ієрарх школи карма-каг'ю. Келіма, або Кармапа, протягом 1407-го та 1408 рр. здійснює при імператорському дворі, у монастирях, зокрема на Утайшані, обряди, так чи інакше пов'язані із вшануванням Амітаюса [Karmay, *75, 76, 78–79*]. Йдеться про погребові обряди в пам'ять про батьків імператора, у тому числі й освячення ступи, мандали продовження життя імператора, тобто обряди життєвого циклу. Свої відвідини Кармапа V супроводжує дарами імператору, серед яких є зображення, що стає традицією для наступних візитів й представників інших буддійських шкіл Тибету.

Імператорський двір та тибетські ієрархи, представники каг'ю та її підшкіл (карма, дрігун, інші), а також сак'я та гелук, які прибували до Пекіна на запрошення (1406–1419), обмінювалися дарами, в числі яких були підписні зображення персонажів буддійського пантеону, Амітаюса зокрема [Karmay, *79, 83*; Ганевская 2004, *№№35, 37, 123, 125*]. Буддійські зображення відправлялися з Тибету до імператорського двору і в наступні роки (1436–1449). За часів династії Цін (1644–1911) Амітаюс входить до складу мішаного буддійсько-даоського пантеону, існує в ролі придворного культу цінських імператорів. Значні комплекси фігур відливалися на сімдесятиріччя матері імператора Хунлі (дати життя 1711–1799; Цянь-лун – девіз правління, 1736–1795), на його власні ювілеї 1771-го та 1781 років [Ганевская 2004, *83*; Огнєва 2005, *62–70*].

Амітаюс в іпостасі подателя довголіття, безсмертя, здоров'я перетворюється на одного з персонажів у погребовій обрядовості, зокрема проводів небіжчиків. За буддійськими уявленнями про тіло живої істоти, її складовими, окрім інших, є чотири елементи: земля, вода, повітря, вогонь. Їхня наявність обумовлює відповідно чотири види проводів померлого: повернення землі – поховання у могилі; повернення воді – тіло померлого кидають у річку або відправляють у човні; повернення

повітрю – тіло розрубують на частини у визначеному місті, а всю іншу справу довершують грифи-стерв'ятники та ворони; повернення вогню – тіло спалюють на вогнищі [Позднеев 1898, *272–274, 465–469*; Дикарев, Лукин 1989, *189–190*].

У монгольській та калмицькій традиціях образ Амітаюса, або Аюші (калм. від скр. amitāyus), ткали на хадаках (від тиб. kha-btags, кхатаг) – жертовних платах, пожертва яких є обов'язковою частиною урочистих світських чи обрядових подій. Аюші, зберігаючи функції подателя довголіття, безсмертя, здоров'я, представлений в обрядах життєвого циклу. Його образ присутній при відправленні погребових обрядів, зокрема під час проводів небіжчиків. Аюші пов'язаний з весільною обрядовістю. Так, перед прибуттям нареченої до юрти нареченого відкривали ікони (живописні, так звані тхангкха), ставили зображення Аюші (скульптуру) і звертались до нього із проханням дарувати їй довголіття у новій родині; до нього зверталися під час обрядів, пов'язаних із народженням дитини [Позднеев 1898, *255, 436*; Огнева 2004, *77*].

Скульптури "Амітаюс" з Будинку-музею М. Реріха хоча й відповідають своєму іконографічному опису: вигляд спокійний, одяг і прикраси бодхісаттв, поза – дх'янасана, жест – дх'янамудра, атрибут – амрітакалаша, або посудина з еліксиром безсмертя, – проте вирізняються одна від одної і станом збереження, і приналежністю до різних художніх шкіл, а також кольоровою гамою: ушкоджена скульптура позолочена, а ціла вражає своєю незвичністю – багатокольоровою гамою, оскільки вкрита олійними фарбами.

Ушкоджене зображення [див. *мал. 1–2*], як уже згадувалося, позолочене і тому практично майже однотонне, насиченого золотого кольору; єдиний виняток – чорне волосся. Скульптурі властивий видовжений тонкий силует, підкреслений внутрішнім об'ємом фігури. Ретельно пророблений орнамент та складки на одязі, як попереду, так і позаду. Обличчя усміхнене. Характер прикрас (наявність гау у другому верхньому ряді пекторалі), розміщення верхнього браслета на руці трохи вище ліктя, спрощені лінії складок одягу, загальний малюнок пекторалі, намиста, браслетів наближені до монгольської (металевої) та бурятської (дерев'яної та пап'є-маше) скульптури другої половини XIX – початку XX сторіччя [Позднеев 1898, *№56, 58*; Бадмажапов 2003, *№94, 117*; *№95, 118; №96, 119; №97, 120*]. Аналогом цьому зображенню є статуетка Амітаюса з колекції одеського музею західного та східного мистецтва, майже повної збереженості, але, на жаль, увінчана короною від іншого зображення [Электронная коллекция…]. Скульптура з Будинку-музею Миколи Реріха збереглася у фрагментарному стані: розрив металу за контуром фігури вздовж подолу одягу; втрачено прикраси (корона, сережки), атрибут (амрітакалаша), п'єдестал, частково позолоту; зіпсовано ушнішу (вдавлено в поверхню голови); деформовано (вигнуто вгору) стопу правої ноги.

Щодо іншої скульптури Амітаюс [див. *мал. 5*], придбаної до Реріхівського будинку-музею разом із зображенням "Ваджравідарані" [див. *мал. 10*], то ці скульптури презентують не тільки іншу художню школу, а й інший регіон побутування. За візуальним оглядом обидва зображення дуже близькі зовні: металеві, досить масивні, з позолоченим обличчям, кистями рук, атрибутами; розфарбовані, включаючи одяг та лотосовий п'єдестал. Їх об'єднує також і майже добрий (присутні незначні втрати фарбового шару) стан збереження: в наявності прикраси, атрибути, п'єдестали; не ушкоджені кришки, якими запечатані днища [див. *мал. 5, 8*]. Проте зображення відрізняються одне від одного якістю лиття, що простежується крізь фарбовий шар. Зображенням властиві деякі ремінісценції мінської скульптури [Ганевская 2004, *№№39–46, 123–134*]. Подив викликає багатокольоровий розпис повністю як одного, так і другого зображення, що не властиво металевій культовій пластиці, у всякому разі в традиції північного буддизму.

Традиційно Амітаюс червоний, хоча відомі інші його іконографічні кольори, зокрема білий, можливі й інші варіанти, зокрема золотий. Але кольорова гама цього зображення випадає з його іконографічного образу. Обруч корони, смужка волосся нижче обруча, сережки, нагрудні прикраси, грудь, кисті рук та атрибут вкрито позолотою (або ж золотою пастою). Шарф, спина, руки, спідниця – зелені. Зворотний бік шарфа – червоний, ймовірно, так само,

як і подвійний лотосовий п'єдестал, крізь фарбу, що осипалася. Проте можливо, що п'єдестал був рожевим.

Можна припустити, що за цією кольоровою гамою стояв якийсь живописний аналог зазначеному зображенню, який, на жаль, відшукати не вдалося, хоча збіг окремих деталей присутній. Деякий подив викликає незвичної форми посудина, що знаходиться на долонях; можливо, це якийсь локальний варіант його відтворення. Скульптура відзначається формальним механічним грубим наслідуванням елементів мінської іконографічної традиції [Ганевская 2004, *№№39–46, 123–134*], іншим етнічним, відмінним від китайського, типом обличчя, багатоколірністю, що свідчить про інше культурне середовище його створення та побутування. Оскільки кришка днища [див. *мал. 5*] не пошкоджена, ймовірно, збереглися вкладення. Різнокольорові олійні фарби, що взагалі не властиві буддійській металевій скульптурі, нанесено поверх позолоти, що проступає крізь втрати фарбового шару.

Наступна скульптура, що визначена як "Ваджравідарана" [див. *мал. 10*], – персонаж значно менш відомий, йому властива така іконографія: вигляд спокійний, одяг і прикраси бодхісаттв; поза – дх'янасана; у правій руці, на долоні, вертикально стоїть ваджра; ліва рука, на лоні, тримає дзвоник ручкою назовні; п'єдестал – одинарний лотос із пелюстками, що спрямовані вгору. На цьому зображенні, на зворотному боці п'єдесталу, – напис [див. *мал. 9–10*]. Читання напису ускладнює товстий шар фарби, який свідчить про те, що напис був зроблений до того, як скульптуру розфарбували.

"Ваджравідарана" за своєю іконографією може сприйматися як "Ваджрасаттва" [500 богов Нартана… 1991, *№45, 523*], "Ваджрапані" [300 бурханов… 1903, *№146*] та "Ваджравідарана" [500 богов Нартана… 1991, *№720, 722*] – у всіх однакові атрибути – ваджра і гхантха (дзвоник). Але різниця між персонажами виявляється в позі та манері тримати атрибути. Якщо у Ваджравідарани ваджра, так само як часом і у будди Акшобх'ї, вертикально стоїть на долоні, то Ваджрасаттва і Ваджрапані її тримають; якщо Ваджравідарана тримає гхантху ручкою назовні, то Ваджрасаттва і Ваджрапані – ручкою донизу. Проте досить часто важко розрізнити насправді, який саме персонаж зображено.

Ваджравідарана (санскр. vajra-vidārana, "ваджра, що очищує"; тиб. rdo-rje-rnam-'joms-pa, "ваджра, що перемагає"), Ваджра, що очищує, – одна з іпостасей Ваджрапані, бодхісаттви Могутності. Її поява пояснюється таким чином [MKhas 'Grub rJes… 1968, *130–131*]. Одного разу Будда перебував на південно-східному схилі гори Сумеру. Було це в ті часи, коли панував батьковбивця цар Аджаташатру (який убив свого батька – царя Бібмбісару), а підлеглі, за наказом царя, наслідували його вчинок. У країні панували ненависть та гнів, всюди чинилися насильство, вбивства, злочини. Аби припинити це, чотири великих царі, хранителі сторін світу, звернулися до Будди з проханням припинити гнів, жах та злобу, що охопили людей. Учитель покликав Ваджрапані і надихнув його віднайти засоби захисту від страшних злочинів. Спираючись на силу Будди і завдяки його благословенню, Ваджрапані втілився як "Ваджра, що очищує", тобто "Ваджравідарана", і у слові відтворив прохання Вчителя. Окрім традиційного атрибуту – ваджри у правій руці, додається гхантха, чи дзвоник, що знаходиться у лівій руці. Поєднання цих атрибутів означає єдність досконалого методу (ваджра) та досконалої мудрості (гхантха), що були необхідні Ваджрапані, аби виконати завдання Будди. Проте слід відзначити, що у традиції школи гелук цей персонаж тримає на долоні правої руки вішваваджру, або подвійну ваджру [300 бурханов… 1903, *№173*].

Зображення, придбане до музею, згідно з його атрибутами, можна прийняти за іншого персонажа – Ваджрасаттву, іпостась адібудди, чи самого Ваджрапані, якби не одна деталь. В ушніші, нижче коштовності, яка її увінчує, розміщено зображення будди Акшобх'ї, що має означати приналежність зазначеного персонажа до родини цього будди в системі крія-тантри, або тантри діяння. Мета адепта при виконанні обрядів крія-тантри, адресованих будді Акшобх'ї – голові родини ваджри в тантрі діяння, – подолати ненависть та гнів, що заважають побачити шлях до звільнення від пут буття. Тобто наведена вище ситуація виникнення цієї форми іпостасі

бодхісаттви Ваджрапані – ненависть, гнів та насильство – мотивує визначення Ваджравідарани як інструмента, що необхідний разом з іншими при подоланні клеші (афективності) ненависті-гніву, одного із забруднень, які провокують постійне блукання у світах сансари. Додатковим аргументом на користь визнання скульптури зображенням Ваджравідарани є розфарбування синім кольором його верхнього одягу, корпуса тіла, рук (до долонь) та лотоса, що й відповідає визначенню "ш'яманіла" – темно-синій.

Текст Ваджравідарана-нама-дхарані мав поширення у традиції тибетських буддійських шкіл н'їнгма [Гой лоцзава 2004, *89*] та карма-каг'ю [Гой лоцзава 2004, *288*]. Окрім того, цей текст, згідно з розповіддю Дхармасваміна Тагпа Сенге (1283–1349), читався учнями Дхармасваміна Ранчжундордже (1284–1339), III Кармапи, під час здійснення обрядів, що разом мало би зарадити хворобі вчителя, яку насилали чарівники [Гой лоцзава 2004, *288*]. У цій же традиції відоме також ім'я Кедуба Дарг'ялви (?–1385), серед учителів якого згадуються і Дхармасвамін Тагпа Сенге, і Дхармасвамін Ранчжун-дордже [Гой лоцзава 2004, *292–293*]. Про нього розповідають, що він опанував "досконалим зосередженням та йогічним прозрінням і був спроможний пригнічувати демонів, з'являючись перед ними як Ваджравідарана" [Гой лоцзава 2004, *292*]. Тому можна припустити, що культ Ваджравідарани був поширений саме у традиції школи карма-каг'ю. У всякому разі, протягом століття Ваджравідарана побутував у середовищі школи карм-каг'ю, причому саме в той час, коли представники цієї школи підтримували активні відносини і з монгольською династією Юань, а потім і з династією Мін.

Згідно з текстом "Дортренг", чи "Ваджравалі" (розділ "Божества різних класів"), та Альбому прорисів "500 богов Нартана" (розділ "Рінйун") Дорджeнамджомпа, або Ваджравідарана, представлений у трьох іпостасях: Дорджeнамджомпа Карпо (тиб. rdo-rje-rnam-'joms dkar-po), або Сіта Ваджравідарана (скр. sita vajra-vidarana), чи Білий Ваджравідарана; Дорджeнамджомпа Тхінгка (тиб. rdo-rje-rnam-'joms mthing-ka), Синювато-чорний Дорджeнамджомпа, або Ніла Ваджравідарана (скр. nila vajra-vidarana), чи Темний Ваджравідарана; Темно-синій Дорджeнамджомпа (тиб. rdo-rje-rnam-'joms ljang-sngon), або Ш'яманіла Ваджравідарана (скр. shyama-nila vajra-vidarana) [500 богов Нартана… 1991, *71, 720–722*]. Вважається, що буддійський образ Сіти, чи Білого Ваджравідарани, іде від Сіти, героїні давньоіндійського епосу, яка пройшла на знак своєї невинності обряд очищення. Звернення з молитвами до цього персонажа вважаються дієвими при віспі. Ніла, чи Синій Ваджравідарана, за своєю іконографією наближений до гнівної іпостасі Ваджрапані [300 бурханов… 1903, *170*], з тією лише різницею, що у першого – гірлянда на тілі у вигляді змій [500 богов Нартана… 1991, *71, 721*], а в його лівій руці – гхантха.

У Ш'яманіли, чи Темно-синього Ваджравідарани, вигляд мирний, одяг і прикраси бодхісаттв; поза – дх'янасана; у правій руці, на долоні, вертикально стоїть ваджра; ліва рука, на лоні, тримає гхантху, чи дзвоник, ручкою назовні; п'єдестал – одинарний лотос із пелюстками, направленими угору. У цій іпостасі Ваджравідарана зберігає одяг і прикраси бодхісаттви, але існує у двох видах: як Сіта, тобто білий – спокійний, та як Ш'яманіла, тобто темно-синій – гнівний, Ваджравідарана [500 богов Нартана… 1991, *71, 720, 722*]. Музейне зображення за іконографією відповідає зображенню Ш'яманіли Ваджравідарани. Разом з тим статуетка "Ваджравідарана", так само, як і згадане вище зображення "Амітаюс", розфарбована різнокольоровими олійними фарбами, що, як уже зазначалося, взагалі не властиво буддійській металевій скульптурі. Зазвичай розфарбовують волосся, очі, брови, рот. Колір також присутній тоді, якщо зображення інкрустується пастами чи коштовним камінням та кольоровими металами; свідомо вкривається штучною патиною або повністю золотиться, а потім шліфується до дзеркального блиску.

На музейному зображенні, окрім вказаного фарбового покриття, обличчя, кисті рук, стопи ніг, ваджра та дзвоник позолочені (або ж вкриті бронзовою пастою). Корона – п'ятизубцева, зеленого кольору, але обруч золотий, так само, як і смужка волосся, що виступає з-під нього. Дзвоник позолочений, проте, як і спідниця персонажа,

був червоного кольору (збереглися тільки залишки червоної фарби). На ваджрі також збереглися залишки фарби темно-синього кольору, якою свідомо чи випадково розфарбували прикраси, шарф, руки, корпус тіла, лотос п'єдесталу, що стає ще одним додатковим аргументом на користь визнання скульптури зображенням Ш'яманіли, чи Темно-синього Ваджравідарани.

Поєднання атрибутів – ваджри у правій руці та гхантхі, чи дзвоника, у лівій руці – вказує на єдність досконалого методу (ваджра) і досконалої мудрості (гхантха), що стала для Ваджрапані в іпостасі Ваджравідарани умовою, аби виконати завдання Вчителя. Присутність зображення будди Акшобх'ї в зачісці Ваджравідарани вказує на його приналежність родині цього будди в системі крія-тантри, чи тантри діяння. Мета адепта при виконанні обрядів крія-тантри, адресованих будді Акшобх'ї, – подолати ненависть та гнів (клеша) – затьмарення свідомості, що заважає побачити шлях до звільнення від пут буття, сансари.

Сюжет, що пояснює виникнення Ваджравідарани, цієї іпостасі бодхісаттви Ваджрапані, для подолання ненависті, гніву та насильства, мотивує його визначення інструментом, необхідним разом з іншими для подолання клеші ненависті-гніву, одного з тих затьмарень, що провокують постійні блукання у світах сансари. Очищувальні церемонії, які здійснює Ваджравідарані, призначаються для звільнення та позбавлення адепта від ментальних і фізичних отрут (забруднень, клеш, в цьому випадку ненависті та гніву), що стають причиною страждання та переродження.

Лиття скульптури "Ваджравідарана" досить високої якості. Але фарба по всій поверхні зображення заважає визначити ретельність полірування та якість золотіння, хоча навіть дрібні деталі добре читаються. Скульптура детально опрацьована з усіх боків. Моделювання об'ємів виконано і на спині, так само, як і орнамент та складки на тканинах одягу. Пелюстки лотосів на п'єдесталі мають піднесені кінчики. Легка фігура, повнувате обличчя, видовжені очі разом із іншими характеристиками вказують на наслідування скульптури доби Мін, яка відтворюється чи у вигляді "цілковитого повторення китайських творів", чи "у вигляді запозичень окремих елементів. Вплив мінської скульптури можна простежити аж до кінця XIX століття" [Ганевская 2004, *№№39–46, 123–134*]. Точно визначити місце походження, ймовірно, вдасться тільки по прочитанні напису.

Єдина кругла скульптура тибетського походження, вкрита фарбами, яку вдалося віднайти автору цих рядків, – це "Канака Бхарадхваджа", чи "Піндола Бхарадхваджа", один із персонажів іконографічної групи "Шістнадцять архатів". Йдеться про зображення, вирізьблене з каменю, що датується XIV ст. і, за визначенням фахівців, походить з Центрального Тибету [The Metropolitan Museum…]. Такий насичений яскравий колір фарб властивий рельєфам і так званим маані, зображенням, що розміщуються в сакралізованому просторі навколо храму чи вздовж дороги, що веде до сакрального місця. Багатоколірні розфарбовані скульптури майже невідомі в тибетській традиції металевої культової пластики. Кольорове сприйняття скульптури формувалося внаслідок застосування кількох засобів: наявність патини, чи штучної, чи природної; золочення, шліфовка, полірування; використання кольорових та дорогоцінних металів; орнаментування коштовним камінням та кольоровими пастами; розфарбування очей, губ, волосся [Ганевская 2004, *49–85*; Дубровин 2004, *23–32*].

Можливо, обидві скульптури відлиті у Монголії, у традиції наслідування стилю династії Мін, але, без сумніву, побутували у Калмикії. Про це свідчить їхній яскравий багатобарвний розпис, одягу у тому числі, – риса, властива металевій пластиці саме калмицького побутування [Батырева 2003, *39–40*; Батырева 2005, *84*]. Техніка розписної глиняної пластики впливала на металеву. Майже по другу половину XVIII ст. скульптура з Тибету та Монголії широко постачалася в калмицькі степи, але зникнення Калмицького ханства та жорсткі заходи російського уряду, спрямовані на обмеження контактів, скоротили її надходження. З відновленням мандрівок до буддійських святинь такі зображення почали з'являтися, наприкінці XIX – на поч. XX ст., завдяки паломникам. Привезену скульптуру щедро вкривали олійними фарбами: розписували обличчя, тулуб,

волосся, очі, пелюстки лотосового підніжжя [Батырева 2005, *84*], як це відтворено на скульптурах "Ваджравідарана" та "Амітаюс" із Будинку-музею М.К. Реріха.

Можна припустити, що "Ваджравідарана" виготовлена за межами Калмикії, а "Амітаюс" є зразком місцевого виробництва, яке копіювало інші скульптури, адже центри з ливарництва існували в Дунду-хурулі та Ікі-хурулі, де працювали ливарники, які виготовляли буддійську пластику [Батырева 2005, *83*]. Нанесений на тильний бік п'єдесталу "Ваджравідарани" напис поки що не вдалося розшифрувати та прочитати [див. *мал. 9–10*]. Присутні нашарування твердого ґрунту засвідчують про тривале перебування скульптур у землі, що заважає сприйняттю внутрішніх об'ємів скульптур, а відтак зображення потребують обережного реставраційного втручання, аби зняти хоча б залишки загального забруднення. Тому питання локалізації та датування вимагають подальших досліджень.

Поява згаданих двох скульптур в одеському музеї є дуже важливим фактором. Окрім писемних документів про українсько-калмицькі контакти [Наберухін 1995, *164–166*; Федорук 1996; Завгородній 2000, *134–141*], поступово починають знаходитися й інші матеріали, що підтверджують наявність таких контактів. Так, у Музеї мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків вдалося виявити сакральний живопис (тхангки) калмицького походження [Огнева 2003]. У фастівському музеї зберігається калмицьке мірде – зразок дрібної глиняної культової пластики [Огнева 2004, *74–84*]. Поява скульптур у ялтинському магазині, мабуть, теж не випадкова. Знахідки речей калмицького походження на теренах України трапляються фактично на шляхах пересування калмицьких загонів [Огнева 2004, *74–84*; Огнєва, Златогорський 2003]. Через південь та Одесу проходили калмики і за часів Великої Вітчизняної війни. Так що можна сподіватися, що ялтинські знахідки не останні.

Доля калмиків, історія їхньої духовної спадщини – одна з найтрагічніших внаслідок практично постійних переміщень цього народу в період із XVII по XX ст. (окрім XIX ст.). Вперше розкол калмиків відбувається у XVII ст., з часу перекочування частини ойратів на нинішні території Росії, де згодом виникає етнополітичне об'єднання – Калмицьке ханство у складі Московської держави. Але 1771 року більша частина калмиків (30 тисяч кибиток) на чолі з намісником ханства Убаші покидає ці землі з метою повернення до Джунгарії, на історичну батьківщину [Бакаева 1998, *52*]. Наступний розподіл калмицького етносу відбувається під час революційних подій XX ст.

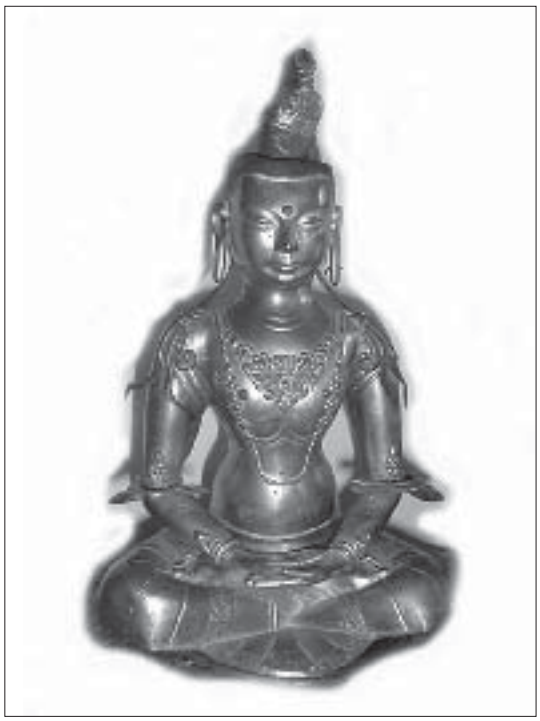
За спогадами Б.Н. Уланова (1886–1969), у 1917–1918 рр. на голову його братів-калмиків (ойрат-монголів) звалилася страшна революція, що знищила майже всі матеріальні здобутки калмицького народу. Але окрім цього, як повідомляє Уланов: "Ми втратили третину нашого народу… донські калмики… ця група калмиків втратила 50% свого особового складу. За малим винятком загинули усі калмицько-буддійські монастирі, і що найважливіше, загинули дорогоцінні монастирські бібліотеки. Особливо суттєва загибель старих власне калмицьких книжок та рукописів" [Белодубровский 1998, *272*]. Відбувається перша хвиля еміграції XX ст.

Потім прийшли часи активної атеїстичної пропаганди в межах Радянського Союзу. Ось як засвідчив стан калмицької культури на 1940 рік Микола Бажан: "Прямо під високим небом, біля стареньких домівок, де колись стояв буддійський монастир, вихор закружляв пилюку, зів'ялу траву, листя і разом з ними білі і жовті аркуші якихось-то книг, сувоїв, рукописів, малюнків… Розвіяні вітром папери виявилися сторінками давніх буддійських манускриптів, тибетських трактатів і гравюр, калмицьких книг, що були привезені сюди ще триста років тому і століттями зберігалися в єдиних культурних центрах феодальної Калмикії, якими були буддійські монастирі" [цит. за: Батырева 1991, *5*].

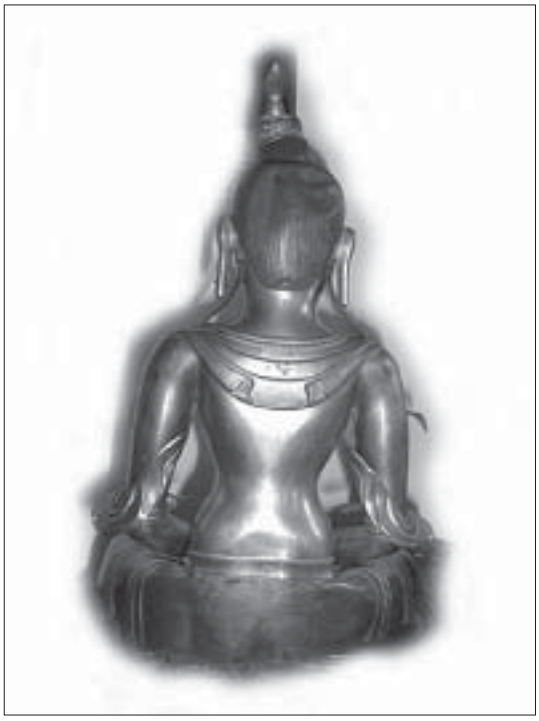
На короткий проміжок часу, в період фашистської окупації (серпень 1942-го – січень 1943 р.), відкриваються два хурули (буддійські храми). Але у тому ж 1943 році відбувається новий розкол. Духовні особи, які відкрили хурули (і як тут не згадати долю українських духовних пастирів, наприклад Івана Огієнка), разом із певною частиною свого народу відійшли на Захід. А внаслідок цього 28 грудня 1943 р. весь калмицький народ, що залишився на

батьківщині, був покараний радянською владою: його насильницьким чином переселяють "в места не столь отдалённые". Відповідно, остаточно гинуть храмові реліквії, а на засланні зберігаються лише сімейні культові атрибути [Бакаева 1998, *53*]. Взагалі знищується пам'ять про народ, навіть до "Словника Пушкіна" не включається слово "калмик". У контексті сказаного особливого значення набувають знахідки нових джерел, що презентують духовну спадщину калмицького народу, до якої належать і нові надходження Будинку-музею Миколи Реріха.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Мал. 1. Амітаюс (1), а) вигляд спереду.



Мал. 2. Амітаюс (1), б) вигляд ззаду.

Мал. 3. Амітаюс (2), а) вигляд спереду.

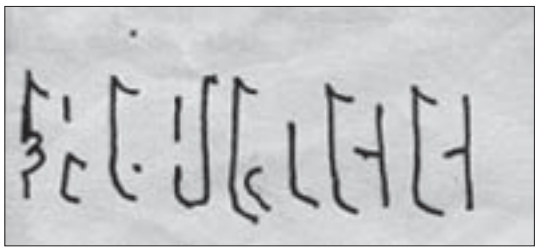
Мал. 4. Амітаюс (2), а) вигляд ззаду.

Мал. 5. Амітаюс (2), в) днище.

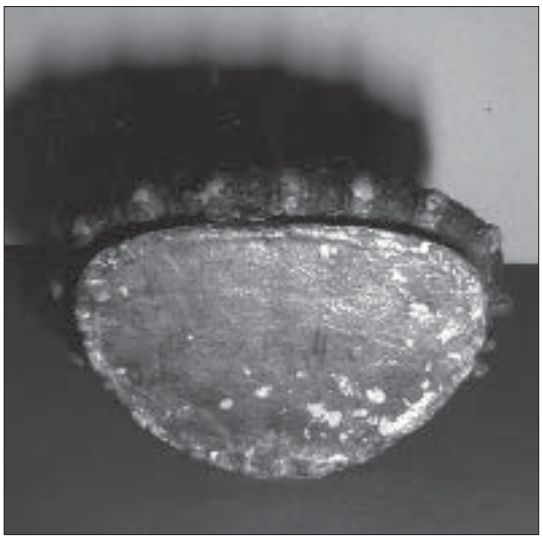
Мал. 6. Ваджравідарана, а) вигляд спереду.

Мал. 7. Ваджравідарана, б) вигляд ззаду.

Мал. 8. Ваджравідарана, г) надпис.



Мал. 9. Ваджравідарана, г) надпис.



Мал. 10. Ваджравідарана, в) днище.

ДЖЕРЕЛА

Будон Ринчендуб. **История буддизма** / Перевод с тибетского на английский Е.Е. Обермиллера / Перевод с английского на русский А.М. Донца. Санкт-Петербург, *1999*.

Гой лоцзава Шоннупэл. **Синяя летопись. История буддизма в Тибете** / Перевод с тибетского на английский Ю.Н. Рериха / Перевод с английского на русский О.В. Альбедиля и Е.Д. Харьковой. Санкт-Петербург, *2004*.

MKhas 'Grub rJes... **MKhas 'Grub rJes. Fundamentals of the Buddhist Tantras**. Translated from the Tibetan by Ferdinand Lessing and Alex Wayman, with original text and annotation. The Hague-Paris, *1968*.

АЛЬБОМИ ЗОБРАЖЕНЬ

Каталог... **Каталог збережених пам'яток Київського церковно-археологічного музею 1872–1922.** До 130-річчя заснування Церковно-археологічного музею. Київ, *2002*.

300 бурханов... *Ольденбург С.Ф.* **Сборник изображений 300 бурханов** / Bibliotheca Buddhica, vol. V. Санкт-Петербург, *1903*.

500 богов Нартана... **Chandra Lokesh. Buddhist Iconography**. Compact edition. New Delhi, *1991*.

Электронная коллекция… Электронная коллекция экспонатов Одесского музея западного и восточного искусства // **Одесский музей западного и восточного искусства**. – Режим доступу до зображень: www.oweamuseum.odessa.ua.

ЛІТЕРАТУРА

Бадмажапов Ц.-Б. **Иконография Ваджраяны**. Москва, *2003*.

Батырева С.Г. Калмыцкие хурулы как центры культуры и искусства // **Цирендоржиєвські читання – 2003**. Збірник наукових статей. Київ, *2003*.

Батырева С.Г. **Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX века**. Москва, *2005*.

Ганевская Э.В. Группы металлической скульптуры, представленные в каталоге // Ганевская Э.В., Дубровин А.Ф., Огнева Е.Д. **Пять семей Будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ.** Москва, *2004*.

Дикарев А.Д., Лукин С.Б. **Три путешествия по Китаю**. Москва, *1989*.

Дубровин А.Ф. Исследование сплавов, техники и технологии изготовления металлической скульптуры стран северного буддизма // Ганевская Э.В., Дубровин А.Ф., Огнева Е.Д. **Пять семей Будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ**. Москва, *2004*.

Завгородній Ю. Україна і буддизм: до історії контактів (XVII – початок XX ст.) // **Східний світ**, *2000*, № 2.

Леонов Г.А. Амитаюс // **Мифы народов мира**. Москва, *1980*. Т. 1.

Наберухін А.І. Калмики і ногаї у політичних розрахунках Богдана Хмельницького // **VII Всеукраїнська наукова конференція "Історичне краєзнавство в Україні: традиція і сучасність"**. Матеріали пленарного та секційних засідань. Київ, *1995*. Ч. І.

Огнєва О.Д. Буддійська спадщина з фондів Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії // **Могилянські читання 2003 року. Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть**. Київ, *2003*.

Огнева Е.Д. Индо-тибетские контакты (VII–XV вв.) в именах учителей, датах, топонимах // **Индия – Тибет: текст и вокруг текста**. Рериховские чтения – 2002 (юбилейные) в Институте востоковедения РАН. Москва, *2004*.

Огнєва О.Д. Матеріальні свідчення про перебування калмиків в Україні // **Археологічні пам'ятки Фастівщини: матеріали до археологічної карти Київської області.** Науково-інформаційний бюлетень Прес-музей. Фастів, *2004*. № 20–21.

Огнєва О.Д. Про що можуть розповісти написи на буддійській скульптурі // **Східний світ**, *2005*, № 2.

Огнєва О., Златогорський О. Маргіналії біблійних видань XVI–XIX ст. // **Минуле і сучасне Волині й Полісся: Ковель і ковельчани в історії України та Волині**. Матеріали XII наукової історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 12-й річниці Незалежності України і 485-й річниці надання Ковелю Магдебурзького права. Збірник наукових праць. Луцьк, *2003*. Ч. II.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // **Записки Императорского Российского Географического общества по отделению Этнографии,** *1898*. Т. XVI.

Федорук Я.О. **Міжнародна дипломатія і політика України 1654–1657.** Львів, *1996*. Частина I: 1654 р.

Getty A. **The Gods of Northern Buddhism, their history, iconography and progressive evolution throw the northern Buddhist countries.** Oxford, *1928*.

Karmay H. **Early Sino-Tibetan Art**. Warrminster, *1975*.

Pal Pratapaditya. **Art of Tibet. A Catalogue of the Los Angeles Country Museum of Art collection.** Los Angeles, *1990*.

Richardson H. **Tibet**. Oxford, *1998*.

The Metropolitan Museum… **The Metropolitan Museum of Art**. – Режим доступу до зображень: http:www.metmuseum.org/toah/image/hb/hb/_1994.93.jpg

В.О. Онищенко

ЗАПИСИ ПРО МАСАКАДО («СЬОМОНКІ»)

(Закінчення. Початок у першому числі 2008 р.)

13. Бунтівник Фудзівара-но Харуакі

Завдяки гарним відгукам з різних земель заслуги Масакадо були визнані при дворі. Осипаний він був високими ласками, так що вість про те розійшлась далеко за межі ближніх земель.

А жив у той час у землі Хітаті такий Фудзівара-но Харуакі і з посіпаками своїми він свавільничав та гнобив народ. Під час жнив забирав весь урожай до останнього оберемка, навіть і те, що мало йти державі. Раз у раз принижував та ображав він посланців із земельної управи, а простих людей залякував та грабував. Подивитись на те, що творив він, – куди там варварам і та ді[1], послухати про діяння його – розбійник з великої дороги. Начальник управи землі Хітаті, Фудзівара-но Коретіка асон, намагаючись отримати податкове зерно, раз за разом писав йому, але ж Харуакі тільки опирався та відмовляв й в управі не з'явився. Відсторонившись від государя, все більше він злобував; чинячи свавілля, все буйніше бешкетував у країні. Тоді начальник управи послав донесення до Державної ради і за отриманим наказом рушив проти Харуакі, щоб його покарати. Той же із дружиною та дітьми мерщій подався до повіту Тойода землі Сімоса, дорогою обібравши казенні запаси в повітах Намеката та Коті землі Хітаті; кількість украденого зазначено в поденних записах правителів тих повітів. Писано тоді було в землю Сімоса і до Масакадо, щоб зловили Харуакі та переправили його в Хітаті. Але ті відповіли, що втікач сховався, і не виказували бажання його шукати. Так став Харуакі заклятим ворогом землі Хітаті і розбійником у своєму повіті.

Грабував Харуакі подорожніх і тим годував сім'ю. Відбирав у людей коштовності і тим платив своїм воїнам.

Масакадо завжди допомагав знедоленим та опікувався нещасними. А той Харуакі плекав у душі зміїну отруту, затаїв вовчу злобу на правителя Коретіку. То думав потайки зарізати його, то хотів зібрати військо та битися з ним. Порадився він про це з Масакадо, і вирішили вони об'єднатися. Почав Харуакі стягувати сили та готуватися до бою, і от нарешті плани було складено.

14. Масакадо нападає на управу землі Хітаті

Масакадо та Харуакі зібрали зброю по землі Сімоса, призвали воїнів з-поза її кордонів і двадцять першого дня одинадцятого місяця другого року Тенґьо вирушили в землю Хітаті. Начальник управи на той час підготувався і вже чекав на них. Тоді Масакадо йому запропонував: «Давайте розішлемо в земельні управи послання, в якому дозволимо Харуакі жити в землі Сімоса і скажемо, що переслідувати його не можна!» Але ж начальник відмовив та почав бій. У бою з боку земельної управи полягло аж три тисячи воїнів, а Масакадо всього з тисячею оточив управу із заходу та зі сходу. Начальнику довелося визнати свою помилку та здатися. Високий посланник, що перебував в управі у той час, також кланявся Масакадо з вибаченнями. Всі, хто носив одяг із тонкого шовку, збиралися навколо Масакадо, наче хмари; рідкісних дарів навалили горою, як палички для віщування. П'ятнадцять тисяч тан шовку відібрали п'ять хазяїв. Дим із печей вже не куриться там, де більше трьохсот будинків пішли з димом. Красуні, подібні до Сі Ши, яку малюють на розписних ширмах, згорають від сорому, раптом втративши одяг. Пограбовані ченці та миряни живуть у смертному страху. Тисячі, десятки тисяч – не урахувати відібраних скарбів – сідел, оздоблених золотом та сріблом, скриньок, інкрустованих самоцвітами. Майно, нажите багатьма родами, хто відібрав, хто привласнив – вже й невідомо. Ченці та черниці державних храмів виконують примхи солдатні, купка чоловіків та жінок зі шляхетних родів, що залишилися в управі, зневажені. Гірко, що від кривавих сліз червоніє одяг начальника управи. Прикро, що чиновники управи падають долі в багно перед загарбниками. Нині закотився сонячний ворон за вечірній пруг у цей день гніву, і наступного ранку

заколоту у правителя відібрали печатку та ключі[2]. Позбавивши посад правителя повіту та государевого посланця, Масакадо забрав їх із собою. Службовці управи в невтішнім горі хто заховався за казенними будинками, а хто навмання блукав по дорогах. Двадцять дев'ятого дня Масакадо прибув до свого маєтку Камава в повіті Тойода. Правителя повіту і посланця поселили в одній домівці. Сон не йшов до них, і шматок не ліз у горло, хоча й втомилися вони від злигоднів та печалей.

Тим часом намісник землі Мусасі Окійо-но Оокімі таємно зустрівся з Масакадо та розповів про свої плани: «Зважаючи на те, як все повернулося, то навіть за захоплення однієї землі покарання буде чимале. Тепер вже все одно, тож захопімо ж усі землі Бандо[3] та подивимось, що з того вийде!» Масакадо на це відповів: «Я сам нині лише про це й міркую. Адже ж і в давні часи принц Хансоку[4], що бажав зійти на престол, відтяв голови тисячі царів. А інший принц, що хотів царювати, кинув батька до в'язниці. Оскільки я, Масакадо, належу до роду кшатріїв, у третьому коліні нащадок государя[5], то бажаю я почати з Восьми земель, а там захопити і государеву столицю! Нині ж насамперед треба нам відібрати печатки у правителів земель та прогнати їх геть до столиці. Як зробимо це – будемо стискати в руках Вісімь земель, а там і весь народ нам підкориться!» На тому й погодилися.

15. Масакадо захоплює землі Бандо

І ось, взявши декілька тисяч воїнів, одинадцятого дня дванадцятого місяця другого року Тенґьо Масакадо попрямував до землі Сімоцуке. Воїни сідлали коней, схожих на драконів. За кожним виступали юрми челяді, неначе хмари. Піднявши нагайки, підганяли вони коней, мчалися з тупотом, начебто поспішали умить пролетіти десять тисяч рі через гори.

Кожен воїн палав рішучістю перемогти у ста тисячах битв. Ось вони вже коло земельної управи, проводять необхідні церемонії[6]. Новий правитель, Фудзівара-но Кінмаса, та попередній правитель, Оонакатомі-но Матаюкі-но асон, побачивши таку рішучість Масакадо захопити землю Сімоцуке, піднесли йому печатку та ключі, вклонившися двічі; ставши на коліна, вручили йому їх. Через такі справи в управі та навколо неї усі сполошилися. А Масакадо приставив до начальника управи жвавого гінця та наказав вирушати до столиці. Начальник відповів на це: «Небесні мешканці не уникнуть П'яти в'янень[7], а люди – Восьми страждань[8]. Тепер доводиться нам терпіти таке, і нічого не поробиш. Час іде, світ змінюється; загублено шлях прямування за Небом та Землею. Добро подолане, лихо торжествує, й немає знамень будд та богів. Як прикро! Ще не старі, приладдя для ворожби по півнях полинуло на захід, до столиці; черепаховий панцир для ворожби втрачено біля східного узбережжя!» (Він каже про те, що все це сталося в той час, коли він виконував обов'язки на посаді. Тому так і говорить)[9].

Дівчата, що виїжджали за занавісками, залишили свої візки та йдуть пішки по дорозі, вкритій інеєм. Челядники, що пильнували за воротами, залишили сідла своїх коней та бредуть по засніжених схилах.

Коли починали вони працювати на посаді, усі насолоджувалися добробутом. Нині ж, звільнені з посад посеред строку служби, прикро клацали нігтями.

Відібрали у них накази Чотирьох відомств, і ні з чим поверталися вони до столиці. Позбавлені призначеної платні, морилися вони у мандрах під відкритим небом. У межах землі Сінано чиновники зажурилися та ллють сльози, за межами землі мужі та жони підіймають голоси у смутку. Ті, хто вчора слухав про безталання інших, сьогодні самі зазнали ганьби. Загалом здавалося, що сум'яття та стогін у Піднебесній, розлад на світі ще ніколи не були більш за ці. Отак сумуючи, пройшли вони Східним шляхом та опинилися у столиці.

16. Пророцтво про воцаріння Масакадо

Масакадо п'ятнадцятого дня того ж місяця вирушив до Каміцукено[10] й відібрав печатку та ключі у Фудзівара-но Хісанорі асона, намісника тих земель. А дев'ятнадцятого дня і його відрядив до столиці, приставивши до нього супровідників. Після цього він захопив управу, поставив варту біля чотирьох воріт й провів церемонію прийняття посади правителя земель Бандо.

У той час з'явилася жриця-провісниця. «Я – посланниця Великого бодхісаттви

Хатімана, – мовила вона. – Сим наділяємо високородного Тайра-но Масакадо титулом государя! Наказ про надання титулу нині передає дух Лівого Міністра, старшого ступеня другого рангу Сугавара асон, а Великий бодхісаттва Хатіман дарує перемогу у незчисленних битвах та зведе на трон! Нині ж слід урочисто відсвяткувати це виконанням тридцяти двох мелодій!» Масакадо прийняв наказ, шанобливо підняв над головою та двічі вклонився. Чи варто казати, що воїни чотирьох загонів піднялися і радісно грянули клич, тисячі воїнів усі разом впали долі, вклонившись. А намісник землі Мусасі та помічник намісника землі Хітаті Харумоті, начальники війська Масакадо, зраділи, наче бідак, що розбагатів зненацька. Розцвіли посмішки, схожі на розквітаючий цвіт лотоса. Зараз же самі вигадали та оголосили прощальне ім'я[11], нарекли Масакадо цим ім'ям та проголосили його новим государем.

17. Послання Масакадо

Після цього Масакадо переказав обставини справи у посланні до двору[12], де вказав:

«Масакадо з пошаною повідомляє. Тривалий час не був я удостоєний ласки слухати Ваші мудрі настанови. Маючи бажання особисто постати перед Вами, навіть не знаю, про що сповістити по-перше. Схиляюся долі й був би щасливий вислухати Ваші поради.

Справа в тому, що минулого року на прохання Мінамото-но Мамору я був викликаний до столиці. У страху перед державним наказом я негайно прибув до столиці, виконуючи розпорядження, і був удостоєний слів: «Сей Масакадо помилуваний вищим рішенням, тому зараз же відішліть його назад!» З сим і повернувсь я до рідного краю. Залишив я військову справу, послабив тятиву свого лука і жив у мирі.

Тим часом попередній помічник правителя землі Сімоса, Ске Тайра-но Йосікане, зібрав декілька тисяч воїнів та вчинив напад на мене. Втікати від ворога негоже, і ми прийняли бій. Йосікане вбивав, грабував та руйнував, про що я докладно переказав у доповіді про справи в землі Сімоса та відправив до Державної ради. Зараз же оголосили вищий наказ правителям усіх земель разом упіймати Йосікане, а мені з гінцем прислали наказ прибути до столиці. Але ж серце моє було стурбоване, і в столицю я таки не поїхав, про що ретельно переказав у повідомленні, яке відправив з государевим гінцем Анахо-но Томоюкі. Вищого рішення по доповіді не було, і я хвилювався, а влітку цього року Тайра-но Садаморі прибув до землі Хітаті з наказом мені вирушити до столиці. Правитель землі направив послання до мене. Цей Садаморі у свій час уникнув схоплення і таємно втік до столиці. У столиці його мали впіймати та покарати, а замість того дарували наказ про помилування. Це вже край двоєдушності! До того ж іще усьобен Мінамото-но Скемото асон з наказу вищих осіб прислав послання, в якому говориться: «За донесенням помічника правителя землі Мусасі Цунемото затверджено рішення розслідувати справу Масакадо».

Це сталося, коли я чекав на приїзд таємного гінця. Таменорі, старший син помічника правителя землі Хітаті Фудзівара-но Коретіка асон, користуючись своєю вельможністю, полюбляє зводити наклеп на безвинних, і я, Масакадо, за скаргою ближнього васала мого Фудзівара-но Харуакі, вирушив до тієї землі, щоб розпитати про цю справу. Однак Таменорі, змовившись із Садаморі, очолив більш трьох тисяч сильних воїнів, свавільно забрав зі складу обладунки, зброю та щити і почав битися. Тут я, Масакадо, підбадьорив своїх воїнів і завдав поразки війську Таменорі. За той час, що я заспокоював країну, загинуло безліч людей. Чи варто казати, що я взяв у полон усіх, хто вижив. Про те, що помічник правителя Коретіка не виховував як слід свого сина Таменорі, внаслідок чого той вчинив озброєний заколот, я написав у посланні до двору. Я, Масакадо, хоча і не з власної волі, спустошив цілу землю. Провина ця не з легких, все одно що знищити сто земель. Тому, поки ухвалювалося рішення при дворі, захопив я усі землі Бандо.

Вклоняючись, думаю про предків моїх – я, Масакадо, нащадок государя Касівабара у п'ятому коліні. Якщо захочу володіти половиною країни – чи не дозволить цього небесна воля? В історичних записах бачимо тих, хто в давнину, потрясаючи зброєю, захоплював Піднебесну. Небо обдарувало мене, Масакадо, військовим вмінням. Поміркуйте – чи є хтось, хто зрівняється зі мною, Масакадо? Однак двір не

нагороджує за заслуги, а лише раз за разом надсилає накази з обвинуваченнями, – подивіться на себе, який сором! І як тільки ви дивитесь в очі людям! Яке б то було щастя, якби ви поміркували про це як слід!

Ось уже декілька десятків років минуло з того часу, як я юнаком підніс пану Великому міністру табличку зі своїм ім'ям[13]. Мимоволі вчинив я таке в той час, коли Ви, пане Великий міністр, виконуєте обов'язки регента-сессьо. Чи слід говорити, – зітхаю я в журбі. Хоча я, Масакадо, і замислив знівечити країну, та чи можу забути я мого давнього сюзерена, Великого міністра! Був би я щасливий, якщо б Ви мали ласку зрозуміти це. Одне об'єднує десять тисяч речей. З пошаною відправляє Масакадо.

15 день 12 місяця 2 року Тенґьо.[14]

З великою пошаною – пану Великому міністру».

18. Масахіра умовляє Масакадо

У той час Масахіра, молодший брат нового государя[15], у таємній розмові сказав йому:

– Престол дістається государю не у змаганні розумом і не за допомогою сили. З давніх-давен і до наших днів государі, для яких основа – Небо, а прихисток – Земля, правителі, що успадкували справу государя, – всі вони отримали владу від Неба. Зараз варто раду радити та добре усе обміркувати! Коли б не вийшло так, що люди потім будуть вас ганьбити! Дуже прохаю поміркувати про це!

Відповів тоді новий государ:

– Військове вміння вже не раз рятувало і Китайську державу, і нашу. Майстерність метання стріл у відповідь рятувала короткі людські життя. Я, Масакадо, не такий вже й умілий, але прославив воїнське ім'я в землях Бандо, звістки про мої перемоги лунають і у столиці, і у східних землях! Люди, що живуть на цьому світі, вважають за государя того, хто б'ється та перемагає. Нехай не було подібного в нашій країні – так було всюди в інших землях. Наприклад, цар киданів у минулі роки Ентьо першого дня першого місяця завоював царство Бохай та перетворив його на Східний Кидань[16]. До того ж у нас є не тільки людська сила, а й досвід битв неабиякий. Не злякається серце в рішучості подолати гори! Не вичерпаються сили у прагненні зруйнувати скелі! Жага перемоги у битві допоможе зломити навіть армію Гао-цзу![17] Якщо вже в наших руках Вісім земель, то нехай прийде навіть військо решти країни – укріпимося на заставах Асігара та Усуї й неодмінно захистимо землі Бандо! А те, що ви кажете, – надзвичайна легкодушність!

Так присоромив він їх, та пішли вони.

Та ось знову, коли новий государ відпочивав, паж Іва-но Кадзуцуне мовив із пошаною:

– Якщо васали виправляють государя, не вдасться він до несправедливості. Коли ви їх не послухаєте, країні може загрожувати небезпека. Кажуть, що на тих, хто йде проти волі Неба, неодмінно чекає лихо, а тих, хто зраджує государя, обов'язково буде покарано. Хотілося б, щоб новий государ згадав настанови Дживаки і прийняв рішення, добре усе обміркувавши.

Новий государ на це відповів:

– Таланти людей одним приносять лихо, іншим – щастя. Те, що зірвалося з язика, не наздогнати й з четвернею коней. Тому треба намагатися досягти того, про що вже сказано. А радити змінити вже прийняте рішення – надзвичайний недомисел з вашого боку!

Кадзуцуне прийшлося замкнути язика в роті та мовчки піти. В давнину циньський государ наказав спалити книжки та закопувати живцем конфуціанців[18], так що повчати государя вже не наважувалися.

Окійо-но Оокімі, намісник землі Мусасі, став головним управителем при государі. Харумоті та інші оголосили волю государя і провели церемонію розподілу посад. Тайра-но асон Масайорі, один із молодших братів государя, був призначений на посаду правителя Сімоцуке. Управляючого государевими пасовищами в Ікуха, Тадзі-но Цунеакіра, призначили правителем Каміцуке. Фудзівара-но Харумоті став помічником правителя Хітаті. Окійо-но Оокімі призначили помічником правителя Кадзуса. Фун'я-но Йосітате став правителем землі Ава. Правителем Сагамі – Тайра-но Масафумі. Правителем Ідзу – Тайра-но Масатаке. Правителем Сімоса – Тайра-но Масатарі. Так вирішили вони, хто в якій землі буде правителем, й встановили місце для государевої столиці. В наказі говориться: «Столицю влаштувати на південь від маєтку в землі Сімоса. Крім

того, місцевість Укіхасі перейменувати на Ямадзакі, а Оіноцу, що у повіті Сома, перейменувати на Оцу»[19]. Відразу ж провели призначення на посади Правого та Лівого міністрів, нагонів, сангі, на сто цивільних та військових посад, на посади шести управляючих міністерствами та восьми історіографів і встановили стиль та текст написів на внутрішній та зовнішній печатках – государевій та Державної ради. Хіба що укладачів календаря не знайшлося.

Почувши про це, попередні начальники управ земель перелякалися, наче риби, спурхнули, наче птахи, та хутко вирушили до Кіото. Після цього новий государ об'їхав усі землі до Мусасі й Сагамі, відібрав печатки та ключі і наказав секретарям управ прийняти справи в тих землях, поки нове начальство не приїде у свою землю. Відправив Масакадо повідомлення до Державної ради в Кіото про те, що він вступив на престол, і повернувся із Сагамі до Сімоса.

19. У столиці моляться про перемогу над Масакадо

Начальство у столиці переполошилось, у палаці закричали й заметушились. Попередній государ[20] молив небесних будд дати йому десять днів, щоб скликати найсвятіших ченців із семи великих храмів[21] та піднести дари восьми великим світлим божествам[22].

Государ мовив:

– Хоч і недостойний того, отримав я небесний престол, з радістю успадкував я справу государів минулого. Але бунтівний Масакадо набув сили й хоче відібрати трон. Нещодавно слухали ми його послання, а нині ось-ось він сам прийде до столиці. Не гаючи часу, вшануймо богів, щоб спинили вони це лихо! Скоріше помолімося буддам, щоб силою своєю знищили вони заколотників!

Государ сам зійшов із трону і приклав руки до чола в молитві; сто чиновників, здійснивши очищення, читали тисячократні моління у храмах. Чи слід казати, що в горах віщуни-адзярі здійснювали обряди вигнания зла та скверни. В синтоїстських храмах жерці проводили ритуали, спрямовані на смерть Масакадо. За сім днів спалили більше семи коку[23] макового насіння в очисних вогнях. Не злічити п'ятицвітних дарів на вівтарях богів. Спалювали в очисному вогні на вівтарях папірці з іменами демонів, прив'язували до колючок фігурки, що зображували заколотників. П'ять великих Бодхісаттв посилають своїх помічників у східні землі; вісім хранителів сторін світу пускають у бунтівників стріли-ріпи – кабурая. На той час небесні боги, насупившись, ганьбили прагнення заколотників, а земні божества з ганьбою на вустах повстали проти нечуваних планів злого правителя.

20. Про дружину Садаморі

Новий государ міркував вузько, немовби виглядав з колодязя, не помишляючи про те, щоб вийти на простір за межами його володінь. Як повернувся у свою вотчину із Сагамі, не встигли ще відпочити з дороги копита коней, у середині першого місяця третього року Тенґьо направив він п'ять тисяч війська в Хітаті на розгром решти ворожих військ. Тоді Фудзівара із двох повітів – Нака та Кудзі – вийшли назустріч до кордону землі та вітали їх усім, що у них було. Новий государ запитував у них: «Фудзівара! Вкажіть, де переховуються Садаморі та Таменорі!» Відповідали йому Фудзівара: «Чули ми, що вони наче хмари, що прилітають та відлітають, і де вони перебувають нині – того не знаємо!»

За цим обміном посланнями пройшло десять днів. Зрештою біля Хіруманое, що в повіті Йосіда, вдалося схопити жінок Садаморі та Мінамото-но Тасуку. Командирами загонів, що впіймали їх, були Тадзі-но Цунеакіра та Саканоуе-но Кацутака. Новий государ, дізнавшись про це, видав наказ, щоб вберегти жінок від сорому, але ж ще до того наказу воїни усіляко поглумилися з них. Дружину Садаморі було зовсім роздягнено, і тут вже нічого не можна було зробити. Сльози з-під повік змивали пудру на обличчі, вогонь у грудях спалював печінку. Таке трапляється і в нашій країні, і в інших. За поразку біля гори Хуейцзишань знову б'ються з тим же ворогом. Що тепер гніватися на людей чи ремствувати на Небо! Таке буває серед живих.

Воєначальники, що були поруч із Масакадо, сказали йому: «А дружина Садаморі виглядає як вельможна пані. Жінка не винувата в провинах чоловіка. Прохаємо вас, накажіть відіслати її додому!»

Новий государ мовив на це:

– Супроводжувати додому заблукалих жінок – за законом звичайна справа.

Надавати допомогу старим, вдовам та сиротам – у звичаї государів минулого!

І негайно подарував їй вбрання та, щоб дізнатися, як вона себе почуває, надіслав їй пісню:

Навіть здаля	Йосо ніте мо
Вітер віє – і дізнаюсь,	Кадзе но тайорі ні
Де та квітка,	Варе дзо тоу
Що злетіла	Еда ханаретару
З гілки.	Хана но тайорі о

Дружина Садаморі, обласкана монаршою милістю, врешті заспокоїлась та написала пісню у відповідь:

Навіть здаля	Йосо ніте мо
Квітки аромат	Хана но ніоі но
Долітає,	Тірікореба
І стає	Вагамі вабісі то
Не так сумно на душі.	Омооену кана

А згодом дружина Садаморі, соромлячись становища, в якому вона опинилася, склала:

Як квітці зів'ялій,	Хана тірісі
Мені вже собою не стати.	Вагамі мо нарадзу
Від вітру цього	Фуку кадзе ва
Серце стискає	Кокоро мо авакі
Печаль.	Моно нідзарікеру

За складенням віршів серця людські полагіднішали.

21. Прибуття каральних військ під проводом Фудзівара-но Хідесато

Пройшло чимало днів, а про ворога не було ніяких вістей. Воїнів, зібраних з усіх земель, розпустили по домівках, і залишилось менше тисячі чоловік. Почули про це Садаморі та начальник каральних військ Фудзівара-но Хідесато, зібрали більше чотирьох тисяч війська й вирішили напасти. Новий государ у великому сум'ятті першого дня другого місяця рушив залишки свого війська назустріч ворогам, у бік їхньої землі Сімоцуке. Новий государ вів передовий загін, але ще не побачив ворога, а Цунеакіра та Кацутака, командири загону, що йшов позаду і котрий вів помічник воєначальника Харумоті, вже все розвідали. Щоб упевнитися, піднялися на вершину високої гори й далеко на півночі побачили вороже військо, що виглядало тисячі на чотири чоловік.

Цунеакіра та інші вже були відомі як воїни, яких буває один на тисячу, і упускати цього ворога не збирались. Новому государю вони нічого не доповіли, непомітно підкралися до ворога й напали на військо Хідесато. Хідесато сам мав чималий бойовий досвід і перейшов у наступ, переслідуючи військо помічника воєначальника Харумоті. І сам Харумоті, і його воїни, рятуючись від трьох загонів Хідесато, розбіглися на чотири сторони по полю. Ті, що знали дорогу, летіли прямо, як стріла з тятиви, а що не знали – блукали, наче бички. Не врятувався майже ніхто, і багато кого спіткала нагла смерть.

Тоді Садаморі, Хідесато та інші, переслідуючи втікачів, у годину Вівці та Мавпи[24] досягли селища Кавагуті. Тут супроти них виїхав новий государ, напав він із бойовим кличем, б'ється, потрясаючи мечем. Садаморі благав Небо: «Військо Масакадо – бунтівники, і нехай вони подібні до блискавки понад хмарами, а воїни государя нашого – що черви на дні нужника! Але ж доля не може бути на його боці і Небо підтримує государя! Три тисячі моїх воїнів! Не покажемо ж спини ворогу!» Сонце вже пройшло час Вівці й наближалося до заходу, коли кожен воїн відчув натхнення подібно до Лі Ліну, і всі сповнилися рішучості битися не на життя, а на смерть. Із силою натягають тутові луки, стріли з чорнобильника влучають прямо у ворогів! Воїни государя сильні як ніколи, а бунтівники слабкіші, ніж звичайно. Новий государ натягує вуздечку, зупиняючись; воїни ховаються за щитами. Ті, що були сильні учора, сьогодні послабли. Воїни землі Хітаті, глузуючи та сміючись із переможених, розбивають табір на полі бою. Воїни землі Сімоса із прикрістю та соромом мерщій відступають.

22. Садаморі спалює маєток Масакадо

Після того Садаморі, Хідесато та інші мали нараду, кажучи:

– Масакадо не буде жити тисячу літ. Кожному і будь-кому покладено свій недовгий вік. Але ж один Масакадо збурює людей і цим спричиняє чимале лихо. За межами своєї землі він сіє смуту, а в межах її силою грабує кого захоче. Для земель Бандо він – наче хробак, що підточує їх, а для земель поза межами Бандо він подібний до

отруйної гадини, і нема у світі нікого небезпечнішого за нього. Чули ми, як у давнину стяли чарівного змія та повернули спокій у Дев'яти краях, знищили велетенського кита й утихомирили чотири моря. (В «Хань шу» сказано, що чарівний змій – це чоловік на ім'я Чи-ю. В «Цзо чжуань» Чуцзи каже, що велетенський кит – це назва великої риби, і з нею порівнюють ницих людей, що можуть проковтнути невелику країну)[25]. Саме зараз, якщо не переб'ємо розлютованих бунтівників та не придушимо смуту, чеснотам государя буде завдано шкоди й перед князями, й перед простолюдинами. Сказано в «Шу цзін»: навіть коли Піднебесна перебуває у спокої, не слід припиняти бої. Навіть якщо латники сильні, не можна припиняти муштри. Хоч перемогли ми в цій битві – не треба забувати про майбутні бої! А ще, коли У-ван захворів, Чжоу-гун молився, щоб віддати за нього своє життя[26]. Я, Садаморі, також для государя не пошкодую життя і здолаю цього ворога!

Зібрав він людей, переконав їх і почав готувати зброю та поповнювати військо і тринадцятого дня другого місяця того ж року прийшов у землю Сімоса – твердиню бунтівників.

Новий государ із військом відійшов у Хірое, що в Сасіма, з метою заманити ворогів, що стомилися у битвах. А Садаморі примірювався і справа і зліва, обмірковував плани на сході й на заході і попалив усі будівлі, починаючи від прекрасного маєтку нового государя і до садиб простих воїнів. Дим, що підіймався з пожарищ, запнув небо. Знищено людські оселі, й нема в землі хазяїв. Ті ченці й миряни, що вціліли, покидали домівки й пішли у гори, а чоловіки й жінки, що залишилися, блукали навмання, не знаючи шляху. Не ремствували вони, що знищено землю Хітаті[27], а жалілися на неправедне правління Масакадо.

23. Загибель Масакадо у північних горах

І ось Садаморі переслідує ворога. День шукав його, але марно. Масакадо ж уранці в той день, вбравшись в обладунок, як вихор шукав, куди втекти; повний злоби, обмірковував бунт, подібно до чусців[28]. (Бо Цзюйї каже, що вихору уподобнюють речі пусті. Чусці – жителі Цзинь. Від природи підступні та злобливі, а коли їх переслідують, рвуться до неба й зариваються в землю у пошуках порятунку). Але не встиг він зібрати вісім тисяч своїх воїнів, що звичайно були з ним, і повів усього трохи більше чотирьох сотень. Зник він у північних горах повіту Сасіма, вишикував військо й чекав на ворога. Садаморі та Хідесато вивчили бойове мистецтво Цзи Фаня, навчились битися на мечах, наче Лі Лао. (Бо Цзюйї говорить про Цзи Фаня та Янь Ю, ханьських людей із Пейшуньдая. Сорокалітній Цзи Фань кидав списа на п'ятнадцять лі. Янь Ю в сімдесят років утихомирював своїм мечем всіх на три тисячі лі навкруги. Тому так і сказано)[29].

Чотирнадцятого дня, між годиною Вівці та годиною Мавпи зітнулись вороги у битві. У той час віяв добрий для нового государя вітер, а Садаморі та Хідесато, на їхнє нещастя, опинились під вітром, таким у той день сильним, що дерева шуміли гілками і пилюка шурхотіла по землі. Щити з південного боку війська нового государя перекинуло, і щити з північного боку війська Садаморі попадали лицьовою стороною догори. Через те і ті, й інші билися, не прикриваючись щитами. Центральний загін війська Садаморі змінив тактику, а воїни нового государя стріляли з луків, скачучи верхи. Вражено було більше вісімдесяти воїнів, і вороже військо почало тікати. Тут же воїни нового государя кинулися за ним, і дві тисячі дев'ятсот воїнів Садаморі, Хідесато та Таменорі повтікали. Залишилося лише трохи більше за три сотні найсильніших воїнів, і вони, пересуваючись у бою, опинилися з того боку, звідки віяв вітер.

Тим часом новий государ із військом, повертаючись на свої позиції, опинився з підвітреного боку. Садаморі, Хідесато та інші билися не шкодуючи життя, наскільки вистачало сил. Новий государ, вбраний в обладунок, сам виїхав верхи битися з ворогом. Раптом спіткала його кара Неба, і скакун втратив вміння нестися наче вітер, а люди забули мистецтво Лі Лао. Вразили Масакадо невидимі божественні стрілиріпи – кабурая, і склав він голову, подібно до велетнів Чи-ю, що билися на рівнині Чжоулу[30]. Не було ще такого в Піднебесній, щоб полководець сам бився і був убитий. Хто міг гадати, що невелика помилка, не

будучи виправленою, завдасть такої шкоди! Що одна людина набуде такої сили і такого лиха завдасть державі! Так Чжу Юнь стяв голову ненаситним, як кашалоти, властолюбцям. (У «Хань шу» говориться, що Чжу Юнь був лиходієм. У давнину цей Чжу Юнь, випросивши государів меч, стинав людям голови)[31]. І от склали доповідь від управи землі Сімоцуке та разом із головою Масакадо відіслали її двадцять п'ятого дня четвертого місяця того ж року[32] до столиці.

Помічник правителя землі Хітаті Коретіка асон та государів посланник, які п'ятнадцятого дня другого місяця повернулися до своїх домівок, надзвичайно раділи, що овіяв їх вітер щасливої долі, наче фазани, що врятувались від сокола, або риба, що вже була на кухарськім столі – і раптом відпущена в море! Ще вчора тужили вони, а нині знов осипані ласками воєначальника Садаморі!

24. Оплакування Масакадо

У тому, що втратив Масакадо ім'я нового государя і саме життя, провина намісника землі Мусасі Окійо-но Оокімі та попереднього помічника правителя Хітаті, Фудзівара-но Харумоті. Яке горе, – печаль за втраченою славою, плач по убитих, – наче налитий колос усохнув або місяць, що ось-ось засяє уповні, – раптом зник за хмарою! (Це трапилося навесні, тому й сказано про колос. Масакадо загинув чотирнадцятого дня місяця, тому говориться про місяць, що сховався). У «Цзо чжуань» написано: той, хто зажадав влади та пішов проти государя, – що тигр, який схотів пошани і ступає лапою на списи. А в одній книзі пишуть, що негідна людина, якщо навіть має талант, не може його застосувати, а лиходій, що жадає влади, не матиме слави. Тому, якщо не думати про те, що може статися в майбутньому, незабаром зазнаєш лиха[33], – чи не про такі випадки це сказано? Чимало заслуг було у Масакадо перед державою, його вірність та чесність відомі на довгі віки. Але все життя творив він одне насильство, з року в рік, з місяця в місяць тільки й робив, що воював, а тому вчених занять він не відав, помишляв лише про військове мистецтво і саме тому підняв на війну родичів і зазнав поразки. Через те творив він злодіяння, що обернулись проти нього самого, і недобра слава рознеслася по Восьми землях, а зрештою загинув він на землі Баньцюань, і залишилося навічно за ним ім'я бунтівника. (У «Хань шу» говориться, що Баньцюань – місце, де бився Гао-цзу)[34].

25. Переслідування решти війська Масакадо

Одинадцятого дня першого місяця того року по всіх землях Східного морського та Східного гірського шляхів було розіслано наказ усмирити братів ватажка заколотників та решту його військ. У наказі говорилося: «Тому, хто уб'є ватажка заколоту, буде дарований бузковий та пурпуровий одяг, а хто покарає кого з воєначальників, тому будуть даровані ранг та посада відповідно до його заслуг»[35]. Государів посланник – член Державної ради, воєначальник Східного війська Фудзівара-но асон Тадабун послав у Вісімь земель військо під проводом заступника воєначальника Фудзівара-но асона Таданобу та інших; старший брат ватажка заколотників Масакадо, Масайорі, та воєначальник Харумоті були вбиті в землі Сагамі. Потім Окійо-но Оокімі було страчено в землі Кадзуса. Сакано-уе-но Кацутака та Фудзівара-но Харуакі були вбиті в землі Хітаті.

А далі Фудзівара-но Таданобу, який наступав Морським шляхом, призначив начальником каральних військ молодшого помічника намісника землі Сімоса Тайра-но Кіміцура, восьмого дня четвертого місяця вступили вони в землі заколотників і почали розшукувати учасників бунту. У той час сім-вісім з молодших братів Масакадо хто постригся в ченці та пішов далеко в гори, а хто покинув жінку й дітей та блукав у горах та долах. Таким чином, ті, хто вцілів, розбіглися та поховались у страху за своє життя. Про наказ від одинадцятого дня першого місяця стало відомо в усіх землях. Деякі самі прийшли з каяттям до земельних управ, після того як государів посланник шістнадцятого дня другого місяця видав наказ про амністію.

26. Нагородження Тайра-но Садаморі та інших

Тим часом помічник правителя Мусасі Мінамото-но Цунемото, старший помічник правителя Хітаті Тайра-но Садаморі, начальник карального війська землі Сімоса Фудзівара-но Хідесато та інші отримали вість про визнання їхніх заслуг та відваги, які не можуть залишитися без винагороди.

Дев'ятого дня третього місяця вони вірнопіддано доповіли в государеву канцелярію про хід війни, пред'явили голови заколотників та розповіли про свої воїнські заслуги.

Хоч і була в донесенні Цунемото неправда, але незабаром вона обернулася правдою[36], тому йому було надано молодший ступінь нижчого п'ятого рангу. Садаморі бився довго, але перемогти не зміг, і лише після того, як до нього приєднався Хідесато, разом вони змогли відтяти голови заколотникам. Це було визнано проявом військового досвіду Хідесато, і йому надали молодший ступінь нижчого четвертого рангу. Заслугою Садаморі визнано те, що після довгих боїв він все-таки покарав лиходіїв, і йому було надано старший ступінь вищого п'ятого рангу.

Якщо говорити про нагороджених та про заколот, то Масакадо хоч і пішов у небуття через його надмірні жадання, але ж завдяки йому були нагороджені ті, хто його покарав. Не має на що ображатися він після смерті, адже ж сказано: «Тигр залишає після себе шкіру, а людина лишає по собі ім'я сміливця». Натомість прикро, що для того, щоб прославились інші, довелося йому накласти головою своєю.

Якщо тепер подумати про те, що сталося, то і в минулому зрада шести ванів заподіяла лиха семи царствам, а нині через заколот одного мужа піднялася смута у восьми землях. Таке свавілля – нечувана рідкість і в давнину, і в наші дні. Що й казати, в нашій країні не було такого, починаючи з ери богів та понині. Через це жінки й діти заколотників блукають по дорогах, кусаючи пупок від сорому, а брати їхні, що лишилися вдома, не знають куди подітися.

Війська, що були як хмари, без сліду розсіялися в тумані; воїни, що йшли слідом за володарем як тінь, марно згинули на дорогах. Одні залишилися в живих й блукають у пошуках батьків та дітей, розшукують їх у горах, видивляються біля рік. Інші – в тузі розлуки з дружинами розпитують про них у своїх землях та вивідують поза їхніми межами. Не птахи, а розлетілись невідомо куди. Не гори, а спіткав їх біль розлуки з тими, з ким виросли з одного кореня. Винні й безвинні однаково страждають, як впереміш ростуть трави запашні та смердючі. Каламутні води й чисті води річок Цзін та Вей змішані єдиним потоком. Громи й блискавки чутно за сотню рі, а зло, вчинене Масакадо, рознеслося на тисячу рі. Більш усього полюбив він діла Тай-кана і втратив шлях Сюань-вана[37]. (У «Шан шу»[38] сказано, що Тай-кан всупереч доброчесності полюбив полювання і згинув у Східній столиці. У «Царському полюванні»[39] йдеться про те, що Сюань-ван шанував старовину. Тому так і сказано). Таким чином, Масакадо, приховуючи в серці лихе, сперечався за престол із государем і через надмірну пиху втратив своє ім'я, так що за свавілля його залишилось після нього лише прізвисько.

27. Загробна доля Масакадо

Розповідають, що Масакадо жив у повіті Тойода землі Сімоса завдяки своїй кармі. Одначе ж він тільки й робив, що умертвляв живі істоти і не помислив зробити жодної доброї справи. А всякому життю є край, так що йому також довелося померти невдовзі. Куди він пішов, який дім править йому за оселю?

Деякі люди кажуть: «Нині мешкає він у селищі Восьми Страждань округу П'яти лихих переродженъ, що у повіті Шести Шляхів у землі Трьох Світів. Вісник, що прийшов до нього, коли мандрував Масакадо після смерті, сказав, що не зробив він жодної доброї справи, а тому приречений на лихі переродження. Десять та п'ять тисяч чоловік страждали через нього. Прикро, що творив він гріхи разом з іншими, а в день розплати доводиться за всі злодіяння страждати одному. Роздирають його плоть леза в Лісі Мечів, згоряє його печінка, коли горить він серед залізних стін. Словами не передати, які нестерпні його страждання. І лише єдиний раз на місяць дають йому перепочинок від пекельних мук. Служитель пекла мовив йому:

– Прийнята тобою обітниця переписати Сутру Золотого Світла допоможе тобі. За календарем, прийнятим тут, у Темному світі, дванадцять звичайних літ складають один рік, дванадцять місяців складають один місяць і тридцять звичайних днів складають один день. Таким чином, раз на 92 роки за календарем, що існує в нашій країні Японії, та обітниця дозволяє тобі уникнути страждань. Нехай же ваші браття на материку Джамбу, ваші жони та діти у світі Саха співчувають іншим та творять

добро на спокуту зла! Утримуйтесь від пожирання живих істот, нехай вони й смачні! Чиніть благодіяння ченцям, нехай це й обтяжливо!

Така загробна доля Масакадо.

Запис від шостого місяця третього року Тенґьо[40].

В одній книзі сказано, що спочиває Масакадо від пекельних мук раз на 93 роки за японським календарем. Нині ж браття нехай виконають ту обітницю, щоб позбавити його від страждань.

Таким чином, як ми бачимо, хоробрість у цьому житті не дає честі в посмертному існуванні. Розплатою за непомірну пиху будуть гіркі муки. Подібно до звірів, що б'ються рогами та іклами, люди воюють із ворогами. Одначе ж сильний перемагає, а слабкий програє. Як місяць, що змагається із сонцем, з'являються бунтівники, але ж государеве військо зростає, а сили заколотників меншають.

Такий закон у цьому світі, що битися не слід, навіть під загрозою тяжкої смерті. Залишитися у живих – ганьба, але ж і мертвому не буде шани на тому світі. Одначе ж світ цей наближається до кінця й повен боротьби. Та все ж, хоч і з'являється в серці прагнення битися, робити цього не слід. А якщо здається, що обставини й справді виняткові, – так про те буде відомо лише значно пізніше і лише людям знаючим. Записав це та з повагою подає безвісний сільський житель.

---

[1] У Стародавньому Китаї – народності, що жили на сході та півночі країни.

[2] Печатка для урядових документів та ключі від державних сховищ – регалії правителя провінції в середньовічній Японії.

[3] Землі Бандо, або Вісім (східних) земель, – землі Сагамі, Мусасі, Ава, Кадзуса, Сімоса, Хітаті, Кодзуке, Сімоцуке.

[4] Принц Хансоку (букв. «Плямистоногий») – персонаж сутри «Ніннокьо» («Сутра про людяного царя»), син царя країни Магадха, народжений від левиці, внаслідок чого ноги його були рябими. Коли він почув, що задля того, щоб стати всесвітнім правителем, необхідно вбити тисячу царів, почав убивати. Знищивши 999 царів, покаявся та досяг просвітлення.

[5] Масакадо був нащадком імператора Камму у п'ятому коліні. Можливо, йдеться про те, що Масакадо є онуком принца Такамоті, що був онуком Камму; цей принц отримав родове ім'я Тайра і став засновником роду Тайра.

[6] Напевно, йдеться про церемонії передачі печатки та ключів від державних сховищ, що були символами влади у провінції.

[7] Небожителі – мешканці одного із Шести світів – також смертні; їхній смерті передують п'ять прикмет в'янення.

[8] Вісім страждань – народження, старість, хвороба, смерть, розлучення з коханими, життя з немилими, неможливість отримати бажане, страждання, що спричиняються прихильністю до п'яти скандх.

[9] Значення цього уривка неясне.

[10] Загальна назва двох земель – Кодзуке та Сімоцуке.

[11] Прощальне ім'я (іміна) – посмертне ім'я, зазвичай давалося імператорам та вищим сановникам після їхньої смерті.

[12] Послання адресоване Великому міністру (Дайдзьо: дайдзін) Фудзівара-но Тадахіра.

[13] Табличку із вказанням імені та рангу відправляли майбутньому сюзерену або вчителю, з яким призначали зустріч.

[14] 939 рік.

[15] Починаючи з цього місця, автор часто називає Масакадо «новим государем».

[16] Йдеться про захоплення в 926 році тунгуського царства Бохай киданським ватажком Іла-Абугі, що проголосив себе імператором киданів та підкорив ряд сусідніх територій.

[17] Гао-цзу (296–155 рр. до н.е.) – засновник китайської династії Хань.

[18] Тут згадуються антиконфуціанські репресії, що здійснювалися імператором Цинь Ши-хуаном (259–210 рр. до н.е.).

[19] Цими назвами Масакадо і його оточення намагаються відтворити простір столиці Хейанкьо (нині Кіото) і змінюють назви селищ поблизу нової столиці на назви селищ, що оточують Хейанкьо.

[20] Тобто імператор Судзаку (рр. пр. 930–946), якого тут названо «попередній государ», оскільки Масакадо – «новий государ».

[21] Сім великих храмів Південної столиці – Нара, тобто Тодайдзі, Кофукудзі, Сайдайдзі, Ґанґодзі, Дайандзі, Якусідзі, Хорюдзі.

[22] Про які саме божества йдеться, невідомо.

[23] Коку – міра виміру сипучих речовин – рису тощо. 1 коку дорівнює приблизно 180 л.

[24] Між першою та п'ятою годинами дня.

[25] Чи-ю – велетні, що билися з Хуанді, і відношення до оповіді про перемогу Гао-цзу над чарівним змієм не мають. У коментарі до «Цзо чжуань» згадується про порівняння ницої людини з китом, що здатний проковтнути країну, але не як слова Чу-цзи.

[26] Згаданий епізод є в «Історичних записках» Сима Цяня. «[Згодом] У-ван захворів... Чжоугун молився про відвернення біди, пропонуючи себе у жертву та виявляючи готовність [вмерти] за вана» («Чжоу бень цзі» – «Основні записи Чжоу»).

[27] Можливо, помилка переписувача і мова йде про землю Сімоса.

[28] Чу – царство у Південному Китаї в епохи Чуньцю («Весни та осені», 722–481 рр. до н.е.) та Чжаньго («Воюючі царства», 481–212 рр. до н.е.).

[29] Ані Цзи Фань, ані Янь Ю, якого в тексті називають ще Лі Лао, ані місцевість Пейшуньдай не піддаються ідентифікації.

[30] Плем'я велетнів чи-ю, що билися із Жовтим імператором – Хуанді – на рівнині Чжоулу, згадується в китайських міфах.

[31] Помилка коментатора. Чжу Юнь – конфуціанець, придворний імператора Чен-ді (32–7 рр. до н.е.) династії Західна Хань. У «Хань шу» описано випадок, коли Чжу Юнь прохав у імператора меч Чжаньма – «Розтинаючий коня», щоб покарати іншого васала, Чжан Юя, але ж сам був кинутий до в'язниці.

[32] Тобто 3 року Тенґьо (940).

[33] Цей вислів – цитата з «Бесід та суджень» Конфуція (глава «Вей Лін Гун»).

[34] Помилка коментатора. Місцевість Баньцюань – місце бою Янь-ді та Хуан-ді, персонажів китайських міфів, і згадується не в «Історії Хань» («Хань шу»), а в «Історичних записках» («Ши цзі») Сима Цяня; відношення до Гао-цзу не має.

[35] Тобто тому, хто здолає Масакадо, обіцяно четвертий чи п'ятий придворний ранг. Воєначальники Масакадо – Фудзівара-но Харумоті та Окійо-но Оокімі.

[36] Донос Цунемото, в котрому він звинуватив Масакадо та Окійо-но Оокімі в заколоті (див. розділ 12).

[37] Тай-кан (рр. пр. 1994–1982 до н.е.) – правитель із династії Ся. Надмірно полюбив розваги, закинув державні справи й був вигнаний. Сюань-ван (рр. пр. 827–782 до н.е.) – син Лі-вана, імператора династії Чжоу. Через погане правління батька був вигнаний, але зміг відновити династію.

[38] «Шан шу» («Книга сказань») – інша назва для «Шу цзін» («Канон історії») – одного з канонічних конфуціанських текстів.

[39] Мається на увазі вірш «Царське полювання» з розділу «Малі оди» «Книги пісень» («Шицзін», II, III, 5).

[40] Незрозуміло, чи датує цей запис попередній уривок про посмертну долю Масакадо, чи відноситься до наступного уривка.

О.А. Романова

СТЕЛИ ТА ІНШІ ПАМ'ЯТНИКИ ДАВНЬОГО ЄГИПТУ, ЩО ЗБЕРІГАЮТЬСЯ В ОДЕСЬКОМУ АРХЕОЛОГІЧНОМУ МУЗЕЇ

У 2007 році Інституту сходознавства ім. А. Кримського розпочав роботу над виконанням актуальної наукової теми "Східні джерела в історичній спадщині України: пам'ятки писемної, матеріальної та духовної культури". Як один із підрозділів цієї теми був включений розділ під назвою "Створення наукового опису давньоєгипетських стел та інших монументальних написів, що зберігаються в Одеському археологічному музеї". Метою цього наукового дослідження стало укладення каталогу єгипетських пам'яток, до якого повинні були увійти стели, фрагмент стінного оформлення та жертовник, що зберігаються в Одеському археологічному музеї. В рамки поставлених завдань включались: атрибуція пам'яток (інвентарний номер, встановлення місця походження, характеристика пам'ятки, історія набуття в музейну колекцію, датування, створення бібліографії робіт, у яких згадується ця пам'ятка), переклад текстів та їхнє наукове коментування, створення транслітерації та прорисовок тексту.

Спочатку була проведена детальна пошуково-дослідницька робота в бібліотеках та архівах, у тому числі в Інституті рукописів НБУ України ім. В. Вернадського, в рукописному фонді Наукового архіву Одеського археологічного музею, для виявлення документів, які б допомогли розкрити питання походження окремих пам'яток. У листопаді 2007 р. було здійснено наукове відрядження до м. Одеси для роботи з пам'ятками безпосередньо та для роботи в Науковому архіві Одеського археологічного музею і в Державному архіві Одеси та Одеської області. В результаті було здійснено обстеження восьми стел (*Dd.tw*, інв. н. 52970; *Wsr,* інв. н. 50508; *Tj-njt-ḥʿpj,* інв. н. 52684; *Zj,* інв. н. 52669; *Tjjj,* інв. н. 52683; *Ptḥ-msjw,* інв. н. 52967; *Ꞓpꜣj,* інв. н. 52685; *Ḥꜣtjꜣj,* інв. н. 52658), жертовного вівтаря (інв. н. 52971) та фрагмента декорації стіни каплиці (інв. н. 52661), що тут зберігаються. Було проведено також звірку ієрогліфічних написів та особливостей текстового і зображального оформлення вказаних пам'яток із написами, які були сфотографовані за мого минулого перебування в музеї і якими я користувалася для перекладу. В ході роботи було виявлено серію епіграфічних особливостей у написанні цих текстів та відкориговане написання ряду ієрогліфічних знаків і позицій фігур у прорисовках, які були створені мною раніше. Окрім того, було зроблено нові, більш точні, фотографії цих об'єктів на цифрових носіях інформації для подальшої дослідницької роботи з ними.

З метою уточнення даних щодо атрибуції пам'яток та історії формування колекції давньоєгипетських пам'яток цього музею взагалі та історії надходження вказаних пам'яток до музею зокрема була проведена пошукова робота в Науковому архіві Одеського археологічного музею. Так, було здійснено звірку інформації, яка записана в інвентарних книгах та інвентарних картках цих пам'яток, включаючи інвентарний номер, зазначення місця походження, характеристику пам'ятки, історію набуття в музейну колекцію, датування, бібліографію. У процесі перегляду інвентарних карток було виявлено, що в музеї перебувають інвентарні картки ще на три стели, але здійснити огляд цих стел не вдалося.

В результаті співставлення даних, що зберігаються в інвентарних книгах та на інвентарних картках із даними, що наведені в інших документах Наукового архіву Одеського археологічного музею та Інституту рукописів НБУ ім. В. Вернадського, було виявлено ряд неузгоджень щодо дат надходження окремих пам'яток до музею та інших позицій атрибуції.

Найважливішою проблемою, яка постала у процесі дослідження і на якій варто зупинитися детально, є проблема походження цих пам'яток (мається на увазі, в якому

саме місці Єгипту був встановлений у стародавні часи той чи інший пам'ятник), котра пов'язана з проблемою історії формування єгипетської колекції Одеського археологічного музею. Справа в тому, що, хоча ця історія і була в основних етапах окреслена ще в роботах С.В. Доніча [ОАМ НА, папки 1–5, документи №№59402–59427], а також у статті Л.П. Латишевої [Латышева 1963, *123–129*], пізніше у статті Н.Г. Доконт [Доконт 1965, *206–212*], в неопублікованому каталозі Н.Г. Доконт та О.Д. Берлєва [ОАМ НА, Берлев, Доконт 1983], результати якої відображені в публікації О.Д. Берлєва та С.І. Ходжаш [Berlev, Hodjash 1998], а також на сайті Http://www.cesras.ru, насправді неясними залишаються багато моментів з цієї історії. Спочатку варто коротко охарактеризувати найбільш відомі публікації цих стел.

Перше видання цих пам'яток було здійснено Б.А. Тураєвим у його статті в "Записках Одесского общества истории и древностей. ЗООИД" [Тураев 1912, *72–90*]. Стаття була оформлена фотографіями хорошої якості, які навіть дозволяють в основному отримати уявлення про вигляд пам'ятки. У статті містилися стислий опис пам'ятки та переклад на російську мову написів, однак нічого не говорилося про історію пам'ятки та дату її надходження до музею. До опису Б.О. Тураєва увійшло 8 об'єктів: стела *Dd.tw* (інв. н. 52970) [Тураев 1912, *№120*, *78–80*, фото на с. 78]; стела *Zj* (інв. н. 52669) [Тураев 1912, *№ 1-21*, *80–81*, фото на с. 80]; стела *Ptḥ-msjw* (інв. н. 52967) [Тураев 1912, *№122*, *81–82*, фото на с. 81]; фрагмент стели *Tj-njt-ḥʿpj* (інв. н. 52684) [Тураев 1912, *№123*, *82–83*, фото на с. 82]; стела *Tjjj* (інв. н. 52683) [Тураев 1912, *№124*, *83–84*, фото на с. 83]; стела *Ỉpꜣj* (інв. н. 52685) [Тураев 1912, *№125*, *84–85*, фото на с. 84]; стела *Ḥꜣtjꜣj* (інв. н. 52658), на фотографії якої видно, що в досліджуваний період ця стела ще була ціла, а на теперішній момент вона розколота на дві частини [Тураев 1912, *№126*, *85–86*, фото на с. 85]; фрагмент декорації (інв. н. 52661) [Тураев 1912, *№127*, *86–87*, фото відсутнє].

Каталог єгипетських пам'яток ОАМ був підготовлений до друку Н.Г. Доконт та О.Д. Берлєвим, але не був виданий [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *8–28*]. Цей рукопис є результатом копіткої багаторічної праці обох дослідників, і його варто вважати вагомим доробком у цій галузі. До каталогу включено опис 10 об'єктів, відповідно: *Dd.tw* (інв. н. 52970) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№1*, *8–13*]; *Dd.tw* (втрачена) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№2*, *13–14*]; *Wsr* (інв. н. 50508) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№3*, *14–15*]; *Tj-njt-ḥʿpj* (інв. н. 52684) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№4*, *15–20*]; *Zj* (інв. н. 52669) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№5*, *20*]; *Tjjj* (інв. н. 52683) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№6*, *20–21*]; *Ptḥ-msjw* (інв. н. 52967) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№7*, *21–22*]; *Ỉpꜣj* (інв. н. 52685) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№8*, *22–24*]; *Ḥꜣtjꜣj* (інв. н. 52658) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№9*, *24–26*]; фрагмент стіни (інв. н. 52661) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№10*, *26–27*]; жертовна плита (інв. н. 52971) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *№11*, *27–28*]. Каталог включав інформацію про характер пам'ятки, матеріал, пігменти, розміри, проходження, бібліографію та переклад написів на російську і детальні коментарі до них. Прорисовок стел, як і транслітерації написів, у цьому виданні не було, але планувалось видати фотографії об'єктів.

Опис дев'яти стел (включаючи стелу, яка була втрачена), фрагмента стіни та жертовної плити був виданий у книзі російських дослідників О.Д. Берлєва та С.І. Ходжаш [Berlev, Hodjash 1998, nr. IV.4, *41–43*, pl. 74 (інв. н. 52970); nr. IV.5, *43* (втрачена стела); nr. IV.6, *43–44*, pl. 74 (інв. н. 50508); nr. IV.8, *44–46*, pl. 76 (інв. н. 52684); nr. IV.7, *44*, pl. 75 (інв. н. 52669); nr. IV.9, *46–47*, pl. 75 (інв. н. 52683); nr. IV.10, *47,* pl. 75 (інв. н. 52967); nr. IV.11, *47,* pl. 75 (інв. н. 52685); nr. IV.12, *47–49,* pl. 77 (інв. н. 52658); nr. IV.15, *49–50,* pl. 76 (інв. н. 52661); nr. IV.21, *52–53,* pl. 76 (інв. н. 52971)], в якій організація матеріалу йшла за типологічним принципом, включаючи пам'ятки певного типу, які походять як із музейних колекцій України, так і широкого кола інших країн, котрі колись належали до Радянського Союзу. Недоліком цього видання була відсутність прорисовок і транслітерації текстів, але в книзі були представлені чорно-білі фотографії, які дозволяють побачити загальну композицію пам'ятки та написи майже на всіх об'єктах. Що стосується втраченої стели,

то О.Д. Берлєв та С.І. Ходжаш зробили її опис за замальовкою К. Боссолі.

Також варто зазначити, що публікація пам'яток на інтернет-сайті Директорія східноєвропейської єгиптології (проект Е. Лорінга) Http://www.cesras.ru, по суті, є переписаним каталогом О.Д. Берлєва та С.І. Ходжаш, але має нові кольорові фото непоганої якості, на яких зображені пам'ятки.

Робота в бібліотеках та архівах міст Києва та Одеси над пошуком інформації, і зокрема першоджерел, що розкривали б деталі потрапляння тієї чи іншої пам'ятки до колекції Одеського археологічного музею, виявила, що є дві великі лакуни у наших знаннях, які роблять атрибуцію пам'яток, котра була здійснена нашими попередниками, почасти сумнівною. По-перше, це той факт, що, оскільки відомі сучасникам документи не дають повного опису пам'яток, навіть якщо дослідникам і відомо ім'я дарувальника та рік здійснення факту дарування музею чи перевезення пам'ятки до музею з іншого музею, як правило, відсутні відомості, які б допомогли стверджувати напевне, що от саме ця пам'ятка була подарована тим чи іншим донатором. Так, щодо Одеського археологічного музею можна спостерігати парадоксальну ситуацію: з одного боку, відомі прізвища багатьох дарувальників чи осіб, колекції яких в той чи інший спосіб потрапили до музею (І.П. Бларамберг, А.А. Рафалович, А.А. Уманець, М.І. Врачко, А. Фабр, Н.Н. Мурзакевич, Е. Лавізон, М. А. Кологривов, А.Л. Бертьє-Делагард, М.О. Хітрово, Ф.І. Успенський (архімандрит Порфирій), А.-Б. Клот-бей, хедив Єгипту Аббас Хельмі, граф М.С. Воронцов, лікар Август), а з другого боку, із 800 екземплярів єгипетських пам'яток цього музею, напевно, не більше 200 можна вважати такими, що їхнє походження можна пов'язати з тим чи іншим колекціонером. А походження більшості пам'яток залишається невідомим. Окрім того, хоча в розпорядженні дослідників є інформація, що та чи інша особа подарувала музею певні пам'ятки, на жаль, часто залишається невідомим, які саме із пам'ятників були подаровані конкретним донатором. Звірка даних різних джерел показує, знову ж таки, ту ж саму непевність щодо частини атрибутованих стел. Далі, якщо навіть дослідникам вдається ув'язати окремі пам'ятки з іменем окремого колекціонера, то залишається невідомим, як формувалася його колекція, зокрема найголовніші моменти: де, коли і за яких обставин він придбав (знайшов, купив тощо) свої об'єкти, тобто з якого саме регіону Єгипту вони походять.

Питання походження пам'яток та дати потрапляння їх до музею

Другим важливим моментом, який ще не з'ясовано повністю, є питання походження пам'яток та обставин і дати потрапляння їх до музею. Для цього було проведено пошукову роботу в архівах, включаючи Науковий архів Одеського археологічного музею та Інститут рукописів НБУ України ім. В.І. Вернадського, з метою виявлення будь-яких документів, які б стосувалися означеної проблеми. В результаті дослідження було виявлено три архівні документи, які стосуються історії потрапляння пам'яток до музею і які раніше не залучалися дослідниками для вивчення історії єгипетської колекції ОАМ. Але ці документи дають дуже цінну інформацію про ранні етапи формування цієї колекції та про питання надходження досліджуваних стел до музею. Вони перебувають в Інституті рукописів НБУ. Ці документи відповідно є описом пам'яток, подарованих І. Бларамбергом Одеському міському музею старожитностей у 1826 р. («Древности, пожертвованные статским советником Бларамбергом для составления Одесского музея 12 августа 1826 г. (Перечень на 13 л.)» [ІР НБУ. V. 1517], та такий же документ, викладений французькою мовою (Catalogue de différents antiquités du Cabinet de Blaramberg [ІР НБУ. V. 1045]). Третій документ – опис фондів Одеського міського музею старожитностей, який передавався в повному складі до музею Одеського товариства історії та старожитностей у 1858 р. (Опись Одесского Городского Музея Древностей, переданного в 1858 г. в Одесское Общество Истории и Древностей [ІР НБУ. V. 1561]).

Варто сказати, що раніше дослідниками, починаючи від С.В. Доніча, використовувались як основні джерела щодо реконструкції історії набуття цих пам'яток музеєм такі документи: альбом К. Боссолі («Рисунки предметов, принадлежащих

Одесскому городскому музею древностей, составлены под руководством Н.Н. Мурзакевича Карлом Бассоли. 1839 г.») [ОАМ НА, № 83179], в якому зображено 8 єгипетських пам'яток [ОАМ НА, № 83179. Ілс. XXI–XXV] (зберігаються в Науковому архіві Одеського археологічного музею), опис колекції Одеського міського музею старожитностей, здійснений М.Н. Мурзакевичем у 1844 р., та протоколи засідань Одеського товариства історії та старожитностей. І протоколи, і друга частина опису М. Мурзакевича (перша частина опису була видана в Одесі в 1841 р. і включала опис нумізматичної колекції музею, серед якої було згадано одну монету птоломеївської епохи [Murzakewicz 1841, *45*]) зберігаються в Державному архіві Одеської області, доступ до фондів якого на теперішній час закритий у зв'язку з аварійним станом будинку, в якому розташовано архів. Таким чином, з огляду на існування трьох вищеназваних документів з Інституту рукописів НБУ ім. В. Вернадського альбом К. Боссолі (Карл Боссолі (1815–1884; іноді його прізвище читають як Бассолі) – художник, швейцарець за походженням, який довгий час жив і працював в Одесі [Тункина 2002, *219*]) можна використовувати як додаткове джерело інформації щодо надходження цих пам'яток до музею. Окрім того, встановлено, що як джерело інформації можна використовувати результати наукової обробки цих пам'яток, здійснені С.В. Донічем та викладені в його неопублікованих нарисах, а також неопублікований каталог Н.Г. Доконт і О.Д. Берлєва, який, як і записи С.В. Доніча, зберігається в Науковому архіві Одеського археологічного музею.

В результаті порівняльного аналізу інформації, яку дають різні наявні джерела, можна підсумувати висновки щодо достовірності виробленої попередніми дослідниками атрибутації цих пам'яток. Частина досліджуваних стел походить з колекції І.П. Бларамберга: 5 стел (інв. №№50508, 52669, 52683, 52967, 52685), рік надходження – 1826, частина стел була подарована такими особами: Клот-бей, начальник медичної служби Єгипту середини XIX століття, – один фрагмент декорації стіни (інв. № 52661 (?)), рік надходження – 1843; учасники особливої російської місії по дослідженню можливих засобів очищення предметів від вірусу чуми [Уманец 1850, *2*] лікарі М.І. Врачко та А.А. Уманець (№№52970, 52684, 52970), рік надходження – 1843. Жертовна плита (інв. № 52971), за записами в інвентарній картці, надійшла до музею в 1938 р., її походження зазначено як «куплена у Гросса, із колекції лікаря Августа» [ОАМ НА, запис в інвентарній картці №52971].

Далі необхідно викласти такі міркування:

1. Атрибуція пам'яток, які належать до колекції І.П. Бларамберга, може вважатись достовірною. Порівняння переліку єгипетських речей, які були вказані в описі І.П. Бларамберга та в описі Н.Н. Мурзакевича, а також в описі 1858, показала, що всі вони відтворюють одну і ту ж кількість стел, які знаходились у музеї. В документі V. 1517 подано опис однієї зі стел, який зроблено особисто І.П. Бларамбергом, однак ідентифікація стели здійснюється за випуклим рельєфом, бо його опис є результатом його інтерпретації зображення на стелі, здійсненої І.П. Бларамбергом, і не узгоджується з реальними сценами, оскільки цей відомий історик та археолог не був єгиптологом. Атрибуція всіх 6 стел, включаючи також стелу, яка згодом була втрачена, підтверджується замальовками К. Боссолі [ОАМ НА, № 83179. Ілс. XXI–XXIV].

2. Точна атрибуція частини декорації стіни (інв. №52661) як такої, що була подарована А.-Б. Клот-беєм, яка була здійснена О.Д. Берлєвим та Н.Г. Доконт, є сумнівною з таких міркувань. А.-Б. Клот-бей подарував частину плити, виламаної з декорації гробниці в районі Мемфіса. Н.Г. Доконт і О.Д. Берлєв зазначають, що в музеї ще чотири пам'ятки з написами, які стерлися, але їхня аргументація зводиться до такого: «Клот-бей в ответ на избрание его членом ООИД не мог сделать Обществу дар ничего не стоящим обломком камня. Между тем данный фрагмент – дар, вне всяких сомнений, достойный. Поэтому достоверность отождествления фрагмента с мемфисской плитой Клот-бея практически вне сомнений» [ОАМ НА, Берлев, Доконт, *26*]. Однак існує ймовірність, що написи осипались на цих плитах вже після того, як їх подарували в музей. Навряд чи А.А. Уманець, М.І. Врачко чи інші

дарувальники пам'яток, імена яких невідомі, везли з Єгипту "ничего не стоящие обломки камня", тобто стели чи фрагменти декорації із втраченими написами чи зображеннями. За інвентарними картками в Одеському археологічному музеї числяться три стели (плити), інв. №52659, 52660, 52662, написи на яких осипались. В інвентарних картках, відповідно, зазначається, що інв. № 52662 – це «Фрагменты заупокойной стелы. Стела совершенно обсыпалась», інв. № 52659 – це «плита-стела із залишками написів у рамі», а на інв. №52660 зазначається ім'я власника – Нефер-ах (?) (друга частина імені написана не дуже розбірливо). Прочитання імені власника цієї стели належить С.В. Донічу, в документах його рукописного архіву згадується саме такий варіант імені власника стели [ОАМ НА, документ №59410, лист 1 (зворот)]. Варто відзначити, що запис також не дуже розбірливий і що обидва записи в рукописах С. Доніча і в інвентарній картці, схоже, робила одна рука, отже, інвентарну картку писав С.В. Доніч. Зауважимо, що в описі Б.А. Тураєва говориться тільки, що в музеї існують декілька стел поганого збереження: "128–131. Плиты и куски их 48 см х 36 см, 51х28; 83х58; 33х21. Надписи почти совершенно осыпались и пропали" [Тураев 1912, *№№128–131*, *87*], але не згадується стела Нефер-аха. Якщо С.В. Доніч зміг атрибутувати цю стелу, це значить, що він бачив принаймні частину з цих написів. У такому разі немає чіткої впевненості, що об'єкт, який зберігається під номером (інв. №52661), дійсно є подарунком А.-Б. Клот-бея, а не, скажімо, А.А. Уманця, чи М.І. Врачка, чи когось іншого, ім'я якого нам не відоме, в той час як А.-Б. Клот-бей міг подарувати стелу, напис на якій із часом осипався. Саме подальше дослідження як самих стел із частково чи повністю втраченим написом, так і архівних матеріалів, що стосуються їхнього надходження до музею, може допомогти у визначенні точної належності цих пам'яток до колекцій когось зі згаданих збирачів єгипетських старожитностей.

Походження пам'яток, як і обставини їхнього потрапляння до колекції музею, залишається проблемою, оскільки поки що не знайдено документів, які б дозволили зробити висновок щодо того, в яких саме місцях Єгипту і яким чином донатори музею придбали ці пам'ятки. На жаль, немає достовірних даних, де міг І. Бларамберг здобути свої стели. Можна припустити обидва варіанти – як придбання цих пам'яток на європейських аукціонах, так і можливу поїздку до Єгипту; на рівнозначність цих можливостей вказав ще О.Д. Берлєв [Берлев 1990, *229–237* www.egyptology.ru; Берлев 1997, *434–459* www.egyptology.ru]. Текст книги А.А. Уманця [Уманец 1850] про його перебування на Синаї та в Єгипті, на жаль, також не дозволяє виявити жодної інформації про місце та обставини, за яких він купував (чи знаходив) свої пам'ятники. Для того щоб мати можливість отримати хоч якусь інформацію щодо походження досліджуваних пам'яток, було переглянуто записи у відповідних інвентарних картках та інвентарних книгах. На жаль, походження в цих документах також не скрізь зазначене, але почасти вони його все ж таки подають. Отже, інвентарні картки та записи в інвентарні книги дають таку інформацію:

Інв. н. 50508 – місце походження не зазначено. Згідно з атрибуцією О.Д. Берлєва за особливостями надписів та іконографії зображених на ній об'єктів таким місцем, можливо, слід вважати Абідос [Berlev, Hodjash 1998, *43*]. Інв. н. 52669 – місце походження зазначено як Теби [ОАМ НА, запис в інвентарній картці №52669]. Інв. н. 52683 – походження зазначено як «Знайдена в Тебах» [ОАМ НА, запис в інвентарній картці №52683]. Інв. н. 52967 – місце походження зазначено як Теби [ОАМ НА, запис в інвентарній картці № 52967]. Інв. н. 52685 – місце походження не зазначено [ОАМ НА, запис в інвентарній картці № 52685]. Інв. н. 52970 – походження зазначено як «Знайдена в Тебах» [ОАМ НА, запис в інвентарній картці №52970]. Дотримуючись аргументації О.Д. Берлєва, яку беззастережно визнав Д. Франке [Franke 1984, *443*, Dossier 769], за епіграфічними характеристиками її місцем походження є Абідос [Берлев 1964, *81–94* www.egyptology.ru; Berlev, Hodjash 1998, *41–43*]. Інв. н. 52684 – місце походження зазначено як Теби, але щодо часу надходження до музею в картках наведено дві дати – 1891 рік знахідки в Тебах, що суперечить даті надходження до

музею 1843–1844 [ОАМ НА, запис в інвентарній картці №52684]. Інв. н. 52658 – місце походження зазначено як Теби – «в Тебах» [ОАМ НА, запис в інвентарній картці №52658]. Інв. н. 52661 – місце походження не зазначено [ОАМ НА, запис в інвентарній картці № 52661]. За Н.Г. Доконт і О.Д. Берлєвим та С.І. Ходжаш, це Мемфіс (Саккара) [ОАМ НА, Берлев, Доконт, № 10, *26–27*; Berlev, Hodjash 1998, *49–50*]. Це твердження може бути прийнятим лише при підтвердженні того, що ця плита є подарунком Клот-бея. Інв. н. 52971 – місце походження не зазначено [ОАМ НА, запис в інвентарній картці №52971].

На жаль, не вдалося вияснити, на яких підставах були здійснені записи в інвентарних картках. Швидше за все, ці записи були механічно переписані з попередніх інвентарних карток у повоєнні роки, коли складали нову інвентарну картотеку, тому залишається непевність щодо того, наскільки можна довіряти цим записам. У будь-якому разі над вирішенням цієї проблеми ще потрібно працювати, в першу чергу щодо пошуків архівних матеріалів, які б стосувалися питання.

На теперішній момент автор цього дослідження створює прорисовки зображень на пам'ятках, використовуючи комп'ютерну програму CorelDraw, спираючись на методологічні розробки Пітера дер Мануеляна, викладені в його роботах [Manuelian 1998, *97–113*; Manuelian 2000, *25–27*]. Основні етапи такої роботи полягають у тому, що спочатку робиться надточне зображення пам'ятки в цифровому форматі, а потім це переводиться в потужний графічний редактор векторної графіки, який дозволяє, спираючись на математичне моделювання графічних просторових структур, створювати контури зображень та текстів із високим ступенем точності. При роботі над створенням таких зображень було виявлено серію цікавих особливостей епіграфії та особливості техніки створення зображення. Надалі планується доопрацювання цих зображень, уточнення контурів образів та ієрогліфів, більш точне нанесення контурів тріщин і розломів у камені, які перекривають зображення та написи. Зауважимо, що збільшені кольорові фотографії цих пам'яток та окремих їхніх фрагментів дозволяють чітко побачити рештки фарб, які були використані художниками при їхньому оформленні.

У процесі роботи були скопійовані та перекладені ієрогліфічні написи, однак відсутність комп'ютерної програми графічного редактора для єгипетських ієрогліфічних текстів періоду Середнього та Нового царства (Wingliph у повній редакції або аналогічної їй програми, яка дає різні варіанти написання ієрогліфічних знаків) не дозволяє зробити правильне оформлення перекладів на комп'ютері. Процес укладення коментарів ще триває, і однією з причин, що ускладнюють його хід, є відсутність в Україні необхідної літератури, зокрема словника Р. Ганніга з лексики Середнього царства. Щодо характеру текстів хотілось би зазначити, що написи на досліджуваних пам'ятках – це формули подань пожертв та імена, титули та епітети власників пам'ятки, їхніх родичів та осіб, зображених на досліджуваних об'єктах. Що стосується датування об'єктів, то найдавнішою з цих пам'яток є стела *Dd.tw*, інв. н. 52970, яка відноситься, за О.Д. Берлєвим, до XIII династії, та стела *Wsr*, інв. н. 50508 (другий перехідний період). Решта стел датується в межах правління XVIII династії, а фрагмент декорації гробниці (інв. н. 52661) – початком XIX династії, в той час як плита для узливань належить до XXVI династії.

Таким чином, можна констатувати, що мета та завдання, поставлені у підрозділі "Створення наукового опису давньоєгипетських стел та інших монументальних написів, що зберігаються в Одеському археологічному музеї" планової теми "Східні джерела в історичній спадщині України: пам'ятки писемної, матеріальної та духовної культури", були виконані. В перспективі планується підготовка до друку та друк каталогу досліджуваних пам'яток.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

Архівні документи

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

Інвентарні картки ОАМ НА на пам'ятники №№50508, 52659, 52660, 52661, 52662, 52669, 52683, 52967, 52685, 52971.

Рукописний фонд С.В. Доніча. Папки 1–5. Документи №№59402–59427.

ОАМ НА, №83179. «Рисунки предметов, принадлежащих Одесскому городскому музею древностей, составлены под руководством Н.Н. Мурзакевича Карлом Бассоли. 1839 г.».

Берлев О.Д., Доконт Н.Г. Каталог памятников древнего Египта Одесского Археологического музея АН УССР. Одесса, 1983. (Рукопис).

Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (ІР НБУ):

Фонд V. Документ 1517. «Древности, пожертвованные статским советником Бларамбергом для составления Одесского музея 12 августа 1826 г. (Перечень на 13 л.)».

Фонд V. Документ 1045. «Catalogue de différents antiquités du Cabinet de Blaramberg».

Фонд V. Документ 1561. «Опись Одесского Городского Музея Древностей, переданного в 1858 г. в Одесское Общество Истории и Древностей».

Література

Берлев О.Д. Египтология // **История отечественного востоковедения с сер. XIX в. до 1917 г.** Москва, *1997*.

Берлев О.Д. Памятники начальника пашен *dd.tw* // **Ассириология и египтология** (сборник статей к 75-летию акад. В.В. Струве). Ленинград, *1964*.

Берлев О.Д. Становление египтологии // **История отечественного востоковедения до середины XIX в.** Москва, *1990*.

Доконт Н.Г. Древнеегипетские памятники в Одесском государственном археологическом музее // **ВДИ**. Москва, *1965*, №2.

Латышева Л.П. К истории египетской коллекции Одесского Археологического музея // **Краткие сообщения о полевых археологических исследованиях ОГАМ.** Одесса, *1963*.

Тункина И.В. **Русская наука о классических древностях юга России (XVIII – середина XIX в.)**. Москва, *2002*.

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

Уманец А.А. **Поездка на Синай, с приобщением отрывков о Египте и Святой Земле.** В двух томах. Санкт-Петербург, *1850*.

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

Franke D. **Personendaten aus dem Mittleren Reich.** (20. – 16. Jahrhundert v. Chr.). Dossiers 1–796. Wiesbaden, *1984*.

Manuelian P., der. Digital Epigraphy: an Approach to Streamlining Egyptological Epigraphic Method // **Journal of the American Research Center in Egypt (JARSE).** Vol. XXXV, *1998*.

Manuelian P., der. 'Digital epigraphy' at Gîza // Egyptian Archaeology. The Bulletin of the Egypt Exploration Society. Nr. 17 Autumn *2000*.

Murzakewicz N. Descriptio Musei publici odessani. Pars I, continens Numophylacium Odessanum, sumptibus societatis historiae et antiquitatum Odessanae. Odessae, *1841*.

Інтернет-сайти: Http://www.cesras.ru Http://www.egyptology.ru

Н.М. Акчуріна-Муфтієва

КРИМСЬКОТАТАРСЬКЕ МИСТЕЦТВО ПЕРІОДУ ЗОЛОТОЇ ОРДИ

(XIII – початок XV ст.)

МИСТЕЦТВО кримських татар сягає своїм корінням у глибини сторіч. Пройшовши складний і тривалий шлях історичного розвитку, воно вилилося у своєрідний синтез середньовічного осілоземлеробського і стародавнього степового кочового мистецтва, що дало оригінальний сплав міського і домашнього ремесла з пережитками родоплемінної культури. У ньому взаємодіють народна і міська творчість, виявляється глибока спадкоємність етнічних традицій.

Це породило складність стильової характеристики витворів декоративно-ужиткового мистецтва, оскільки різноманіття використаних художньо-технічних засобів, орнаментальних комплексів, варіативність художньої мови, хоч і в рамках традиції, що склалася, обумовлювали багатошаровість образного змісту.

З часів прийняття ісламу впродовж тривалого історичного періоду художня культура кримських татар розвивалася у формах орнаментальної творчості й традиційних видів художніх ремесел. Стильова спрямованість творів не виходила з русла естетичних канонів ісламської культури, і власне етнічні традиції відображали їхній вплив, формуючи національну зовнішність культури, яка включала культуру регіональних груп, що проживають на території півострова.

До XIII ст. поліетнічне населення Криму мало багатовіковий власний творчий досвід, розвинені контакти з близькими і дальніми сусідами і, разом із християнською та іудейською, ісламську основу подальшого культурного розвитку.

Одна з ліній розвитку мистецтва кримських татар у період Середньовіччя пов'язана з припливом тюркомовного населення з півночі й малоазійського впливу – з півдня. Контакти степового й осілого світу були генератором ідей, що сприяв його розвитку. Степ, маючи високу адаптаційну здатність і комунікативність, відіграє значну роль із часів Золотої Орди. Простежується еволюція мистецтва у бік орнаменталізації художньої мови.

У першій половині XIII століття частина монголо-татар осіла в Судаку і прижилася там, засвоївши місцеву грецьку культуру, а більшість із них навіть прийняли християнство. Залежність від татар на перших порах виражалася лише в данині, що виплачувалася Батию. У. Боданінський писав: "В XIII веке в Тавриде татары застали большие художественные традиции и высокую культуру средиземноморской группы народов, издавна ее населявших. В процессе постепенного оседания, изменения форм хозяйства, мирного труда и общения с новыми соседями: греками, готами, аланами – татары невольно стали втягиваться в общее течение большой средиземноморской культуры" [Боданинский 1930, *19*].

У XIII–XV ст. у Криму ще зберігається своєрідна етнокультурна різноманітність і діють осередки греко-візантійської, готської, вірменської, італійської культур. Зберігає свою незалежність князівство Феодоро, центр культурного та політичного життя якого у XIII столітті переміщується в Мангуп – фортецю на високогірному плато. Культурна спадщина Мангупа поєднувала в собі багаті місцеві традиції, візантійські іконографічні канони і стильові впливи сельджукізму, що проникають із Малої Азії. Тут переплелися впливи православного і сусіднього ісламського світу, а також стародавні пласти цивілізації кримських готів.

Венеціанські й особливо генуезькі факторії, що утворилися у XIII–XV століттях на узбережжі Криму, широкою дугою

оточували з південної сторони Кримський півострів – від Кафи (Феодосії) до Чембало (Балаклави). Основні споруди середньовічної Кафи побудовані у дусі раннього північного італійського Ренесансу. У сфері декоративно-ужиткового мистецтва в культуру Криму були привнесені традиційні елементи рослинного орнаменту і особлива вишуканість його розробки, які з часом відобразилися у виробах, шитих золотом і шовковими нитками. Так, дуже часто на пізніх кримських вишивках східного узбережжя можна бачити мотиви рослинного паростка з голівками маку – візерунок дуже поширений на італійських (зокрема генуезьких) тканинах XV–XVII ст. [Рославцева 2000, *66*], – а також зображення італійських каравел XIII–XIV ст. [Чепурина 1935, *104*].

У той же час у Криму на основі багатих місцевих традицій і впливів, що проникають із сельджуцького світу, формується кримськотатарське мистецтво на ісламській основі як складова частина загальної золотоординської культури. Проте ця приналежність не виключає самобутності й відмінності від решти локальних груп, що входять до Золотої Орди: волзько-булгарської, астраханської, ногайської та ін.

Художня культура Золотої Орди мала ряд відмітних особливостей. Перш за все вона була імперською, етнічно багатокомпонентною, своєрідним симбіозом степової кочової та міської осілої культури. До складу монгольських військ входили як тюркомовні татари, так і тюркські племена (кипчаки, огузи, залишки хазар та ін.), що належали до місцевого населення завойованих територій. Частина з них до входження до складу Золотої Орди вела кочовий спосіб життя і була язичницькою, інша – залишалася осілою. У результаті в рамках єдиної імперської культури самостійно розвиваються мистецтво панівної верхівки суспільства – кочової татарської аристократії – та мистецтво народів і племен, що мали домонгольські етнічні традиції [Валеева-Сулейманова 1991].

Вплив на культуру Золотої Орди художніх традицій Кавказу, Криму, Волзької Булгарії, тюрків Алтаю, Сибіру та Середньої Азії схилив деяких дослідників до думки, що золотоординське мистецтво слід вважати еклектичним, яке не має власних досягнень. Проте це не так, оскільки пам'ятники мистецтва й архітектури Золотої Орди свідчать про високу культуру, що виробила власний художній стиль, естетичні принципи, які формувалися протягом двох сторіч.

Стиль золотоординського мистецтва був вироблений в етнічних, культурних, соціальних відносинах у складному середовищі: вплив панівної верхівки суспільства, естетичні запити кочової татаро-кипчацької аристократії. Поширилися нові типи і форми виробів, які стали популярними серед етнічно змішаного населення. Вони створювалися за певними зразками, що були канонічно стійкими на величезних просторах імперії [Валеева-Сулейманова 1991]. Їх знаходили в похованнях кочової аристократії й у скарбах на території Криму, Волзької Булгарії. Прикраси одягу, кінське спорядження, зброя, витвори торевтики – посудини, тарелі, кубки, полив'яна кераміка – дозволяють судити про стиль і зміст мистецтва Золотої Орди.

У творах міського ремесла стиль золотоординського мистецтва виявляється найяскравіше. У культурі Криму домонгольського часу ужиткове мистецтво не суперечило естетичним вимогам феодальної знаті. У золотоординський же період витвори, що створювалися у кримських домонгольських традиціях, не користуються попитом через їхню невідповідність смакам і запитам татаро-кипчацької знаті. Міські ремісники починають обслуговувати потреби кочової аристократії в дорогих прикрасах, предметах кінського спорядження та зброї.

Міський імпорт у "степ" дає певний набір виробів. Їхній декор відзначається пишнотою, орнаментальною насиченістю, підвищується питома вага виробів, зроблених із золота і срібла з використанням коштовного каміння і самоцвітів. Міське художнє ремесло регламентується, перебуваючи в руслі загальної стильової тенденції золотоординського мистецтва. Визначну роль у ньому відіграли художньо-естетичні принципи мусульманської культури, вплив якої посилився у зв'язку із прийняттям Золотою Ордою ісламу. Спільність стилю в мистецтві виявилася в нових образотворчих канонах, критеріях художності, характерних для народів і країн, що сповідують іслам.

У золотоординський період Крим входить у єдиний простір культури ісламського світу. Посилюються його зв'язки з Хорезмом, позначені жвавим культурним обміном, починає формуватися власне кримськотатарське мистецтво на ісламській основі. Ісламська культура Криму періоду XIII–XV століть стає логічним й еволюційним продовженням традицій попереднього періоду і в той же час одержує новий поворот у розвитку.

На цьому етапі кримськотатарська культура виходить на східноєвропейську арену, перш за все як культура мусульманська. Вона відрізняється від сусідніх культур (слов'янських, а також румунської, грецької, вірменської, єврейської та ін.) і особливо близька турецькій культурі та культурам народів Росії, що входять в ісламський ареал (Північного Кавказу, Поволжя). У цей період відбувається остаточне формування татарської мови, поширення загальної для кримських татар релігії, розвиток тісних комунікацій між усіма районами компактного проживання татар у Криму, виробляється єдність і цілісність національної культури. Відбувається поворот у розвитку, що відокремлює всі пласти давньої і близької спадщини від якісно нового явища, яким стає національна кримськотатарська художня культура, що остаточно сформувалася в ісламській духовній сфері.

"Монгольское население, – писав М. Волошин, – оказывается очень плавким и гибким и быстро принимает в себя и кровь, и культуры местных рас. Греческая и готская кровь совершенно преображают татар и проникают в него до самой глубины мозговых извилин. Татары дают как бы синтез всей разнообразно-пестрой истории страны. Под просторным и терпимым покровом Ислама расцветает собственная культура Крыма… В тенистых улицах с каменными и деревянными аркадами, в архитектуре и в украшениях домов, в рисунках тканей и вышивках полотенец догорает вечная позолота византийских мозаик и облетают осенние вязи италийского орнамента" [Волошин 1992, *61–62*].

В цілому іслам вніс значні зміни в культуру Криму. Мистецтво набуває більш ужиткового характеру: бурхливо розвивається орнаментальне мистецтво як у вишивці, ткацтві, так і в архітектурі; обряди, що виникли, змінюють стиль одягу, організацію інтер'єру народного житла, сприяють поширенню багатьох нових видів предметів побуту. Монголо-татари принесли до Криму мистецтво тамбурної вишивки, яка широко побутувала в Середній Азії та збереглася до теперішнього часу у казанських татар. Двосторонню техніку вишивки вони засвоїли, безсумнівно, у Криму, перейнявши її від місцевих народів. Вплив Золотої Орди позначився на основних напрямах формування і розвитку художнього металу кримських татар.

Одночасна ісламізація населення й осідання кочових тюркських народів вплинули на формування внутрішнього простору татарського житла. Основною прикрасою скромного житла, практично позбавленого меблів, стають ткані вироби: повсті, килими, різні вишивки, виконані руками господарки. Високого рівня майстерності, технічної та художньої досконалості кримські татари досягли у вишивці.

Стрімко розвивається орнаментальне мистецтво – як у вишивці побутових виробів і костюмів, так і кам'яному різьбленні, в ювелірних виробах, предметах побуту. Причому краса і багатство орнаментальних мотивів гармонують із якістю використаного матеріалу.

Територія Криму, де формувалася національна культура кримських татар, у XIV–XV ст. стає своєрідним географічним острівцем у мусульманському світі. Розвиток мусульманської стильової спрямованості в мистецтві розкривався при дотриманні певних канонів образотворчості. "Мусульманський" канон образотворчості перебував у прямій залежності від художнього ремесла, його метою було зближення норм зображальності з нормами каліграфії та орнаменту як ужиткових мистецтв [Ремпель 1978]. У художній мові утверджуються принцип орнаментальності, умовна декоративність. Зооморфні мотиви, поширені раніше у вишивці, металі, кераміці, повністю зникають, поступаючись місцем квітково-рослинному і геометричному візерунку, в який органічно вписується в'язь арабського алфавіту.

Іслам висував ідейно-естетичні завдання, пов'язані із становленням і розвитком культури феодалізму, зміцнюючи його

систему, ідеологію, залучаючи народи до ірано-арабської культури, що була в епоху формування середньовічного суспільства найбільш передовою. Духовна орієнтація на мусульманський Схід, обумовлена широкими політичними, торговими та іншими зв'язками, сприяла розвитку кримськотатарського мистецтва в руслі універсальної мусульманської культури. Це виявилося у спільності етапів еволюції художніх ідей, естетичних критеріїв мистецтва і в універсальних канонах творчості, що склалися, та у принципах зображальності.

Художнє обличчя Криму змінюється не тільки у зв'язку з прийняттям ісламу, а й у першу чергу з поширеним тут в архітектурі та кам'яному декорі XIII–XV ст. "сельджуцьким" стилем.

Малоазійський художній стиль почав розвиватися з іншого боку Чорного моря – в Туреччині у другій половині XI ст. Проте він проникає до Криму із значним, приблизно сторічним, запізненням і активно впроваджується разом із припливом на півострів мас тюркського населення – початком поширення мусульманства, – а також заснуванням у 1230–40-х роках вірменських поселень у Південно-Східному Криму. Важливу роль у появі нового стилю в матеріальній культурі півострова відіграло включення Чорномор'я у процес венеціанської та генуезької торгівлі, що зв'язала між собою багато центрів великого регіону, від центральної частини Середземного до Азовського моря.

Сельджуцькі традиції в мистецтві Криму широко і глибоко проникли в художнє сприйняття кримців. Тут почали будуватися караван-сараї з рисами фортечних споруд, мечеті з пишними різьбленими порталами, строгим спокійно-урочистим плануванням. Часто мечеті об'єднувалися в один архітектурний комплекс із будівлею навчального закладу – медресе, що мав внутрішній дворик із фонтаном, навколо якого розташовувалися келії учнів-шакирдів. Поширюється тип стрункого і тонкого мінарету, вбудованого в кут мечеті з боку фасаду, що на багато століть вперед визначив основний малюнок архітектурних ансамблів і характер культових споруд.

Унікальні пам'ятники кам'яної архітектури, що збереглися XIV–XV ст., розкривають принципи декору та об'ємно-просторових рішень, які властиві мусульманській архітектурі і мають паралелі в малоазійській і закавказькій архітектурних школах сельджуцького часу. Вони проявилися у принципах "східного класицизму" [Засыпкин 1931] з його центричними прийомами композиції і геометризмом організації архітектурних мас, а також в архітектурно-конструктивних рішеннях кримськотатарських будівель, зокрема таких їхніх компонентів, як куполи, склепіння, шатрові конструкції, напівсферичні й пірамідальні тромпи, арки на колонах, "мамлюцькі" зрізи (трикутні скоси).

Значну роль у становленні стильової єдності мусульманського мистецтва відіграло поширення арабської письмової графіки зі всією сукупністю художніх почерків. На її основі високого розвитку досягла каліграфія – мистецтво витонченого письма в рукописній книзі, надгробних каменях й епіграфічний орнамент в оздобленні монументальної архітектури, витворах декоративно-ужиткового мистецтва. Арабські написи були першим свідченням мусульманського впливу у кримському регіоні. Вони були нанесені на предмети ужиткового мистецтва і з'явилися одночасно з поширенням ісламу серед язичницьких племен.

У XIII–XIV ст. у Криму об'єктом своєрідної мусульманської пропаганди була сельджуцька Конія, а також Дамаск і Бухара. Це відображено на надгробках Криму, Ескі-Юрта, Отуз і Феодосії. Надмогильні пам'ятники, знайдені в 1928 році І.М. Бороздіним у Солхаті, мали різні зображення і орнамент: одні орнаментальні прикраси пов'язуються із сельджуцькими мотивами, інші – з Далеким Сходом, з Китаєм; зображення лампад мають аналоги в середньовічному Єгипті [Бороздин 1927в, *17*].

Дослідженням різьбленого декору також була встановлена подібність орнаментальних мотивів надгробків із різьбленням мусульманських споруд Самарканда, християнських споруд на території Грузії та Вірменії. Найбільш близькі аналогії у кримському різьбленні – дюрбе Ненеке-Джаним (Джаніке Ханим) у Чуфут-Кале та мангупські будівлі [Башкиров, Боданинский 1925, *298–301*].

До монументальних комплексів, що несуть риси сельджуцького стилю, можна віднести медресе-мечеть хана Узбека

(1314 р.) у Старому Криму, текіє дервішів у Євпаторії, мечеть татарського періоду (XVI ст.) в Чуфут-Кале. Ці риси простежуються у використаних матеріалах, конструкціях, декорі – дрібнозернистий вапняк у кладці стін, сталактитові напівкуполи-конхи, орнаментовані портали; в орнаменті порталу і міхрабу – раковидні рельєфні із стрілчастими завершеннями пальметки, списоподібний лілейний лист, який на кінці завивається в кругле вічко (медресе Узбека); у стрілчастій формі арок, капітелях, прикрашених сталактитами, орнаменті на розетці порталу і замковому камені купола (мечеть у Чуфут-Кале).

Сельджуцькі елементи почали з'являтися не тільки в різних видах мистецтва, а й у виробах різного призначення, що продаються як мусульманами, так і християнами.

Визначився споріднений зв'язок кримського кам'яного різьблення, виконаного в сельджуцькій стилістичній манері, із різьбленням анатолійських центрів – Коньї, Карамана. Дослідження архітектурних об'єктів Солхата додають до них Сивас й Амасью. Найбільш близькі до цих пам'ятників вироби, пов'язані з будівельною та художньою культурою вірменського етноконфесійного середовища, прояви якого найбільш відчутні в кам'яному різьбленні Кафи, Солхата і Солдайї [Засыпкин 1928, *31*].

Найяскравіше сельджуцький стиль виявився в архітектурі мечеті Узбека (м. Солхат). Лицьові й торцеві площини порталу споруди прикрашені так званими "сельджуцькими ланцюгами", розетки та інші елементи геометричного і стилізованого рослинного характеру, як і сталактити, форми арок і ніш, були занесені до Криму із сельджуцької Малої Азії. Пізніше солхатська архітектурна атрибутика поширилася у спорудах кримських татар, вірмен, інших поселенців півострова в Бахчисараї, Ак-Мечеті та інших місцях під ярликом "кримсько-сельджуцьких" форм.

Сельджуцький стиль виявляється і в християнських та іудейських храмах, зведених кримськими майстрами. Так, орнамент "сельджуцький ланцюг" можна побачити на порталі мечеті Узбека і вірменського монастиря Сурб-Хач біля Старого Криму, в синагозі Кафи і гото-візантійському Мангупі (лиштва входу донжона першої чверті XV століття). Ідентичні орнамент Солдайської мечеті, храму генуезької колонії, порталу будівлі Судацької фортеці (її фрагмент вставлений у фонтан у селищі Уютне) та ін. [Акчурина-Муфтиева 2006].

Каменерізне мистецтво позньосередньовічного Криму розвивалося під впливом "сельджуцького декоративного стилю" – використовувалися в основному його орнаментальні мотиви. Крим став своєрідним заповідником цього стилю, тут він майже без зміни проіснував аж до XVIII ст. Багато орнаментів настільки органічно увійшли впродовж століть у мистецтво півострова, що стали сприйматися тут як свої, що існують здавна.

Деякі храми на території Криму не раз "змінювали конфесію", внаслідок чого в декорі інтер'єрів й архітектурних фрагментів спостерігається одночасна присутність елементів різних стилів і традицій. Так, собор Судацької фортеці був православним грецьким, потім католицьким генуезьким, потім турецькою, татарською мечеттю, російською церквою, німецькою кірхою, вірмено-католицьким храмом.

Стильове змішання також було неминучим внаслідок того, що місцеві і приїжджі майстри працювали поряд, творчо взаємно поповнюючи свої арсенали художньо-виражальних засобів. Але нашарування стилів не було нескінченним. "Крымское изобразительное искусство отличается от того же сельджукского столь безупречной чистотой палитры, тонкостью и нежностью линий рисунка, что по сравнению с ним турецкое кажется грубоватым", – писав В. Возгрін [Возгрин 1996, *35*]. Навіть первинна схожість кримськотатарського і мавританського мистецтва в таких пам'ятниках, як дюрбе Діляри Бікеч і павільйон Селім-Гірея, має принципову відмінність. На це вказував у свій час М. Гінзбург: "Арабо-мавританская линия упруга, стройна, полна твердой определенности, татарская же мягка, текуча, дробна и неуверенно-нежна. Общее очертание ее многочисленно, характер каждого отрезка меняется с бесконечным разнообразием в рисунке, но с тем особенно-характерным татарским разнообразием, в котором нет пестроты и которое всегда управляется законами ритма" [Гинзбург 1992в, *210*].

Мечеті першого періоду мистецтва татар характеризуються тісним зв'язком із

мистецтвом Кавказу, Вірменії, Сельджукії та частково Єгипту. Причому, крім ідеологічних впливів мусульман Малої Азії, слід констатувати зв'язок суто матеріальний, який переноситься тільки майстрами.

Вивчення кримськотатарської та вірменської архітектури дозволяє говорити про те, що вірменські різьбярі по каменю, які принесли до Криму вікові традиції своєї культури, дуже часто залучалися до виконання каменерізних замовлень при спорудженні мусульманських мечетей або надгробків. Ряд дослідників вважає, що кам'яне різьблення Південно-Східного Криму створювалося під впливом сельджуцького мистецтва, стильові принципи якого перенесені на кримський ґрунт вірменськими майстрами (І.А. Орбелі, О.Л. Якобсон, О.І. Домбровський, В.О. Сидоренко). Взаємодія вірменського мистецтва в сельджуцько-кримському різьбленні, на думку Б.М. Засипкіна, відобразилася в застосуванні , розеток "с геометрической звездообразной вязью" [Засыпкин 1928, *6*].

"Суцільна різьба, що заповнювала, подібно килиму, великі площини порталів", "живописність", яка "пронизувала всю архітектуру", поширилася на всі галузі будівництва в архітектурі Вірменії XII–XIII ст. У кримському мистецтві подібний підхід застосовувався в декорі тимпанів арок, лиштв порталів і вікон, площинних частин надгробків і полів закладних будівельних плит із суцільним різьбленням із паростків, які в'ються чи переплітаються [Айбабина 2001, *25*]. У цей суцільний візерунок майстерно вписувалися написи. Такого роду багата рослинна орнаментика у XIII–XIV століттях була дуже популярна в Закавказзі (особливо у Вірменії) і в сельджуцькій Малій Азії. Із північно-східних районів Малої Азії ця орнаментика перейшла в Солхат і з того часу стала улюбленою в мистецтві різних народностей Криму.

Сельджуцькі традиції у кримськотатарському мистецтві не є наносними і лише такими, що стосуються окремих пам'ятників. Слід зазначити, що лише в Солхаті, не торкаючись інших місць, ці традиції широко і глибоко проникли в художнє сприйняття татар. Як і в Ескі-Юрті, у Солхаті, наприклад, багато пам'ятників звичайного побутового, зокрема похоронного, характеру – надгробків, в орнаментальних прикрасах яких превалюють мотиви орнаментики сельджуцького мистецтва. При цьому треба відзначити, що такі мотиви не є розробленими тільки в Сельджукії. Коріння їхнє – у далекій давнині. Вони широко використовувалися мусульманським і християнським світом, але у кримськотатарському мистецтві сельджуцькі традиції набули специфічного відтінку.

Відзначаючи культурні зв'язки кримських татар із тюрками з іншого боку Чорного моря, нагадаємо, що ця близькість пояснюється не тільки спорідненістю двох братських народів, а перш за все тією суспільно-політичною роллю, яку відіграли тюрки Малої Азії в долі Криму в початкову пору татарської держави.

Необхідно також відзначити, що в ужитковому й монументальному мистецтві, як у суто технічному (конструкції пам'ятників), так й у стилістичному відношенні, надалі позначатиметься не тільки сельджукізм. Це лише одна з яскравих рис кримськотатарського мистецтва в благородному змаганні з іншими традиціями мистецтва Середньовіччя [Куфтин 1925, *35*].

Золотоординський період ознаменувався могутнім напливом мусульманської культури на кочівників-скотарів. У цей період були створені найбільш яскраві монументальні споруди, у декорі яких найважливішу роль відіграли кольорові кахлі – та блискуча полив'яна кераміка, яка надавала особливої чарівності інтер'єрам, що мерехтіли синявою, блакиттю й золотом, а також використовувалася при обробці зовнішніх стін. Відкриття ермітажної археологічної експедиції під керівництвом М.Г. Крамаровського дозволили зробити висновок про існування місцевої керамічної майстерні, що виготовляла найкращі кахлі з бірюзовою поливою [Крамаровский 1989].

Певного піднесення досягла художня промисловість. Знайдені на території стародавніх городищ Ескі-Юрта, Ескі-Криму і Чуфут-Кале надгробки з написами і рельєфною орнаментацією, незліченні уламки глиняного і фаянсового посуду з тонким розписом і високої якості поливою, ювелірні вироби, предмети з міді з карбуванням, гравіюванням і срібною насічкою, рукописні книги з тонкими орнаментальними заставками, позолотою, монети і т.п. підтверджують це.

До золотоординського періоду відноситься формування традиції спорудження кам'яних надгробків, які в Криму мали свої специфічні особливості: велика різноманітність форм, пишні написи, виконані тільки почерком *сулюс*, орнаментація язичницькими мотивами, які ще зустрічаються, та поширеними сельджуцькими.

Багато художніх традицій, що формувалися у кримськотатарському мистецтві золотоординського періоду, знайдуть подальший розвиток у культурі Кримського ханства.

ЛІТЕРАТУРА

Айбабина Е.А. **Декоративная каменная резьба Кафы XIV–XVIII вв. (Материалы по археологии Крыма).** Симферополь, *2001*.

Акчурина-Муфтиева Н.М. Різьблення по каменю в християнських монастирях і мусульманських святинях Криму // Зб. наук. праць. **Могилянські читання – 2005. Монастирські комплекси в контексті християнської культури.** Київ, *2006.*

Башкиров А.С., *Боданинский У.Э.* Памятники крымскотатарской старины. Эски-Юрт // **Новый Восток,** *1925*, № 8–9.

Боданинский У. **Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму.** Оттиск из сборника Крымплана «Реконструкция народного хозяйства в Крыму». Симферополь, *1930*.

Бороздин И.Н. **Новые данные по золотоордынской культуре в Крыму**. Москва, *1927*.

Валеева-Сулейманова Г.Ф. Художественные особенности мусульманского искусства в Среднем Поволжье // **Восток: прошлое и будущее народов**. Москва, *1991*.

Возгрин В.Е. Сицилия и Крым – два очага предвозрождения // **Qasevet,** *1996*, № 1.

Волошин М. Культура, искусство, памятники Крыма // **Забвению не подлежит.** Казань, *1992*.

Гинзбург М. Татарское искусство в Крыму // **Забвению не подлежит**. Казань, *1992*.

Засыпкин Б.Н. **Монументальное искусство Советского Востока**. Москва – Ленинград, *1931*.

Засыпкин Б.Н. **Памятники архитектуры крымских татар**. Москва, *1928*.

Крамаровский М.Г. Солта-Крым: к вопросу о населении и топографии города в XIII–XIV вв. // **Итоги археологической экспедиции Государственного Эрмитажа в 1986 г.** Ленинград, *1989*.

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

Ремпель Л.И. Изобразительный канон и стилистика формы на Среднем Востоке // **Искусство Среднего Востока**. Москва, *1978*.

Рославцева Л.И. **Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX в.: Историко-этнографическое исследование.** Москва, *2000*.

Чепурина П.Я. Татарская вышивка // **Искусство**, *1935*, № 2.

О.Б. Бубенок

АЛАНИ І МАДЯРИ В ЛЕБЕДІЇ

АНАЛІЗ письмових джерел дозволяє вважати, що в першій половині IX ст. у степах Північного Причорномор'я з'явилися нові прибульці зі Сходу – мадяри-угорці, яких візантійські автори назвали турками. Костянтин Багрянородний повідомляє, що у стародавні часи мадяри мали давнє поселення поблизу Хозарії, котре мало назву ***Лебедія***. Легендарного ватажка давніх угорців також звали ***Лебедія.*** Як свідчить Костянтин, угорці, перебуваючи у Лебедії, кілька років підкорялися хозарам. Хозарський каган навіть одружив ватажка угорців Лебедію зі своєю дочкою, і мадяри таким чином стали союзниками хозарів. Ситуація суттєво змінилася, коли на мадярів напали зі сходу печеніги й унаслідок цього частина мадярів змушена була поселитися у західній частині Північного Причорномор'я, в місцевості ***Ателькузу***, що у перекладі з давньоугорської має означати "Межиріччя". За даними Костянтина, наприкінці IX ст. мадяри зазнали нищівної поразки від печенігів, внаслідок чого вони переселилися з Північно-Західного Причорномор'я до Паннонії [Константин 1991, *155–165*]. Згідно з припущенням К. Цукермана, у 30-ті рр. IX ст. в північнопричорноморських степах на захід від Хозарії виникло нове державне утворення кочівників-мадярів, яке відіграло помітну роль в історичному розвитку Хозарського каганату та Візантійської імперії [Цукерман 1998, *663–688*].

Якщо щодо локалізації країни ***Ателькузу*** в Північно-Західному Причорномор'ї серед думок дослідників немає великих розбіжностей, то гіпотези вчених щодо локалізації країни ***Лебедія*** охоплюють великий регіон – від Волзько-Уральського межиріччя до басейну Бугу [Цукерман 1998, *667*], – перелік та аналіз яких може займати багато сторінок у спеціальному історіографічному дослідженні. При цьому дослідники звернули увагу на наявність зв'язків між мадярами й аланами саме в період "надбання угорцями батьківщини". Проте висновки дослідників щодо того, де і коли відбувалися контакти аланів із мадярами, залежали від того, де вони локалізували легендарну країну Лебедія.

Про тісні контакти давніх угорців і аланів можуть свідчити лексичні паралелі, виявлені в угорській й осетинській мовах. У сучасній угорській мові, на думку В.І. Абаєва, 40 угорсько-осетинських паралелей. Осетинський філолог відзначив, що угорці запозичили багато аланських (осетинських) слів та понять із різних галузей господарства, культури та побуту. Крім цього, вчений установив не лише факти запозичень в угорській з осетинської мови, а й довів на досить великій кількості фактичного матеріалу зворотні запозичення з угорської до осетинської. Характерно, що тюркські слова в осетинській й угорській мовах, на думку В.І. Абаєва, стали, знов-таки, результатом алано-угорських двосторонніх запозичень. В.І. Абаєв пояснює це такими обставинами: "a) запозичення в обидві мови відбулося саме в період алано-угорського сусідства; b) джерелом запозичень була в кожному випадку саме тюркська мова, найімовірніше булгарська, хозарська або печенізька; c) в окремих випадках одна із двох мов могла бути посередником для іншої, тобто деякі тюркські слова могли ввійти спершу до складу угорської, а звідти до аланської, або навпаки, спершу до аланської, а звідти до угорської". На підставі цього В.І. Абаєв прийшов до такого висновку: "Історичні свідчення дозволяють відновити для VI–IX ст. картину, коли у степах між Волгою, Доном, Азовським морем і Кубанню три етнічні групи перебували в тісному сусідстві і жвавих відносинах: аланська, угорська та тюркська" [Абаев 1965, *517–529*].

Цю думку В.І. Абаєва підтримав А.Х. Магометов, який також відзначив, що в угорській мові чимало слів, уживаних у побуті й господарстві, є за своїм походженням аланськими (осетинськими). Так, угорці дотепер називають міст осе-

тинським словом ***хід***, шаблю – ***кард***, для позначення панцира угорцями використовується слово аланського походження ***vert***, фортеці – ***var***, а старшу жінку в родині угорці називають ***asszony***, що відповідає осетинському ***æfsin*** (господиня) тощо [Магометов 1981, *30–33*]. Аналогічної думки із цього приводу дотримувався також В.П. Шушарін, який відзначив в угорській мові кілька шарів запозичень з іранських мов. По-перше, ним були виявлені в угорській мові слова давньоіранського походження, запозичені "у фінно-угорську епоху", а також в "епоху угорської спільності": золото (***арань***), сім (***хет***), корова (***техен***), молоко (***тей***), десять (***тіз***), повсть, фетр (***немез***), м'ясо (***хуш***), візок, віз (***секер***), полотно (***васон***), удівець, удова (***езведь***), тисяча (***езер***). По-друге, В.П. Шушарін вважав, що в угорській мові є слова, "в аланському походженні яких у фахівців немає сумнівів": сорочка (***інг***), весь, цілий (***егес***), багатий (***газдаг***), молодша сестра (***хуг***), отрута (***мерег***), скло (***ювег***), яма (***верем***), зелений (***зельд***) тощо. Крім того, він відзначив слова "мадярського походження" в осетинській мові: п'яний (***ресіг***), дуб (***тельзе***), сад, город (***керт***). Свої висновки В.П. Шушарін побудував на результатах досліджень угорських лінгвістів [Шушарин 1997, *214*].

Зі свого боку, угорські дослідники чимало уваги приділяли наявності аланських (осетинських) запозичень у сучасній угорській мові. Так, А. Барта зазначив, що частина термінів сільськогосподарського характеру в угорській має іранське (аланське) походження. Іранськими за походженням, на думку дослідника, є деякі слова в угорській мові, що пов'язані з торговельною діяльністю: ***szatócs*** (купець), ***vásár*** (місце торгівлі) тощо [Barta 1975, *52, 54*]. Інший угорський дослідник, А. Рона-Таш, також відзначив в угорській мові запозичення із середньоіранських мов та з аланської, свідченням чого, на його думку, є поширення серед мадярів соціального терміна осетинського походження ***asszony*** (шляхетна жінка) тощо. Проте, як зазначив А. Рона-Таш, не так давно "іранський елемент в угорській мові не обговорювався у будь-якій сучасній монографії". За визначенням дослідника, кілька десятиліть тому цією проблемою займалися такі відомі угорські дослідники, як Munkácsi, Sköld, Bárczi, Harmatta та ін. [Rona-Tas 1999, *320, 324, 328*].

Незважаючи на це, усі дослідники зазначеної проблеми єдині в тому, що іранські запозичення в угорській мові є наслідком досить інтенсивних контактів давніх мадярів з іраномовними аланами у минулому. Питання в тому, де, коли і при яких обставинах ці запозичення потрапили із мови аланів в угорську. При цьому незрозуміло, який характер мали у минулому алано-мадярські взаємини. З огляду на це підходи дослідників до вирішення цієї проблеми можна розділити на три групи.

Так, перша група дослідників вважає, що інтенсивні контакти між мадярами і аланами мали місце на території сучасної Угорщини, тобто в Паннонії. З цього приводу існує навіть думка, що угорці під час переселення до Паннонії зустріли там місцевих аланів, яких вони називають ясами. Таким чином, деякі сучасні угорські дослідники пов'язують історію угорських ясів із сарматським племенем язигів, що розселилося в Паннонії в I ст.н.е. Р. Кальман на підставі географічних даних Птолемея навіть намагається реконструювати місце розташування "яських міст" на сучасній географічній карті [Kälman 1977, *8–10*]. Однак ці теоретичні побудови мають скоріше гіпотетичний характер, оскільки існує занадто великий хронологічний розрив між часами Птолемея й першою згадкою про ясів в угорських документах. З письмових джерел також відомо, що в епоху Великого переселення народів між 378–433 рр. у Паннонії проживала група аланів зі своїми гунськими супутниками. Тоді алани у статусі федератів у Паннонії жили в першу чергу у Валерії. Проте А. Кішш вважає, що дуже важко виділити пам'ятники аланів з інших археологічних знахідок епохи Великого переселення народів у Центральній Європі [Кишш 1995, *79–97*]. Тому невідомо, чи залишилися ці алани в Паннонії після падіння гунської держави. Б.О. Калоєв звернув також увагу на факт розселення в перші століття н.е. на території Паннонії, між Дунаєм і Тисою, нині зайнятій ясами та кунами, іраномовних язигів, роксоланів та аланів, що підтверджується не лише даними письмових джерел, а й результатами археологічних

розкопок. Однак у припущеннях щодо участі цього населення в етногенезі середньовічних угорських ясів дослідник був обережний [Калоев 1996, *86*]. Крім того, існування угорсько-осетинських паралелей мовного та культурного характеру дослідники пояснюють ще тим, що у XIII ст. до Східної Угорщини разом із половцями переселилися алани-яси з Північного Кавказу, нащадки яких ще й досі становлять основу населення східноугорської області Ясшаг [Szabó 1979; Szabó 1982; Кузнецов 1985; Калоев 1996].

Проте значна група дослідників дотримується тієї думки, що найбільш інтенсивні контакти між угорцями й аланами мали місце у степах Східної Європи під час надбання угорцями нової батьківщини. Дослідниками не раз висловлювалася думка про те, що угорці перебували в тісних контактах з аланами ще у степах Передкавказзя та Подоння, звідки згодом вони переселилися до Подунав'я [Магометов 1981, *21*; Эрдели 1984, *20–25*]. Це припущення підтверджується хронікою Шимона де Кеза (XIII ст.), в якій міститься легенда про мандри предків угорців біля берегів "Меотиди" – Азовського моря. Угорський історик повідомляє: коли угорці досягли Меотиди, вони напали на "Беляра" (Булгара. – *О.Б.*), у якого відібрали жінок і дітей. Серед захоплених у полон були дві дочки аланського князя Дула, котрі згодом стали дружинами ватажків угорців Хунора і Магора [Шушарин 1997, *198–199*; Nady 1927, *164*]. На підставі цієї інформації О.В. Гадло зробив висновок, згідно з яким "рід Дуло... міг мати коріння в місцевому західнокавказькому середовищі, й насамперед міг бути пов'язаний з одним із підрозділів сусідніх оногурам-булгарам аланів" [Гадло 1979, *117*]. Деякі угорські вчені вважають невдалим зіставлення аланського антропоніма Дуло з давньоболгарським родовим ім'ям Дуло, що було пов'язане з давньоугорським іменем Дьюла [Györffy 1984, *13*]. На підставі цієї інформації В.П. Шушарін зробив таке припущення: "Виникнення такого елемента розглянутого переказу, як одруження Мадяра і Хунора на дочках аланського князя Дули, відноситься до тих часів, коли існували близькі й тісні контакти мадярів з аланами". Існування цих контактів дослідник відносить до VII ст. та більш пізнього часу [Шушарин 1997, *213–214*]. Аналізуючи цю генеалогічну легенду, В.І. Абаєв звернув увагу на те, що серед сучасних осетинів набуло поширення прізвище ***Дулатæ (Дула)*** [Абаев 1965, *521*]. Крім того, В.П. Шушарін помітив, що "джерела не згадують аланського князя Дулу, але про іранську мовну приналежність цього антропоніма, збереженого переказом мадярів, можна судити по епіграфічному пам'ятнику, де Дула фігурує як сарматський антропонім" [Шушарин 1997, *215*].

Таким чином, багато дослідників вважають, що контакти між угорцями й аланами могли відбуватися задовго до переселення перших до Паннонії, тобто до кінця IX ст. У зв'язку з цим становить інтерес локалізація тих територій, на яких могли мати місце ці зв'язки. Якщо виходити з того, що у згаданій генеалогічній легенді угорців фігурує Меотида, де проживали мадяри, булгари та алани, то можна припустити, що йдеться про Східне або Північне Приазов'я. У зв'язку з цим варто нагадати, що Костянтин Багрянородний згадував область Лебедію як первісну територію угорців у Східній Європі, що знаходилась біля Хозарії [Константин 1991, *160*]. Саме це дає підстави припускати, що ці контакти могли відбуватися в районі Північно-Західного Кавказу або в басейні Сіверського Дінця, де існував у раннє Середньовіччя значний масив аланського населення. На ймовірність цього неодноразово вказували дослідники [Магометов 1981, *21*; Эрдели 1984, *20–25*]. При цьому І. Ерделі не виключав можливості контактів між мадярами й аланами саме в Подонні [Эрдели 1984, *20–25*]. Проте найбільшого поширення набула гіпотеза про існування Лебедії на східному узбережжі Азовського моря, і відповідно до цього висувалося припущення про сусідство мадярів і північнокавказьких аланів, що сприяло встановленню довготривалих зв'язків. Цієї думки дотримуються В.О. Кузнецов [Кузнецов 1993], А. Барта [Barta 1975, *52, 54*] та багато інших дослідників.

На існування контактів між мадярами і аланами у районі Північно-Західного Кавказу неодноразово вказував І. Рона-Таш, але дослідник вважав, що цей процес був досить тривалим, і відповідно до того

знайшов відображення в мові мадярів. Тому є сенс більш докладно зупинитися на його підході. На думку дослідника, протомадяри у II столітті нової ери проживали на південь від гір Уралу, в басейні ріки Урал, де їхніми сусідами були іраномовні номади сармато-аланського походження, з якими давні мадяри мали вступити в контакт. Наслідком цього, вважає І. Рона-Таш, стало запозичення в угорську мову "середньоіранських слів" [Rona-Tas 1999, *320*]. У післягунську епоху, наприкінці VI ст., на думку дослідника, мадяри мали зайняти колишні булгарські території в басейні Кубані, бо болгари переселилися звідти до степів між Сіверським Дінцем і Дністром, що стали складати територію Болгарії Куврата. І коли країна болгар підпала під протекторат аварів, мадяри увійшли до складу Хозарської імперії. Дослідник також вважав, що у VII ст. мадяри виступили на боці хозарів у хозарсько-болгарській війні. Таким чином, мадяри мали залишитись у Східному Приазов'ї. Далі І. Рона-Таш зазначив: "Виконуючи функції прикордонної служби на півночі, вони встановили зв'язки з аланами на південному заході, так само як із болгарами" [Rona-Tas 1999, *322*]. Дослідник без вагань відносив північнокавказьких аланів до числа сусідів мадярів у так званий період "здобуття Батьківщини" мадярами [Rona-Tas 1999, *200–203*]. Торкаючись характеру контактів аланів і мадярів, І. Рона-Таш звернув увагу на те, що саме тоді, у хозарський період (VIII–IX ст.), багато аланських слів могли потрапити до угорської мови. Особливий інтерес у дослідника викликало поширення серед мадярів соціального терміна аланського (осетинського) походження ***asszony*** (шляхетна жінка), що дозволило йому зробити такий висновок: "Дуже ймовірно, що угорське ***asszony*** зберегло пам'ять про королівську алано-мадярську матримонію". Далі, спираючись на генеалогічну легенду угорських хронік про мандри предків угорців біля берегів Меотиди (Азовского моря), де була присутня дочка аланського принца Дула, І. Рона-Таш прийшов до дуже важливого висновку: "Мова регіону між Дінцем і Доном, представлена аланомовними групами салтово-маяцької археологічної культури, не могла стати джерелом для аланських запозичень в угорській мові" [Rona-Tas 1999, *328*].

Третя група дослідників вважає, що у період "здобуття мадярами батьківщини" алани були не лише сусідами мадярів, а й увійшли до складу мадярської конфедерації племен. У зв'язку з цим особливий інтерес становить припущення Є. Кухарського, який, спираючись на дані європейських джерел, стверджував, що наприкінці IX ст. угорцям завойовувати Паннонію допомагали їхні аланські союзники. Відомо також, що ці алани були переселені угорцями для охорони території між ріками ***Laborozy*** й ***Ung*** [Kucharsky 1938, *8*]. А.Х. Магометов також вважає, що до Подунав'я разом з угорцями із Причорномор'я та Північного Кавказу внаслідок тиску печенігів уже в 896 р. могла піти певна частина аланських племен, так звані "кінні алани". При цьому дослідник посилається на письмові джерела, але не називає їх [Магометов 1981, *30*]. У цій думці осетинського дослідника підтримує Л. Сабо, який вважає цих ясів-асів носіями салтово-маяцької археологічної культури хозарського часу [Szabó 1974]. Крім того, Б.О. Калоєв стверджує, що саме нащадками аланів, які переселилися "в IX ст. разом з угорцями із Причорномор'я на Дунай", було засноване село Кендереш (Кендер – конопля; *осет.* – ган), що знаходиться нині в області Надькуншаг (Велика країна кунів) і розташоване між Сольноком і Карцагом. Досить цікаво, що це поселення угорці традиційно називали "аланським селищем". Воно відоме ще й тим, що до кінця Другої світової війни в ньому був маєток адмірала Хорті. До війни тут було 200 господарств, а після війни в ньому практично не залишилося колишнього населення [Калоев 1996, *29*, *49*, *86*]. Тому останній фактор у значній мірі ускладнює з'ясування походження його засновників. Певний інтерес може становити історія виникнення поселень за межами Альфельду, у назвах яких збереглася пам'ять про ясів. Так, угорською за походженням є назва ***Jaszfalu*** (Яське поселення), що була зафіксована в комітаті Катагош, у 8 км на схід від Есехач-вар, а також у комітаті Піліс, у 20 км на північний захід від Будапешта [Немет 1960, *5*]. Крім того, угорський дослідник А. Палочі-Хорват припускає, що у складі

кабарів, які мігрували разом з угорцями до Паннонії наприкінці IX ст., були алани та хорезмійці. Причому останні в Угорщині могли бути відомі під назвою ***káliz*** і серед них могли бути купці, які були аланами-мусульманами [Paloczi-Horvat 1989, *27*]. Досить цікаво, що Дьордь Дьорфі зібрав усі непрямі свідчення про те, що у складі мадярських племен були аланські елементи [Györffy 1959, *54–59*]. Саме ця інформація дозволила В.П. Шушаріну прийти до висновку, згідно з яким «зафіксована переказом етнічна опозиція "мадяри-алани" та пам'ять про близкість цих етносів підтримувалась і після VII ст. постійним існуванням у складі мадярського союзу племен аланських елементів». Що стосується проникнення аланських слів до угорської мови, то з цього приводу В.П. Шушарін зазначив, що вони "запозичені до здобуття батьківщини, а не з мови тих аланів, які жили у королівстві Угорщина і до XV ст. розмовляли у своїх селах рідною мовою". Про давні контакти мадярів з аланами, на думку В.П. Шушаріна, свідчать також і окремі слова в осетинській мові, що мають мадярське походження [Шушарин 1997, *214–215*].

Отже, багато сучасних дослідників історії середньовічних кочівників не заперечують наявність алано-угорських контактів у період раннього Середньовіччя, хоча розбіжності у їхніх підходах до вирішення проблеми насамперед обумовлюються невирішеністю багатьох питань із ранньої історії мадярів. Серед них варто виділити питання локалізації етнічної території ранньосередньовічних мадярів, що дозволяє з'ясувати, з якими групами аланів давні угорці були у тісних стосунках. Тому є сенс знову звернутися до даних письмових джерел.

Найбільш докладні відомості про "хозарський період" в історії мадярів містить твір Костянтина Багрянородного "Про управління імперією", де давні мадяри названі "турками". Про первісну територію перебування мадярів у степах поблизу Хозарії Костянтин у 38 розділі свого трактату повідомляє таке: "[Знай], что народ турок имел древнее поселение близ Хазарии, в местности, называвшейся Лебедия – по прозвищу их первого воеводы. Этот воевода прозывался личным именем Лебедия, а по названию достоинства его именовали воеводой, как и прочих после него. Итак, в этой местности, уже названной Лебедии, течет река Хидмас, которая именуется также Хингилус. В те времена они не назывались турками, а именовались по неведомой причине савартами-асфалами. Турок было семь племен, но архонта над собой, своего ли, или чужого, они никогда не имели; были же у них некие воеводы, из которых первым являлся вышеназванный Лебедия. Они жили вместе с хазарами в течение трех лет, воюя в качестве союзников хазар во всех войнах. Хаган, архонт Хазарии, благодаря мужеству турок и их воинской помощи, дал в жены первому воеводе турок, называемому Лебедией, благородную хазарку из-за славы о его доблести и знаменитости его рода, чтобы она родила от него. Но этот Лебедия по неведомой случайности не прижил детей с той хазаркой. Пачинакиты же, прежде названные кангар (а название кангар давалось у них в соответствии с благородством и мужеством), двинувшись на хазар войною и будучи побеждены, были вынуждены покинуть собственную землю и населить землю турок. Когда же меж турками и пачинакитами, тогда называвшимися кангар, состоялось сражение, войско турок было разбито и разделилось на две части. Одна часть поселилась к востоку, в краях Персии, – они и ныне по древнему прозвищу турок называются савартами-асфалами, – а вторая часть – в западном краю, вместе с их воеводой и вождем Лебедией, в местах, именуемых Ателькузу..." [Константин 1991, *158–161*]. Сучасні дослідники вважають переселення печенігів до землі угорців-"турків" та військове зіткнення з ними, унаслідок якого мадяри залишили Лебедію, однією подією і зіставляють повідомлення 38 розділу трактату "Про управління імперією" з інформацією 37 розділу цього ж твору про переселення печенігів: "Да будет известно, что пачинакиты сначала имели место своего обитания на реке Атил, а также на реке Геих, будучи соседями и хазар, и так называемых узов. Однако пятьдесят лет назад упомянутые узы, вступив в соглашение с хазарами и пойдя войною на пачинакитов, одолели их и изгнали из собственной их страны, и владеют ею вплоть до нынешних времен так называе-

мые узы. Пачинакиты же, обратясь в бегство, бродили, выискивая место для своего поселения. Достигнув земли, которой они обладают и ныне, обнаружив на ней турок, победив их в войне и вытеснив, они изгнали их, поселились здесь и владеют этой страной, как сказано, вплоть до сего дня уже в течение пятидесяти пяти лет» [Константин 1991, *154–155*].

Навіть на сучасному етапі найбільш проблематичним залишається локалізація країни мадярів – Лебедії і відповідно походження її назви, якщо враховувати, що назва країни була похідною не від антропоніма, а походила від особливостей місцевості (для порівняння можна навести назву місцевості ***Ателькузу***, що в перекладі з давньоугорської має означати "Межиріччя"). У свою чергу, А.П. Новосельцев вважав, що термін ***Леведія*** – "це еллінізована форма місцевого слова від давньоугорського ***леведі***", що перекладається на грецьку у значенні "давнє, старе місцеперебування" [Новосельцев 1990, *206*].

Гіпотези вчених щодо локалізації країни ***Лебедія*** охоплюють великий регіон – від Волзько-Уральського межиріччя до басейну Бугу. Умовно їх можна розділити на кілька груп: 1) між Волгою і Уралом (Л. Вараді); 2) між Доном і його притокою Хопром (Є.О. Халікова); 3) між Доном і Дінцем (О. Пріцак); 4) між Кубанню і Доном (Й. Маркварт); 5) від низин Дону до Північно-Західного Причорномор'я (К. Цукерман); 6) між Доном, Дніпром та Дністром (А. Барта) [Константин 1991, *392*, *прим. 3*; Цукерман 1998, *667*]. При цьому дослідники припускалися тієї думки, що з часом кордони Лебедії могли змінюватись.

У відповідності до того важливе значення можуть мати розміри Лебедії. Слід нагадати інформацію Костянтина, що від початку "турок было семь племен» [Константин 1991, *158–159*]. Якщо виходити зі спостережень О.О. Тортіки про загальну кількість кожного племені середньовічних номадів в 30–40 тис. чоловік [Тортіка 1999, *12*] і відповідно враховувати загальну кількість воїнів племені як 10 тисяч, то є підстави говорити про те, що більше 200 тисяч кочівників-мадярів мали проживати на досить великій території. Тобто є підстави говорити про широку локалізацію Лебедії, кордони якої мали змінюватись у відповідності до політичних обставин. Необхідно звернути увагу на те, що генеалогічні легенди угорців прив'язують первісну територію мадярів до берегів "Меотиди" – Азовського моря [Шушарин 1997, *198–199*; Nady 1927, *164*]. Отже, Лебедія мала знаходитись біля Азовського моря.

У зв'яку з цим великий інтерес становить, на перший погляд фантастична, гіпотеза В.А. Бушакова, згідно з якою топонім ***Лебедія*** знаходить пояснення у перській мові і відповідно складається із двох частин – ***лаб*** (край, берег) і ***дарйа*** (море). Це дозволяє перекладати назву ***Лаб-і-дарйа*** як "узбережжя (берег) моря". А цим морем мало бути насамперед Азовське. Таким чином, є підстави вважати, що країна мадярів Лебедія мала знаходитись на березі Азовського моря і в походженні цієї книжної назви слід вбачати посередництво перської мови. Це ж припущення досить добре співвідноситься з інформацією самого ж Костянтина Багрянородного про савартів-асфалів – частину мадярів, які після зіткнення з печенігами опинилися "в краях Персии". Про це йдеться у 38 розділі трактату "Про управління імперією": "Одна часть поселилась к востоку, в краях Персии, – они и ныне по древнему прозвищу турок называются савартами-асфалами... К вышеупомянутому же народу турок, который поселился к востоку в краях Персии, эти турки, живущие к западу, только что названные, и поныне посылают торговцев и навещают их и часто доставляют от них к себе ответные послания» [Константин 1991, *158–161*]. Отже, як бачимо, пам'ять про тимчасову батьківщину могла зберігатись не лише у західних угорців, які прив'язували її до "Меотиди", а й серед тих угорців, які опинилися на території Ірану і зазнали значного мовного впливу з боку місцевого фарсомовного населення. Постійні контакти між двома гілками угорців мали сприяти тому, що фарсизований варіант назви приазовської батьківщини мадярів ***Лебедія*** потрапив від угорських інформаторів до Костянтина.

Що стосується "савартів-асфалів", то досить цікаво, що народ "севорді" згадується у вірменських джерелах вже у VIII ст. і локалізується на р. Кура. Дослідники звертають увагу на те, що савардії

відомі у Закавказзі вже із 752 р., коли вони повстали проти арабів та зруйнували місто Шамхор [Moravcsik 1962, *147*; Артамонов 1962, *349*; Шушарин 1997, *145*]. Проте більшість повідомлень про савардіїв відноситься до більш пізнього періоду. Так, на початку X ст. Ібн ал-Факіх згадує народ ***ас-савардіа*** при описі подій IX ст. Зі свого боку, ал-Масуді локалізує народ ***сійавурдійа*** на р. Кура, нижче Тифліса, і при цьому зазначає, що вони – гілка вірмен. Вірменський історик першої половини X ст. Іованнес Драсханакерци локалізує савардіїв біля міста Ганджа на Південно-Східному Кавказі [Новосельцев 1990, *83*]. Отже, є підстави пов'язувати етнічну назву ***саварти*** з кавказьким регіоном. З огляду на це є сенс пристати до думки А. Рона-Таш, згідно з якою етнічний термін ***саварти*** має відношення до народу ***сабіри*** та одного із племен волзьких булгар – ***савіри*** [Rona-Tas 1999, *288*]. Таким чином, можна стверджувати, що у вірменських та мусульманських джерелах під назвою ***севорді*** могли бути відомі як саварти-асфали Костянтина Багрянородного, так і сабіри, які у VI ст. опинились у Дагестані і згодом переселилися далі на південь. Принаймні савартам, щоб опинитися на території Вірменії та Грузії, треба було пройти через Дар'яльський прохід, тобто Ворота Аланів. А це могло би бути можливим лише при наявності дружніх, союзницьких, стосунків з північнокавказькими аланами. Проте є підстави вважати, що частина савартів могла опинитися разом з північнокавказькими болгарами на території Середнього Поволжя, де згодом утворилося політичне об'єднання Волзька Булгарія.

Що стосується етнічного складу булгар Середньої Волги, то мусульманські автори повідомляють, що волзькі булгари поділяються на три групи: ***б.рсула***, ***аскел*** і власне ***булгар*** [Заходер 1967, *28*, *48*]. Цю ж інформацію про склад волзьких булгар підтверджує і "Худуд ал-'Алам" (X ст.), але там анонімний автор волзьких булгар помилково називає "буртасами", а власне буртасів – "барадасами". Щодо складу перших у зазначеному анонімному персомовному пам'ятнику сказано: "біхдула (барсула. – *О.Б.*), ішкіль, булгар". При цьому у трактаті згадано і четвертий етнотопонім: "Сувар – город вблизи Булгара; в нем борцы за веру, также, как в Булгаре» [Худуд ал-Алем 1930, *табл. 76*; Minorsky 1937, *461*]. Особливий інтерес становить інформація Ібн Фадлана, який у своєму "Рісале", окрім власне булгар, ***аск.л*** та ***баланджар***, виділив етнічну групу ***суваз*** [Ковалевский 1956, *138–139*]. На думку Б.Д. Грекова та М.Ф. Калініна, на ранніх етапах булгарська держава на Волзі складалася зі злиття під владою одного володаря чотирьох "царів", які були вождями племен, котрі спочатку мали певну самостійність. Проте згодом володар області ***Сувар*** та вождь суварів (савірів) відокремився від влади болгарського володаря-царя [Греков, Калинин 1948, *160–163*]. Отже, є підстави вважати, що на Середню Волгу переселилося чотири племінні групи, на чолі яких було лише одне болгарське за походженням плем'я. При цьому у складі утвореної конфедерації було одне плем'я, яке мало назву ***Сувар***, або ***Савір***.

У свій час А.П. Ковалівський висловив думку, згідно з якою народ ***суваз*** доречно ототожнювати з кавказькими савірами [Ковалевский 1954, *21–27*]. У цьому з ним був згодний А.П. Новосельцев [Новосельцев 1990, *82–83*]. Перші ж відомості про перебування савірів на Кавказі належать до VI ст. і дозволяють бачити в них ту етнічну групу, яка оселилася на Східному Кавказі [Агафий 1953, *88–89, 90–93, 116, 132*]. Проте сучасні свани для позначення карачаївців та балкарців дотепер використовують етнічний термін ***Савіар*** [Волкова 1973, *94*], що може свідчити про перебування в минулому савірів і на території Карачаю та Балкарії. Тобто виходить, що напередодні переселення чотирьох племен, очолюваних одним із болгарських племен, з Північного Кавказу на Середню Волгу на Кавказі проживало дві етнічні групи, які мали назву ***Сувар***, або ***Савір***: одна в Дагестані, друга – у центральній частині Північного Кавказу, по-сусідству з аланами. Про перебування булгар на Північно-Західному Кавказі наприкінці VII ст. повідомляє "Вірменська географія", де згадані чотири болгарських племені, які мешкали на північ від Кубані [Патканов 1883, *29*]. У свій час О.В. Гадло та А.П. Новосельцев обґрунтували думку, згідно з якою барсили до переселення на лівобережжя Середньої Волги мешкали у степах між Східним і За-

хідним Передкавказзям, тобто мали бути сусідами північнокавказьких булгар [Гадло 1979, *63–68*; Новосельцев 1990, *84*]. Отже, бачимо, що сусідами булгар і барсилів на Центральному Кавказі мали бути сувари. Не можна заперечувати спорідненості обох груп суварів, коли в дагестанських савірах дослідники схильні вбачати одну з угромовних груп [Новосельцев 1990, *81*; Rona-Tas 1999, *212–213*]. Таким чином, уграми за походженням мали бути і сувари, які проживали у центральній частині Північного Кавказу, на території сучасних Карачаю і Балкарії, по сусідству з аланами. А цією етнічною групою мали бути насамперед східні мадяри, про яких Костянтин Багрянородний писав, що вони "по древнему прозвищу турок называются савартами-асфалами" [Константин 1991, *158–161*]. Отже, виходить, що два чи три мадярських племені проживали на території, розташованій на схід від східного узбережжя Азовського моря до Воріт Аланів. Це і становило східну частину Лебедії.

Виходячи із цього, висловимо припущення, що мадяри мали з'явитися на Кавказі у досить стислий проміжок часу: після того, як хозари переселили частину аланів і болгар з Північного Кавказу на Дон після 737 р.; але до того, як одне з болгарських і барсильських племен (разом із суварами-савартами) переселилося з Північно-Західного Кавказу на Середню Волгу. Це обумовлюється демографічною ситуацію, відповідно до якої на території степів Північно-Західного Кавказу не могли одночасно співіснувати три-чотири болгарських, кілька аланських та два-три мадярських племені. Цілком очевидно, що хозарський каган відкрив шлях мадярам до степів Північного Кавказу лише після того, як розпочав політику з переселення північнокавказького населення для зміцнення нових північних рубежів Хозарського каганату у VIII ст. Повідомлення Костянтина – "они жили вместе с хазарами в течение трех лет, воюя в качестве союзников хазар во всех войнах" [Константин 1991, *158–159*] – підтверджує те, що мадяри стали для хозарського кагана одними із тих васалів або союзників, які допомагали утвердити зверхність хозарів як у степах від Дону до Дніпра, так і в Середньому Поволжі. Отже, є підстави вважати західною частиною легендарної Лебедії степи від Дону до Дніпра, тобто у Північному Приазов'ї, що мали впритул підходити з півдня до володінь полян та інших слов'янських племен (*мал. 1*). Про те, що володіння мадярів доходили до Дніпра, можуть свідчити окремі археологічні знахідки.

Так, О.М. Приходнюк дав таку культурну атрибуцію поховальних коплексів мадярів у степах Східної Європи: "За деталями поховального обряду східноєвропейські угорські поховання найближчі до могил з території Угорщини, що датуються кінцем IX – серединою X ст. Східноєвропейські та середньодунайські захоронення мадярів були ґрунтовими інгумаціями, що розміщувалися у прямокутних ямах, без зовнішніх ознак на поверхні. Кістяки лежали на спині у випростаному стані головою на захід, обличчям на схід. Біля ніг небіжчиків часто покладено голову чи кінцівки коня. Близькими до них за обрядовістю є деякі синхронні захоронення із Південного Уралу, Поволжя та Прикам'я" [Приходнюк 2001, *73*]. З перебуванням мадярів у Північному Причорномор'ї дослідник пов'язав такі поховальні комплекси: біля с. Манвелівка на Дніпропетровщині; біля с. Суботинці на Кіровоградщині; біля с. Бабичі у Нижньому Пороссі; на горі Тепсень у Криму; біля с. Коробчино на Дніпропетровщині (*мал. 1*) тощо. Найбільший інтерес становить останнє "зруйноване ґрунтове поховання вельможного воїна-кочівника", де "із 24 предметів, що збереглися, 19 виготовлено із коштовних металів". За спостереженнями О.М. Приходнюка, усі знахідки можна розділити на дві групи: "предмети, що мали практичне призначення (озброєння, спорядження коня, посуд, прикраси), і ті, що застосовувалися лише при здійсненні поховальних дій (лицева маска і платівки)". Особливий інтерес становить така деталь, як поховальна маска, що знаходить аналоги на території Угорщини, на могильниках, котрі з'явилися там наприкінці IX ст., після приходу мадярів, а також на могильниках VI–XI ст. у Середньому та Верхньому Прикам'ї [Приходнюк 2001, *73–81*].

Отже, мадяри з'явилися на хозарській території вже до того, як за сприянням хозарів частина племен Північного Кавказу, очолювана одним із племен власне

болгарського походження, переселилася на Середню Волгу. На думку В.Ф. Генінга та А.Х. Халікова, переселення булгарських племен на Середню Волгу сталося наприкінці VII – на початку VIII ст. [Генинг, Халиков 1964, *65–99, 117, 172–175*]. Згідно з думкою С.О. Плетньової, О.П. Смирнова та інших дослідників, це сталося пізніше – у VIII–IX ст. [Плетнева 1981, *77*; Смирнов 1981, *208*]. Таким чином, існують великі проблеми з датуванням перебування мадярів у країні Лебедії під патронатом хозарського кагана.

Сучасні дослідники не схильні довіряти твердженню Костянтина Багрянородного, згідно з яким мадяри "жили вместе с хазарами в течение трех лет, воюя в качестве союзников хазар во всех войнах" [Константин 1991, *158–159*]. І тому ними були запропоновані різноманітні версії щодо терміну перебування мадярів у Лебедії: 300, 203, 33, 30 років тощо [Цукерман 1998, *667*]. Проте великий інтерес становить припущення австрійського дослідника В. Зайбта, згідно з яким в оригіналі цифри були, скоріш за все, прописані літерами. Тобто замість поширеного варіанта **τρεῖς** існував варіант **γ** (3), в якому і можна побачити спотворену літеру **ν** (50) [Цукерман 1998, *668, прим. 19*]. Отже, є підстави вважати, що мадяри підкорялися хозарському каганові близько 50 років!

Якщо довіряти послідовності подій, описаних Костянтином, то можна побачити, що мадяри зазнали нападу з боку печенігів не двічі, а тричі. На цю думку наводить інформація візантійського автора про перебування мадярів у Лебедії. Спочатку Костянтин повідомляє: "[Знай], что народ турок имел древнее поселение близ Хазарии, в местности, называвшейся Лебедия... Пачинакиты же, прежде названные кангар (а название кангар давалось у них в соответствии с благородством и мужеством), двинувшись на хазар войною и будучи побеждены, были вынуждены покинуть собственную землю и населить землю турок" [Константин 1991, *158–159*]. Проте впадає в очі, що наступна частина цього фрагмента повідомляє про подію, яка відбувалася набагато пізніше: "Когда же меж турками и пачинакитами, тогда называвшимися кангар, состоялось сражение, войско турок было разбито и разделилось на две части. Одна часть поселилась к востоку, в краях Персии, – они и ныне по древнему прозвищу турок называются савартами-асфалами, – а вторая часть – в западном краю, вместе с их воеводой и вождем Лебедией, в местах, именуемых Ателькузу..." [Константин 1991, *160–161*]. Це добре співвідноситься із такою інформацією Костянтина: "Однако пятьдесят лет назад упомянутые узы, вступив в соглашение с хазарами и пойдя войною на пачинакитов, одолели их и изгнали из собственной их страны, и владеют ею вплоть до нынешних времен так называемые узы. Пачинакиты же, обратясь в бегство, бродили, выискивая место для своего поселения. Достигнув земли, которой они обладают и ныне, обнаружив на ней турок, победив их в войне и вытеснив, они изгнали их, поселились здесь и владеют этой страной, как сказано, вплоть до сего дня уже в течение пятидесяти пяти лет" [Константин 1991, *154–155*].

Сучасні дослідники О. Айбабін та К. Цукерман вважають, що остання подія сталася після 873 р., про що свідчать дані листа Фотія про хрещення євреїв у Керчі, що є, на їхню думку, наслідком вигнання хозарів із Криму мадярами [Айбабин 1999, *222*; Цукерман 1998, *676*]. Проте є підстави вважати, що перший напад печенігів на мадярів стався набагато раніше. Про це можуть свідчити повідомлення візантійських авторів щодо причин будівництва Саркела – хозарської фортеці, розташованої поблизу переволоки від Дону до Волги, на лівому березі Дону. Так, продовжувач Феофана зазначає, що у його часи (у IX ст.) фортеця Саркел розділяла печенігів і хозарів [Theophanes Continuatus 1838, *122–123*]. За свідченням Іоанна Скиліці та Георгія Кедріна, захист від нападів печенігів був метою спорудження Саркела [Ioanus Scylitzes 1973, *73*; Georgius Cedrenus 1839, *130*]. Великий інтерес становить і дата спорудження Саркела. Костянтин Багрянородний повідомляє, що Саркел було збудовано за часів візантійського імператора Феофіла, який царював з 829-го до 842 р. [Константин 1991, *170–171*]. Кедрін та продовжувач Феофана уточнюють, що цю фортецю було збудовано між 834-м і 837 рр. [Theophanes Continuatus 1838, *122–124*; Georgius Cedrenus 1839, *130*]. Досить цікаво, що саме у цей період письмовими

джерелами було зафіксовано першу появу мадярів у степах Північного Причорномор'я на захід від Дніпра.

Вже у 836–837 рр. мадяри стали учасниками подій у Північно-Західному Причорномор'ї, про що повідомили візантійські інформатори. Так, продовжувач Георгія Амартола та деякі візантійські автори повідомляють, що у 813 р. дванадцять тисяч "македонців" (візантійців. – *О.Б.*) потрапили у болгарський полон під Адріанополем і були поселені болгарами на північний бік Дунаю, між Серетом і Дністром. Проте згодом полонені вчинили заколот з метою повернутися до Візантії на кораблях, що їм прислали із батьківщини. Болгари, які були зайняті війною з Візантією, не змогли зашкодити заколотникам і були ними відбиті. Тоді болгари звернулися по допомогу до угрів (мадярів), які напали на греків. Однак греки перемогли угрів і повернулися на батьківщину. Саме ця подія відбулася під час візантійсько-болгарської війни 836–837 рр. [Артамонов 1962, *341–343*; Moravcsik 1961, *117–119*; Цукерман 1998, *664*]. Отже, у 30-ті роки IX ст. частина мадярів опинилася у степах на захід від Дніпра. Питання в тому, що примусило мадярів рухатися у західному напрямку у 30-ті роки IX ст. Здається, що відповідь на це питання можуть дати не лише скупі дані письмових джерел, а й результати археологічних досліджень.

У свій час М.І. Артамонов дослідив на правому березі Дону, навпроти того місця, де було збудовано Саркел, залишки невеликої, але міцної фортеці, що отримала згодом назву Правобережне Цимлянське городище. Ця фортеця була розташована на високому правому березі Дону і контролювала переправу. За спостереженнями М.І. Артамонова, "за часом виникнення фортеця, судячи з усього, не виходить за межі VIII ст." [Артамонов 1962, *321*]. Отже, ця фортеця була збудована для того, щоб заважати переправі ворога зі сходу. Якщо подивитися на карту, то можна побачити, що поруч знаходилося місце найближчого зближення Дону і Волги, яке використовувалося мандрівниками як переволока для кораблів (*мал. 1*). Але у ті часи найбільшу небезпеку для хозарських територій мали становити напади кочівників, які могли перейти Волгу у зимовий період і рухатись далі на захід через Дон у глиб хозарської території. Як це могло відбуватися, на прикладі гузів у першій половині X ст. свідчить ал-Масуді: "Здесь находятся хорошо снаряженные люди хазарского царя. [Их задача] оказывать сопротивление каждому, кто идет с этого моря или с той стороны земли, части которой простираются от Хазарского моря до Нитас (т.е. Понта, Черного моря). Это [нужно] потому, что тюркские кочевники – гузы приходили зимовать в этих местах. Иногда рукав (волок. – *О.Б.*), который соединяет реку хазар (Волгу) с проливом Понта (нижня течія Дону і Азовське море. – *О.Б.*), замерзает, и гузы с их конями переправляются через него. Это большая вода, но она не расступается под ними потому, что [зимой] она крепнет, как камень. Так гузы проходили на хазарскую территорию, и нередко, когда люди хазарского царя, поставленные здесь для отражения гузов, не могли удержать их, выступал сам царь, чтобы воспрепятствовать их прохождению по льду и отогнать их от своего царства; но летом для тюрков нет пути для переправы» [Минорский 1963, *198–199*]. Отже, у тому районі, де була переволока і виникли Правобережне Цимлянське городище і Саркел, була найбільш вразлива ділянка хозарського кордону. Цим і можна пояснити виникнення тут хозарських фортець. При цьому слід зазначити, що хозари майже були безсилі проти нападів кочівників у цьому районі у зимовий період. У зв'язку з цим великий інтерес становить час та обставини загибелі Правобережного Цимлянського городища.

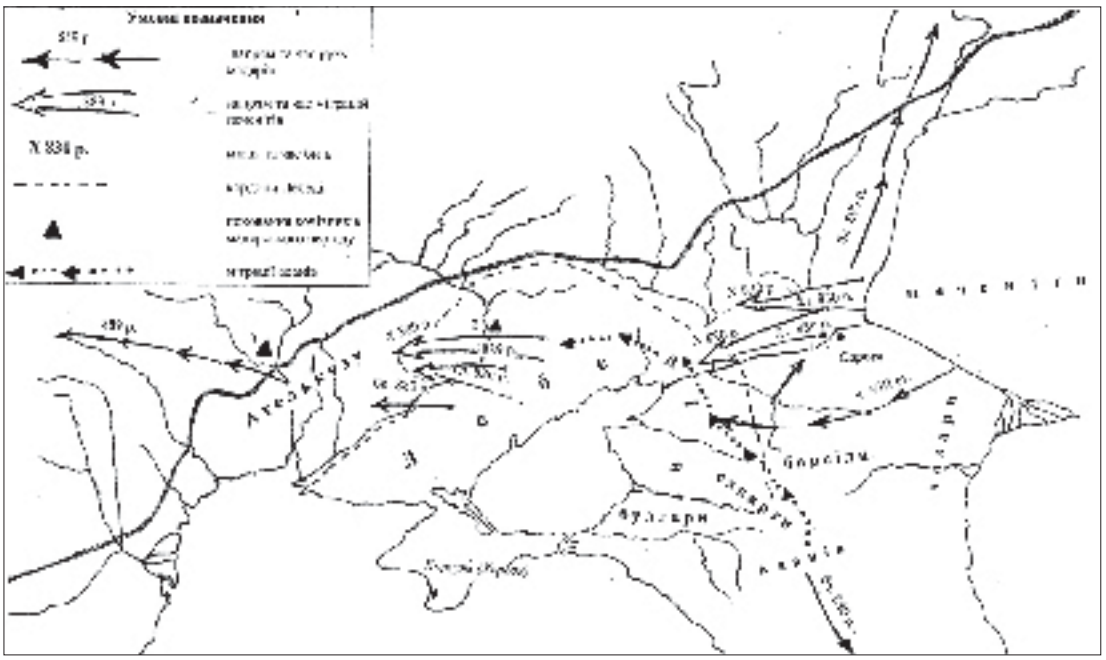
Так, М.І. Артамонов на основі аналізу нумізматичного матеріалу, знайденого біля кістяків загиблих захисників фортеці, зробив припущення, що "фортеця була розгромлена у першій третині, якщо не чверті, IX ст., у всякому разі до будівництва Саркела" [Артамонов 1962, *322*]. На підставі цього, а також на основі аналізу політичної ситуації у Хозарському каганаті у цей час М.І. Артамонов висунув припущення, що "Правобережна фортеця була знищена самими хозарами у результаті внутрішньої боротьби соціальних сил, що складали її " [Артамонов 1962, *322*], тобто дослідник мав на увазі громадянську війну в Хозарії, що розпочалася у той період.

Проте повне знищення, а не захоплення фортеці, не може свідчити про причетність до цього самих хозарів. Повна руйнація фортеці була вигідна лише кочівникам, які насідали зі сходу на кордони Хозарського каганату. Однак варто підтримати припущення М.І. Артамонова, що до розгрому цієї фортеці не були причетні мадяри [Артамонов 1962, *323*]. Достатньо згадати слова Костянтина про характер хозарсько-мадярських відносин тих часів: "Они жили вместе с хазарами в течение трех лет, воюя в качестве союзников хазар во всех войнах" [Константин 1991, *158–159*]. Тобто виходить, що зруйнувати хозарську фортецю на правому березі Дону, до будівництва Саркела на протилежному березі, могли лише печеніги.

У зв'язку з цим доречно знов згадати повідомлення Костянтина: "Пачинакиты же, прежде названные кангар (а название кангар давалось у них в соответствии с благородством и мужеством), двинувшись на хазар войною и будучи побеждены, были вынуждены покинуть собственную землю и населить землю турок" [Константин 1991, *158–159*]. У цьому випадку незрозуміло, чому візантійський автор не пише про те, що мадяри почали відразу чинити опір печенігам. Однак це пояснюють слова самого Костянтина у третьому розділі його трактату: "...и турок весьма страшится и боится упомянутых пачинакитов потому, что был неоднократно побеждаем ими и предан почти полному уничтожению, оттого турки всегда страшными считают пачинакитов и трепещут перед ними" [Константин 1991, *39*].

Тобто події першої чверті IX ст. виглядають таким чином. Насамперед печеніги намагалися форсувати Волгу і заселити степи Хозарії. Проте хозарський каган і його васали та союзники, серед яких були мадяри, багато у чому перешкоджали печенігам. Однак у каганаті почалася громадянська війна, про яку люблять так багато писати дослідники, і печеніги спробували використати цей шанс. Одне з їхніх племен у зимовий період форсувало по льоду спочатку Волгу, а потім Дон і знищило вщент Правобережну Цимлянську фортецю, що могла у майбутньому їм перешкоджати. У той час придонські мадяри перебували на своїх зимових пасовиськах біля узбережжя Азовського моря. Таким чином, передова частина печенігів заселила частину мадярської території, що була розташована на захід від того місця, де згодом виникла хозарська фортеця Саркел. Поява печенігів порушила баланс у степах дніпровсько-донського межиріччя, і тому одне із мадярських племен форсувало Дніпро і опинилося у басейні ріки Інгул. Це насамперед підтверджують слова Костянтина: "Итак, в этой местности, уже названной Лебедии, течет река Хидмас, которая именуется также Хингилус" [Константин 1991, *158–159*]. Саме це найбільш західне мадярське плем'я мало взяти участь у подіях візантійсько-болгарської війни 836–837 рр., де воно підтримало болгар [Артамонов 1962, *341–343*; Moravcsik 1961, *117–119*; Цукерман 1998, *664*].

Напередодні цих подій почалося будівництво хозарської Саркельської фортеці за допомогою візантійців, бо в цей період візантійці добре розуміли, що поява печенігів призвела до порушення політичного балансу, що склався у Північному Причорномор'ї у перші десятиліття IX ст. Отже, є підстави довіряти повідомленням продовжувача Феофана, Іоанна Скиліці та Георгія Кедріна про те, що захист від нападів печенігів був метою спорудження Саркела [Theophanes Continuatus 1838, *122–123*; Ioanus Scylitzes 1973, *73*; Georgius Cedrenus 1839, *130*]. Тому є сенс звернути увагу на спостереження М.І. Артамонова щодо призначення будівництва Саркела: "Саркел був збудований не на річковому, а на суходольному шляху при переправі через ріку і мав зміцнити становище хозарів, що похитнулося, в їхніх західних та північно-західних володіннях, куди вів цей шлях із центру Хозарії – Ітиля на Нижній Волзі. Розташовуючись при самій переправі та маючи добрі комунікації з тилом, тобто власне Хозарією, фортеця була захищена від ворогів, які з'являлися із заходу, не лише стінами, а й широкою рікою" [Артамонов 1962, *299–300*]. Отже, судячи з усього, одне з печенізьких племен вже напередодні 834 р. заселило степи на захід від Дону. Інакше чим можна пояснити те, що вздовж середньої та нижньої течії Сіверського Дінця виник ланцюг салтівських укріплених поселень – Суха Гомольша, Богородичне, Сидорівське, Маяки тощо, функціонування



Мал 1. Розселення мадярів у степах Східної Європи наприкінці VIII – у IX ст.: 1 – Правобережне Цимлянське городище; 2 – Коробчино; 3 – Крилос.

яких як фортець В.К. Міхєєв відносить вже до IX ст. [Михеев 1985, *23*]. Отже, можна констатувати, що вже на початку 30-х рр. IX ст. в районі Саркела, на вузькому просторі між течією Дону і Волги, утворився своєрідний "хозарський коридор"!

Необхідно зважити на те, що близько 834 р. візантійці допомагали хозарам будувати фортецю Саркел, тобто у цей період вони були союзниками хозарів. У той же час угри (мадяри) виступили супротивниками візантійців у візантійсько-болгарській війні 836–837 рр., тобто перестали підкорятися хозарам і проводили самостійну політику. Отже, цим часом можна датувати завершення хозарсько-мадярського військово-політичного союзу. Саме у цей період, на думку багатьох дослідників, у Хозарському каганаті тривала громадянська війна. Але це не може означати, що мадяри пішли із Лебедії! Вірогідніш за все, тоді територія Лебедії обіймала частину Східного Приазов'я, північне узбережжя Азовського моря та землі на захід від Дніпра до течії Інгулу. На північ від північноприазовських мадярів кочувало одне із печенізьких племен (*мал. 1*).

Як уже зазначалося, пасаж у творі Костянтина Багрянородного, згідно з яким мадяри "жили вместе с хазарами в течение трех лет, воюя в качестве союзников хазар во всех войнах" [Константин 1991, *158–159*], не може викликати довіри. Проте більш вірогідним виглядає термін хозарсько-мадярського союзу – 30–50 років [Цукерман 1998, *668, прим. 19*]. Таким чином, є підстави вважати, що мадяри почали заселяти Лебедію на межі VIII–IX ст. Найбільш ймовірною виглядає ситуація, при якій хозарський каган намагався пропустити мадярів, які рухались із-за Волги, до степів дніпровсько-донського межиріччя через степи Північного Кавказу. Однак, всупереч волі кагана, частина мадярів залишилася у степах Північно-Західного Кавказу. Це ускладнило демографічну ситуацію, наслідком чого стало переселення частини кочових племен, у тому числі мадярів-савартів, Північно-Західного і Центрального Кавказу на Середню Волгу.

Проте немає жодних сумнівів у тому, що подальші події розвивалися так, як їх уявляє більшість дослідників. Виходячи із даних інформації 37-го та 38-го розділів трактату Костянтина Багрянородного, можна вважати, що другий напад печенігів на землі мадярів стався більше

ніж за "п'ятдесят років" до Костянтина. Тоді хозарська влада, на чолі якої вже мав бути не каган, а бек, намагалася позбутися ворожого мадярського оточення із заходу і ворожого печенізького – зі сходу. Спровокувавши за допомогою огузів міграцію печенігів на захід, хозари позбулися мадярського сусідства, бо останні мігрували на Північно-Західне Причорномор'я, до нової країни – Ателькузу. Напад печенігів призвів і до міграції прикавказьких мадярів-савартів на південь, до Персії [Константин 1991, *154–155, 158–161*]. На думку деяких дослідників, це вигнання сталося між 873-м і 889 рр. [Айбабин 1999, *222*; Цукерман 1998, *672–676*]. Цілком ймовірно, що печеніги під час свого другого рейду рухалися вже добре знайомим для них шляхом – у місці переволоки між Волгою і Доном, на захід від якої вже був плацдарм із печенігів. Можна припустити, що за наказом бека печенігам у цьому випадку ніхто не чинив опір. Такий маршрут був зручний для того, щоб завдати мадярам із півночі нищівного удару і розколоти їх на дві частини. Унаслідок цього західне угруповання мадярів мігрувало до Ателькузу, а східне – через Дар'яльський прохід до Персії. Отже, більше 70 років одне чи кілька племен мадярів-савартів були сусідами північнокавказьких аланів. Здається, цього часу було б достатньо, щоб між мадярами й аланами встановилися досить міцні контакти. Є підстави вважати, що ці взаємини могли мати не лише характер культурних, мовних та економічних відносин, а й матримоніальних зв'язків. Про це насамперед можуть свідчити генеалогічні легенди угорців. Перш за все слід згадати хроніку Шимона де Кеза (XIII ст.), де міститься легенда про мандри предків угорців біля берегів "Меотиди". Як уже зазначалось, угорський історик повідомляє: коли, угорці досягли "Меотиди", вони напали на "Беляра" (Булгара. – *О.Б.*), у якого відібрали жінок і дітей. Серед захоплених у полон були дві дочки аланського князя Дула, які згодом стали дружинами ватажків угорців Хунора і Магора [Шушарин 1997, *198–199*; Nady 1927, *164*]. Окрім того, дослідники вже давно звернули увагу на те, що угорці ще й досі старшу жінку в родині називають ***asszony***, що відповідає осетинському ***æfsin*** (господарка) і т.п. [Магометов 1981, *30–33*; Rona-Tas 1999, *328*]. Як зазначив А. Рона-Таш, цей термін було використано щодо Діви Марії та дочки угорського короля Бели IV – святої Маргарити, наслідком чого стало виникнення топонімів ***Asszonynèpe*** – "Родичі Дами", ***Asszonyfölde*** – "Земля Дами". Тобто виходить, що цей титул у минулому використовувався щодо жінок королівської крові. Досить цікаво, що у XII ст. візантійські джерела угорський титул ***asszony*** переклали як "принцеса". Отже, є підстави погодитись із припущенням А. Рона-Таш про те, що "угорське ***asszony*** зберегло пам'ять про королівську алано-мадярську матримонію" [Rona-Tas 1999, *328*]. Тобто виходить, що у лебединський період алано-угорських контактів правителі мадярів мали дружин із числа аланських принцес.

У відповідності до даних мусульманських джерел, на чолі мадярів у степах Східної Європи було два ватажки – ***кенде*** і ***дьюла.*** Є підстави вважати, що перший титул – ***кенде*** – мав легендарний Лебедія [Rona-Tas 1999, *329*]. Як уже зазначалося, хозарський каган одружив ватажка угорців Лебедію на своїй дочці і мадяри таким чином стали союзниками хозарів [Константин 1991, *155–165*]. Якби у цій ситуації хозарський каган узяв дочку ватажка угорців до свого гарему, то це б означало, що мадяри мали би бути у числі 25 залежних народів, правителі яких віддавали своїх дочок до каганського гарему як заручниць, про що неодноразово писали мусульманські автори. У цьому слід вбачати давню тюркську традицію. З другого боку, відомі випадки, коли хозарські кагани видавали своїх доньок заміж за візантійських імператорів, що може свідчити про рівноправні союзницькі відносини між Візантією і Хозарією [Тортика 2005, *90–106*]. Отже, у випадку з аланськими дружинами правителів мадярів можна бачити як прояв союзницьких відносин між мадярами і північнокавказькими аланами, так і свідчення підлеглого становища аланів щодо мадярів у період перебування мадярів у Східному Приазов'ї. Проте є певні підстави вважати, що ми маємо справу саме з другим варіантом. На це наводить аналіз складу племен мадярської конфедерації.

Костянтин Багрянородний, як й інші інформатори, подав нам перелік племен мадярської кофедерації, які наприкінці IX ст.

переселилися до Паннонії: ***Кавари*** (Κάβαροί) – хозари за походженням, ***Некі*** (Νέχη)**,** ***Мегері*** (Μεγέρη)**,** ***Куртугермат*** (Κουρτουγερμάτου)**,** ***Таріана*** (Ταριάνου)**,** ***Генах*** (Γενάχ)**,** ***Карі*** (Καρῆ) та ***Касі*** (Κασῆ) [Константин 1991, *162–163*]. Якщо з хозарським корінням каварів у дослідників не було жодних вагань, то походження назв і відповідно первісної етнічної приналежності решти семи племен у середовищі сучасних вчених викликало різні тлумачення. Так, Д. Немет вважав, що назва ***Некі*** (Νέχη) має фінно-угорське походження, ***Мегері*** (Μεγέρη) – тюркська назва з угорським корінням, решта назв мають тюркське походження [Német 1975, *154–160*]. Зі свого боку, А. Берта прийшов до висновку, що "термінологія, яка відноситься до тюркського бойового порядку, у більшій частині збігається з тією, яку ми спостерігаємо у назвах угорських племен" [Берта, *28–29*]. Аналогічної думки про тюркське походження більшості назв мадярських племен дотримувався і В.П. Шушарін [Шушарин 1997, *168–175*]. Проте походження назви одного із племен можна пояснити не лише з даних угорських та тюркських мов, а й із іранських.

Дослідники спільні в думці, що назва мадярського племені ***Куртугермат*** (Κουρτουγερμάτου) є складеною із двох етнічних назв ***Kürt*** і ***Gyarmat*** [Шушарин 1997, *174–175*; Rona-Tas 1999, *350*]. Насамперед варто звернути увагу на те, що Mandoky Kongur István пропонує розглядати етнічну назву ***Gyarmat*** як похідну від етноніма ***Сармат*** [Mandoky Kongur 1976, *41–44*]. Виявляється, що походження назви ***Kürt*** можна також пояснити з осетинської мови. "Історико-етимологічний словник осетинської мови" В.І. Абаєва дає значення слова ***kurd*** як "коваль". При цьому цей термін має давнє походження, бо має аналогічне звучання в багатьох індоіранських мовах [Абаев 1958, *610*]. Доречно нагадати, що досить часто етнічні самоназви іраномовних груп утворювались у відповідності до роду діяльності їхніх носіїв (скіфи-кочівники, скіфи-орачі тощо). Однак те, що північнокавказькі алани були відомі як видатні ковалі аж до XIII ст., повідомляє Гільйом Рубрук: «И когда мы добрались до описанного перехода, то из 20 (проводников. – *О.Б.*) у двоих оказались латы. Я спросил, откуда они к ним попали. Они сказали, что приобрели латы от вышеупомянутых Аланов, которые умеют хорошо изготовлять их и являются отличными кузнецами…» [Рубрук 1957, *186*]. На користь цього припущення можуть свідчити деякі лексичні запозичення в угорській мові з аланської: шабля – ***кард***, панцир – ***vert*** тощо [Магометов 1981, *30–33*]. Отже, виникнення мадярського племені ***Куртугермат*** можна вважати результатом об'єднання родів сарматського і аланського походження в одне плем'я мадярської конфедерації ще на території Лебедії.

Що стосується чисельності племен мадярської конфедерації, то варто звернути увагу на деякі розбіжності у повідомленнях Костянтина Багрянородного. Так, вінценосний автор, розповідаючи про перебування мадярів (турків) у Лебедії, зазначив: "Турок было семь племен, но архонта над собой, своего ли, или чужого, они никогда не имели" [Константин 1991, *158–159*]. Розповідаючи про склад мадярської кофедерації наприкінці IX ст., Костянтин зафіксував вже вісім племен: ***Кавари***, ***Некі, Мегері, Куртугермат, Таріана, Генах, Карі*** та ***Касі*** [Константин 1991, *162–163*]. Складається враження, що Костянтин Багрянородний із цих восьми племен мадярськими вважав сім, тому що йому було добре відомо про хозарське походження одного із племен – каварів. Проте виникає питання: чому кабари стали восьмим племенем мадярської конфедерації?

Якщо враховувати те, що мадяри у своїй політичній організації багато успадкували від давніх тюркських традицій, то можна стверджувати, що політичне об'єднання мадярів передбачало розділення на праве і ліве крило, тобто на західне і східне угруповання. Проте при наявності лише семи племен це неможливо! Отже, є підстави вважати, що традиційним для мадярів було об'єднання не семи, а восьми племен. Тому спробуємо уявити, які відбувалися зміни у складі мадярської конфедерації спочатку на території Лебедії, а потім в Ателькузу.

Якщо справді із-за Волги на територію Хозарського каганату прийшло вісім племен, то шість із них від початку мали оселитися у степах між Доном і Дніпром, а два, відомих як саварти, – у Східному Приазов'ї, тобто поруч із західною

частиною північнокавказьких аланів, чисельність яких у першій половині VIII ст. значно зменшилася (враховуючи переселення частини аланів-асів до лісостепового Подоння). Виходячи із політичної ситуації на Північному Кавказі, є підстави вважати, що ці мадяри політично домінували над своїми аланськими сусідами. Десь на межі VIII–IX ст. хозарський каган, враховуючи політичну ситуацію на північних кордонах Хозарського каганату і перенаселення у степах Північного Кавказу, сприяв переселенню одного із племен савартів (суварів), як і трьох інших немадярських, із Північно-Західного Кавказу на Середню Волгу. Таким чином, у складі мадярської кофедерації залишилося сім племен. Враховучи це, мадярський кенде переселив кілька родів аланського походження у глибини Лебедії, де із них і близьких до них за етнічною ознакою родів сарматського походження, які вже були у складі конфедерації, створив нове восьме плем'я. Саме це було підкріплено шлюбом кенде з дочкою вождя залежних аланів. Перший тиск печенігів біля Саркела призвів до переселення одного мадярського племені на захід від Дніпра (*мал. 1*), у той же час мадярське об'єднання стало політично незалежним від хозарів, які були втягнуті у громадянську війну. При цьому одне із племен мадярів-савартів продовжувало проживати на Північно-Західому Кавказі біля Воріт Аланів – Дар'яльського проходу. До кінця 70-х рр. IX ст. мадярська загроза стала для хозарів такою реальною, що бек змушений був спровокувати печенігів на новий напад проти мадярів. При цьому основна маса печенігів форсувала Волгу і Дон у районі Саркела і таким чином печеніги нанесли удар із півночі і розкололи мадярську конфедерацію на дві частини. Унаслідок цього східне мадярське плем'я – саварти – перейшло Дар'яльський прохід і мігрувало у південно-східному напрямі до країн Середнього Сходу. Решта із шести племен форсували Дніпро і опинилася в Ателькузу, де вже проживало одне мадярське плем'я (*мал. 1*). Таким чином, в Ателькузу племен знову стало сім. Тому мадярський дьюла (вже не кенде) із числа родів хозарського походження, які до того пристали до мадярів, створив восьме плем'я мадярської конфедерації – каварів.

Як повідомляє Костянтин Багрянородний, після того як печеніги напали на "турків"-угорців і останні змушені були переселитися до місцевості Ателькузу, відтіля (після чергового нападу печенігів) мадяри мігрували на Подунав'я [Костянтин 1991, *161–163*]. Сучасні дослідники перекладають із давньоугорської назву ***Етелькьоз*** як "Межиріччя" і відповідно до цього локалізують цю легендарну країну на захід від Лебедії, включаючи правобережжя Дніпра й Північно-Західне Причорномор'я [Константин 1991, *393, прим. 13*]. Проте цієї території для восьми племен було явно недостатньо. Складається враження, що саме в цей період кочівники-мадяри гостро відчували нестачу необхідної території. Навіть якби напад печенігів не стався так швидко, то мадяри все одно почали б переселятися до сусідніх країн. Як вважають дослідники, переселення мадярів із Ателькузу до Паннонії сталося приблизно у 889 р. [Шушарин 1997, *140*; Айбабин 1999, *222–224*].

Отже, період перебування мадярів в Ателькузу був нетривалим, але завдяки близькості до Візантії знайшов досить детальне висвітлення у творі Костянтина Багрянородного "Про управління імперією" [Константин 1991, *161–163*]. Цікаво, що автор найдавнішої угорської хроніки, описуючи країну давніх мадярів, вжив назву ***Дентумогер*** [Anonimus 1849, *5–6*]. Дослідники вже давно звернули увагу на те, що в дігорському діалекті осетинської мови форма родового відмінка ***dænti*** майже повністю збігається з угорським ***dentű***. На підставі цього було зроблено висновок, що ***Дентумогер*** аланською мовою може означати "Річкові мадяри" або "Мадяри межиріччя", тобто ***Дентумогер*** – це те ж саме, що й ***Ателькузу***, але різними мовами [Gaal 1957, *33–35*; Артамонов 1962, *341, прим. 16*]. Таким чином, можна стверджувати, що цю назву угорці могли отримати від місцевих аланів, які проживали у Північно-Західному Причорномор'ї. Однак більш вірогідно, що термін ***Дентумогер*** являв собою самоназву тих аланів, які проживали по берегах великих та малих рік і являли собою осіле населення мадярської конфедерації. Проте є підстави вважати,

що не всі алани пішли разом із мадярами Північно-Західного Причорномор'я до Паннонії. Частина з них мала там залишитися. Принаймні деякі письмові джерела дозволяють локалізувати у цьому регіоні аланів ще в першій половині X ст. [Константин 1991, *157*, *494*; Златарски 1895, *149–150*].

Таким чином, можна стверджувати, що під час переселення угорців до Паннонії наприкінці IX ст. у складі їхнього об'єднання мало бути одне плем'я сармато-аланського походження. Можливо, що з появою цих аланів у Паннонії варто пов'язувати виникнення поза межами Східної Угорщини угорських назв поселень ***Jaszfalu*** (Яське поселення) [Немет 1960, *5*; Калоев 1996, *29, 49, 86*]. В підсумку можна відзначити, що історія мадяро-угорських контактів та заселення аланами-ясами Угорщини є більш складною проблемою, ніж це уявляли раніше деякі дослідники, оскільки є підстави говорити про багатоетапність цього процесу. Отже, можна цілком погодитися з думкою Б.О. Калоєва, що це "припущення коли-небудь буде підтверджене завдяки відкриттю невідомих нам поки джерел, які зберігаються в європейських рукописних сховищах" [Калоев 1996, *87*].

ЛІТЕРАТУРА

Абаев В.И. **Историко-этимологический словарь осетинского языка.** Т. I. Ленинград, *1958*.

Абаев В.И. К алано-венгерским связям // **Europa et Hungaria** (Congresus et ethnographicus). Budapest, *1965*.

Агафий. **О царствовании Юстиниана**. Москва, *1953*.

Айбабин А.И. **Этническая история раннесредневекового Крыма**. Симферополь, *1999*.

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

Берта А. Новые взгляды относительно венгерских племенных названий тюркского происхождения // **Рукопись.**

Волкова Н.Г. **Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа**. Москва, *1973*.

Гадло А.В. **Этническая история Северного Кавказа IV–X вв.** Ленинград, *1979*.

Генинг В.Ф., Халиков А.Х. **Ранние болгары на Волге.** Москва, *1964*.

Греков Б.Д., Калинин Н.Ф. Булгарское государство до монгольского завоевания // **Материалы по истории Татарии.** Вып. I. Казань, *1948*.

Заходер Б.Н. **Каспийский свод сведений о Восточной Европе.** Булгары, мадьяры, народы севера, печенеги, русы. Т. II. Москва, *1967*.

Златарски В.Н. Писмата на цариградския патриарх Николае Мистико до българския цар Симеон // **Сборник за народни умотворения, наука и книжнина.** Кн. XII. София, *1895*.

Калоев Б.А. **Венгерские аланы (ясы).** Историко-этнографический очерк. Москва, *1996*.

Киши А. Опыт исследования археологических памятников алан в Западной Европе и Северной Африке // **Аланы: история и культура (Alanica III).** Владикавказ, *1995*.

Ковалевский А.П. **Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.** Харьков, *1956*.

Константин Багрянородный. **Об управлении империей** / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. Москва, *1991*.

Кузнецов В.А. Ясы в Венгрии // **Изв. Северо-Кавказского научного центра высшей школы** (обществ. науки), *1985*, № 3.

Кузнецов В.А. **Алано-осетинские этюды**. Владикавказ, *1993*.

Магометов А.Х. Взаимодействие культур иранских (скифов, сарматов и алан) и финно-угорских народов // **История, этнография и культура народов Северного Кавказа.** Орджоникидзе, *1981*.

Минорский В.Ф. **История Ширвана и Дербента X–XI вв.** Москва, *1963*.

Михеев В.К. **Подонье в составе Хазарского каганата.** Харьков, *1985.*

Немет Ю. **Список слов на языке ясов, венгерских алан.** Орджоникидзе, *1960*.

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

Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // **Журнал Министерства Народного Просвещения**, *1883*, ч. CCXXVI.

Плетнева С.А. Салтово-маяцкая культура // **Степи Евразии в эпоху средневековья** (Археология СССР). Москва, *1981*.

Приходнюк О.М. Мадяри на теренах України за археологічними джерелами (друга половина першого тисячоліття н.е.) // Матеріали угорсько-української наукової конференції **"Угорщина та Київська Русь: історія, політика, культура"**. Ужгород, 27 листопада 2000 р. Ужгород, *2001*.

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

Смирнов А.П. Волжская Болгария // **Степи Евразии в эпоху средневековья**. Москва, *1981*.

Тортіка О.О. **Історична географія та населення Великої Болгарії (630–660 рр.)**: методика дослідження кочових суспільств середньовіччя. Автореф. дис. … канд. іст. наук. Харків, *1999.*

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

Худуд ал-'Алем (рукопись Туманского) с введением и указателем В. Бартольда. Ленинград, *1930*.

Цукерман К. Венгры в стране Леведии: новая держава на границах Византии и Хазарии ок. 836–889 гг. // **Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии**. Вып. VI. Симферополь, *1998*.

Эрдели И. Венгры на Дону // **Маяцкое городище**. Москва, *1984*.

Anonimus. **Rerum Hungaricarum**. Sangalli, *1849*.

Barta A. **Hungarian society in the 9-th and 10-th centuries.** Budapest, *1975.*

Gaal L. Dentümoger // **Magyar Nyelv**, N 404, *1957.*

Georgius Cedrenus / Ed. I. Bekker. T. II. Bonn, *1839*.

Györffy Gy. **Tanulmányok a magyar állam eredetéról**. Budapest, *1959*.

Ioanus Scylitzes. **Synopsis Historiarum** / Ed. I. Thum. Berlin, *1973.*

Kälman R. **A jászok eredete és nyelve.** Kecskemet, *1977*.

Kuharski E. **Żywioł alanski (jaski) w Karpatach Wschodnich**. Warszawa, *1938*.

Mandoky Kongur I. Magyar eredetü törzsek a baskiroknál (Племена венгерского происхождения у башкир) // **Tiszatáj**, N 30, *1976*.

Minorsky V. **Hudud al-Alam.** The regions of the world. London – Oxford, *1937*.

Moravcsik Gy. Commentary // Constantine Porphyrogenitus. **De Administrando Imperio**. V. 2. London, *1962*.

Nady B. A czodasrarvas modaja // **Ethnographia.** N 38. Budapest, *1927.*

Német J. Türkische und ungarische Ethnonyme // **UAJb**, N 47, *1975.*

Paloczi-Horvat A. **Pechenegs. Cumans. Iasians.** Budapest, *1989*.

Rona-Tas A. **Hungarians and Europe in the Early Middle Ages**. An Introduction to Early Hungarian History. Budapest, *1999*.

Szabó L. **A jász etnikai csoport.** A jász etnikum a jaszági műveltségi egyseg néprajza. T. I. Szolnok, *1979*.

Szabó L. **Jászság.** Condolat, *1982*.

Theophanes Continuatus / Ed. I. Bekker. Bonn, *1838*.

О.А. Гундогдыев

ОГУЗЫ И КИЕВСКАЯ РУСЬ

В ВОСТОЧНУЮ и Центральную Европу на протяжении 2 тысяч лет переселялись тюркоязычные племена гуннов, аваров, болгар, печенегов, кыпчаков, огузов, татар и др. Этим переселениям не всегда уделялось должное внимание.

В данный момент речь пойдет о миграции большой группировки огузов в Восточную Европу.

Эту группировку мы условно назвали «северной». Собственно, огузы известны были в Европе уже в VII в., когда находились в составе государства хазар. Но наибольшую активность они начинают проявлять в IX в., с выделением из их общей массы печенегов. Оторвавшись от государства Сырдарьинских огузов, печенеги стали на границах Хазарского каганата формировать племенной союз [Гундогдыев 1955]. В то же время упоминаются и другие огузы, жившие близ границ Хазарии и не входившие в состав Огузского государства. Они занимали огромное пространство от Арала до Каспия, называвшееся «степью гузов» [Гундогдыев 1995].

Хазарский каган не желал допускать усиления печенегов (бечене), часть которых подчинялась ему ранее. Он заключил с огузами военный союз в надежде разгромить совместными силами новых противников. О том, что случилось далее, повествует византийский император Константин Багрянородный в трактате «Об управлении государством», написанном им в 948 г.: «…Печенеги первоначально имели место жительства на реке Атиле (Волге. – *О.Г.*), а также на реке Гейхе (Урал), имея соседями хазар и так называемых узов (огузов). Пятьдесят лет тому назад узы, войдя в сношение с хазарами и вступив в войну с печенегами, одержали верх, изгнали их из собственной страны, ее заняли до сего дня так называемые узы» [Ахинжанов 1989].

Таким образом, результат превзошел ожидания. Огузы в 898 г. разгромили печенегов, чего и добивался хазарский каган. Но далее события развивались совсем по-другому.

Огузы прогнали печенегов из их земель и вплотную подошли к границам Хазарского каганата. Хазары же оказались в соседстве с еще более опасным и сильным врагом.

Печенеги ушли на запад. И первыми, кто ощутил их удар, были мадьяры (венгры), обитавшие в междуречье Днестра и Днепра. Болгарский царь Симеон был активным помощником печенегов, ибо желал уничтожения мадьяр. Зажатые с двух сторон, последние двинулись в Подунавье. Добившись победы, они поселились в Паннонии. Печенеги стали хозяевами приднепровских, донецких и донских степей [Гундогдыев 1998, *34*].

В 915 г. печенеги впервые появляются на Руси: «Придоша печенези первое на Русскую землю и, сотвориша мир с Игорем, идоша к Дунаю» [Гундогдыев 1998, *35*].

Константин Багрянородный делил печенегов на восемь колен, которые, в свою очередь, распадались на две части. От Днепра до Волги были расположены роды Цур (Куарцицур-мат – Бора Толмач), Цопон (Вулацопон – Булла Чопон). Остальные четыре рода – непосредственные соседи Руси и Болгарии: Хопон (Гиазихопон – Йазы Гопон), Гила (Хавукингила – Кабугшын Йула), Харавои (Кара Бай), Иртим (Иавдиертим – Иабды Эртим) [Плетнева 1990, *13*].

В том же 915 г. киевский князь Игорь заключил с печенегами договор о ненападении. После же провала похода русов на Византию, где греки подожгли корабли киевлян, Игорь уже обращается к печенегам за помощью. Собрав огромное войско, киевский князь пошел на Византию. Болгары послали императору весть: «Идут русские и наняли с собой печенегов» [Повесть временных лет 1985, *8*].

Император срочно отправил к Игорю послов с готовностью уплатить дань, а к печенегам послал много даров и золота. Византия старалась жить в мире с печенегами. Константин Багрянородный писал: «Когда император ромейский живет в мире с печенегами, то ни русы, ни турки

(венгры. – *О.Г.*) не могут совершить вражеские нападения на ромейскую державу» [Сахаров 1991, *158*]. Киевские князья также старались иметь их только союзниками, ибо печенеги, по словам Ибн Хаукаля, «шип русийцев и их сила» [Сахаров 1991, *159*].

При князе Святославе Киевская Русь значительно расширила свои владения. Но еще существовала Хазария, которая не давала русам выйти к Каспийскому морю. Поэтому Святослав берет себе в союзники старых врагов хазар – печенегов и огузов. В 964–965 гг. союзники одновременно выступили на хазар. Печенеги и киевская дружина шли с запада, огузы – с Урала. У Итиля (Волги) войска соединились и ударили на Хазарию. Грозная в прошлом держава лишилась многих земель, утеряла контроль над караванным путями. Огузы подошли вплотную к границам печенегов [Гумилев 1992, *44*]. Печенеги и огузы не раз еще выступали союзниками русов. Например, в 985 г. они с князем Владимиром разбили волжских булгар, а затем добили хазар. Тогда же в русских летописях впервые появляется название «торки» – так называли только огузов. Но почему именно в X в. всплывает это название? Видимо, огузские племена уже вплотную подошли к границам Киевской Руси. Передвижения кочевых тюркских племен были вызваны объективными причинами. По мнению Л.Н. Гумилева, до X в. силы в степях между тюркскими племенами были равны, каждый кочевал на своей территории, но когда «в X в. жестокая вековая засуха поразила степную зону, то гузы (огузы. – *О.Г.*) и канглы (печенеги. – *О.Г.*), обитавшие в приаральских сухих степях, пострадали от нее гораздо больше, чем куманы (кыпчаки. – *О.Г.*), жившие в предгорьях Алтая» [Гумилев 1993, *301*].

Часть приаральских огузов, не выдержав натиска кыпчаков, продвигается в более западные степи. Но здесь им пришлось вести борьбу со своими прикаспийскими сородичами, которые приняли ислам. Автор XII в. Шараф ат-Тахир ал-Марвази писал: «После того как гузы сделались соседями областей ислама, часть их приняла ислам и стала называться туркменами. Между ними и теми гузами, которые не приняли ислам, началась вражда. Число мусульман среди гузов умножилось, а положение ислама у них улучшилось. Мусульмане взяли верх над неверными, вытеснили их из Хорезма в сторону поселений печенегов» [Гумилев, Тысячелетие вокруг Каспия].

Эти «неверные гузы», т.е. огузы-язычники, и есть «торки» русских летописей. Огузские племена все прибывали, тесня печенегов. Примерно в 30-х гг. XI в. произошло второе крупное сражение между ними в причерноморских степях, после чего печенеги оказались раздавленными новым потоком кочевников. Все Северное Причерноморье подчинилось огузам. Азовское море стало называться Гузским морем. В 40-х гг. из степей Азии прибыли новые огузские племена, вернее их остатки. Зажатые с двух сторон – кыпчаками и огузами-мусульманами, они искали спасения в европейских степях. По времени их прибытие совпадает с событиями, происходящими в Туркменистане.

В 1040 г. великий сельджукид Тогрулбек из огузского племени кынык в решающем сражении при Денданакане разбил войско Газневидов. Этот год считается годом рождения государства Великих Сельджуков. Укрепив свое положение, Сельджукиды добивают огузов-язычников, которые ранее составляли государство Огузских ябгу. Туркмены-мусульмане, по словам ал-Марвази, «распространились в странах ислама», где они стали «правителями и султанами» [Жирмунский 1962, *184*].

Не подчинившиеся династии Сельджукидов огузские роды вынуждены были искать спасения в других местах. Отдельные орды появились на южной границе Руси. В 1049 г. огузы вошли в непосредственное соприкосновение с Русью. С 1055-го по 1060 г. произошла целая серия битв между Русью и огузами за обладание евразийскими степями. Часть огузов в 1064 г. переправилась через Дунай, прошла войной по Македонии и Фракии и подошла к Константинополю. Получив большую дань от греков, северные огузы отошли от столицы Византийской империи [Гумилев, Тысячелетие вокруг Каспия, *217*].

Узы, как их называли византийские источники, перекочевали в балканские провинции империи. Начавшиеся эпидемии, а

вскоре и нападения болгар почти уничтожили эту группировку. Уцелевшая часть огузов была расселена императором в Македонии, а в самой византийской армии появляются конные отряды огузов. Отдельные огузские военачальники занимали в Византии высокие государственные посты [Расовский 1933, *9*]. Та же часть огузов, которая осталась в евразийский степях, вскоре поселилась в Киевском и Волынском княжествах. Но Д.А. Расовский считал, что самые ранние огузские поселки существовали уже за сто лет до этих событий в Ростово-Суздальской земле. Хотя в письменных источниках данных не имеется, он настаивает на этом, аргументируя свои выводы следующим: «Но за большую их древность говорит то обстоятельство, что когда южная Русь еще не знала Торков, когда в Приднепровье кочевали еще Печенеги, Русь северо-восточная уже имела дело с Торками, которые, на своем пути с востока, впервые соприкоснулись с Русью в Поволжье, и лишь семьдесят лет спустя подошли к Приднепровью» [Расовский 1933, *10*].

Огузы стали играть большую военную и политическую роль в Киевской Руси. Русские летописи их упоминали под именем торков в следующих годах: 985, 1054, 1055, 1060, 1080, 1093, 1095, 1097, 1098, 1105, 1116, 1121, 1125, 1126, 1151, 1154, 1159, 1160, 1161, 1162, 1169, 1170, 1171, 1172, 1173, 1190, 1235 [Погодин 1856, *193*].

Летописи приводят и племенные их названия: печенеги (об этом уже говорилось), берендеи (огузское племя баяндыр), каепичи (огузское племя кай оба), ковуи (огузское племя кайы), боуты (огузское племя баят); а также отдельные родовые названия: бастии, турпеи, шелбиры, ревугы, ольберы, татраны [Гундогдыев 1995а].

Когда в 50-х гг. XI в. кыпчаки усилили свой натиск в евразийских степях, разрозненные огузские племена ушли на Русь. Причем они не только расселились в Киевском и Волынском княжествах, но и в Ростовском, Владимиро-Суздальском, Черниговском и Переяславском.

Крупнейшая группировка осела в Поросье (Киевское княжество) – местности между правым притоком Днепра – речкой Рось на юге и рекой Стугна на севере. Там стали строиться укрепленные поселения. В 1085 г. впервые появляется упоминание об огузском городе Торческе. Он существовал вплоть до XIII в. и был третьим по величине городом в Киевском княжестве (около 90 га). Во 2-й пол. XII в. там даже был основан княжеский стол [Куза 1985, *56–59*].

Огузы стали своеобразным щитом Древнерусского государства, преграждающим путь кыпчакам. В 1093 г. они основной удар приняли на себя. Тогда Торческ был подожжен и погибло очень много людей. Русские летописи скорбят по этому поводу, огузы уже воспринимаются как полноправные граждане государства [Гундогдыев 2001, *51*]. В 1097 г. баяндыры и печенеги выступили на стороне русских князей в борьбе с ляхами (поляками) [Радзивилловская летопись 1989, *92–93*].

В 1116 г. (в других летописях – 1114 г.) произошла кровопролитная битва у Дона, после чего донские огузы вынуждены были подойти к границам Руси. Однако на Руси новых пришельцев не приняли. Летописи указывают, что это были баяндыры (берендеи) и печенеги. По данным венгерских источников, эти огузские всадники, пройдя через Карпаты, очутились на территориях Чехии, Словакии, Венгрии. Их роль в политической жизни этих государств огромна. Так, венгерский князь Токсон отдал в управление двум печенежским ханам-братьям город Пешт, а печенежский хан Мог занимал высшую должность в Венгрии – палатина и бачского верховного жупана [Гундогдыев 1995].

О большой роли огузских племен в вышеназванных странах говорит целый ряд связанных с ними топонимов (Словакия, Чехия, Угрия – Венгрия): селение Бесне, деревни Беренсбукос (Буковец) и Беренксвария (Мыявский округ), село Беренчерна (Ровенско), замок Беренч (1297), ставший в 1401 г. королевским замком и просуществовавший до XIX в.; на реке Нитре существовало четыре деревни Беренч: Беренч (до наших дней), Большой и Малый Беренч (1435 г.) и Нижний Беренч (1287); большая местность Бренчу (1156 г.), местность Беренч (1244 г.) в районе Бебравы и Нитрицы, деревня Пренчов под Рудными горами, а также в Крупинском округе (Чехия) и Хотанском округе (Венгрия) – около 30 названий баяндыров и печегенов,

подтвержденных грамотами. Всего же приводится около 200 названий деревень, замков, местностей, связанных с именами огузских племен [Расовский 1933, *19–42*].

Те огузы, которые проживали на Руси, – баяндыры, печенеги, кайы, баят и др., – поняли, что, для того чтобы выжить, им нужно объединиться. Объединяющую роль сыграло племя баяндыр. Новое объединение племен стало именоваться «каракалпак», или, как их называли русские летописи, «черные клобуки». Это название впервые упоминается в 1146 г. [Плетнева 1973, *24*].

Черные клобуки были активными помощниками киевских князей. С 1146-го по 1202 г. их имя не сходит со страниц летописей. Они участвовали не только в битвах за Русь с внешними врагами, но и в княжеских междоусобицах. Они наряду с киевлянами скидывали неудобных им князей с престола и сажали на княжение нужных им правителей. Как пишет О. Сулейменов, огузы «очень влиятельны в Киеве в XII в. Участвуют в киевском вече, наравне с русским населением избирают князя. Их мнение в выборе князя постоянно подчеркивается летописью» [Сулейменов 1990, *493*]. Огузы не были наемниками, они «хотят за службу не денег, как того требовали варяги у новгородцев, но города для жительства (бенефицию)» [Сулейменов 1990, *491*].

Огузы на равных правах с киевлянами проживали на Руси. Естественно, будучи прекрасными воинами, они поступали в дружины киевских князей, а их военачальники, как самые обыкновенные русские удельные князья-феодалы, требовали себе вотчину.

Так вот, эти «огузо-русские» ханы не захотели иметь на киевском престоле Ольговичей. После смерти Всеволода в Киеве стал княжить Игорь – дядя Изяслава. Огузы же хотели возвести на трон внука Мономаха – Изяслава. Причем с огузами были солидарны сами киевляне. Изяслав выступил в поход. Навстречу ему вышел Игорь с дружиной. Изяславу пришлось бы туго, если бы в ответственный момент в тыл Игорю не ударили торки. В борьбу между Изяславом и Игорем вмешался суздальский князь Юрий (брат Игоря), прозванный Долгоруким. Но силы Изяслава росли. В 1150 г. к Изяславу приехали «все черные клобуки» со своими полками [Плетнева 1990, *77*]. Князь обрадовался этому событию и сказал: «Лишь бы только соединиться нам с Черными клобуками, так уж некого бояться будет» [Погодин 1856*, 204*].

Только при помощи огузов Изяслав в том году сел княжить в Киеве. Среди его помощников особенно выделялись баяндыры и турпеи. Два раза после этого Изяслав оставлял Киев, потому что Юрий Долгорукий с большой армией вместе с половцами (кыпчаками) пытался захватить княжество.

Обратившись за помощью к венгерскому королю, с 10 тысячами венгерских всадников и верными огузскими воинами Изяслав выступил в поход на Киев и с ходу его взял. В его письме на имя венгерского короля, кроме выражения слов благодарности, есть следующие слове: «Бог нам поборник, народ и Черные Клобуки друзья» [Карамзин 1988, *149*].

В 1151 г. Юрий с суздальской дружиной, князья черниговские (Ольговичи) с дружиной, а также кыпчаки выступили объединенным войском в поход на Киев. Огузы не пустили Изяслава на битву, а решили идти под главенством его брата Владимира. Они мужественно приняли весь удар на себя. Отправив свои семьи и скот к стенам Киева, черные клобуки всем войском ударили по противнику. Первыми не выдержали натиска суздальцы, за ними побежали черниговцы и кыпчаки [Карамзин 1988, *151*].

В следующем 1152 году Изяслав отряжает своего сына Мстислава с баяндырами, печенегами и др. на половцев. Они разбили половцев, освободив многих пленных. В том же году Изяслав только с баяндырами разбил войско княжества Галицкого [Карамзин 1988, *149*].

В 1153 г. Мстислав дважды ходил с баяндырами и печенегами на кыпчаков. В первый раз кыпчаки были разбиты у берегов Орели и Самары, второй раз – на берегу Псла [Карамзин 1988, *157*].

13 ноября 1154 г. скончался Великий князь Киевский Изяслав. Его очень любили не только русские, но и огузы: «И плакала по нем вся Русская земля, и все Черные Клобуки, как по Царе и Господине своем, и больше того как по отцу» [Карамзин 1988, *149*].

В 1155 г. князем Киева стал Юрий Долгорукий. «Юрий же, – рассказывает летопись, – пришел, сел в Киеве в лето 663 (1155 г.), а сын его Андрей – в Вышгороде, а Борис – в Турове, а Глеб – в Переяславле, а Василько – в Поросье. Той же весной Берендее и побили Половцев в Поросье» [Летописный свод… 1963, *32–33*].

Самое главное, следует обратить внимание на то, что Поросье стоит в одном ряду с другими княжествами и туда был направлен удельный князь. Это свидетельствует о том, что союз огузов стал настолько сильным, а их города и поселения так умножились, что можно говорить о создании огузского автономного княжества на территории Древней Руси со столицей городом Торческом. И оно было одним из самых военизированных княжеств в Киевский Руси. Ни одно крупное военно-политическое событие не решалось без их участия. (На это) указывает и следующий факт. Когда в 1167 г. киевские бояре призвали Владимира на княжеский престол, то он, несмотря на то что его призвали киевляне, поехал сначала к баяндырам, чтобы спросить их разрешения. Но огузы пустили в его свиту стрелы, и Владимир бежал, даже не пытаясь войти в Киев [Летописный свод… 1963, *36*].

К 1170 г. престиж Киева пошатнулся. В Древней Руси главную роль стало играть Владимиро-Суздальское княжество. В 1172 г. сын Юрия Долгорукого – Андрей Боголюбский посадил на киевский престол своего младшего брата Михаила, который был князем Торческа. Эту новость хорошо восприняли огузы, ибо их князь стал Великим князем. Примечательно, что, будучи Великим князем, Михаил продолжал жить в Торческе под охраной огузов [Карамзин 1988, *11–12, 25*].

Огузское княжество просуществовало на Руси вплоть до монгольского нашествия. Интересно, что в 90-х гг. XII в. в Торческе княжил Ростислав Рюрикович, рожденный от матери-половчанки. Он отлично знал тюркский язык. Так как днепровские кыпчаки были родственниками Ростислава, то он ни разу не организовывал походов на них. Зато известны его молниеносные удары на лукоморских кыпчаков в 1190, 1192, 1193 гг. вместе с огузами [Плетнева 1990, *152*]. Киевские летописцы до того много уделяли внимания огузам и Ростиславу, что его отец Великий князь Рюрик «иногда бывает заслонен этим торческим боярством и собственным сыном» [Рыбаков 1972, *146*].

Огузские ханы и беки, а также прославленные воины не раз приглашались в Киев на княжеские пиры. Их с подарками провожал сам Великий князь. Эти ханы были опорой и защитниками киевского государства. Летописные сведения об огузских племенах прекращаются в конце XII – начале XIII в. В 1169 г. в последний раз говорится о печенегах, в 1202 г. – о черных клобуках, в 1206 г. – о берендеях, а в 1235 г. – о торках [Расовский 1933, *62*].

«Если бы существовал в XII веке термин «русский патриот», – пишет О. Сулейменов, – то относился бы он прежде всего к патриоту Киевского княжества. Такими были и киевские бояре, и черные клобуки, торки и берендеи… Русские XII века не могли быть расистами: слишком тесны были кровные, культурные и политические связи с тюрками. Русь срослась с Полем» [Сулейменов 1990, *459–460*].

Другой автор, известный историк М.И. Артамонов, вообще сделал замечательный вывод. Он говорил об объединении «гузов и славян вокруг золотого стола Киевского, а это объединение, в свою очередь, создало возможность и перспективу для бурного роста не только русской государственности, но и древнерусской культуры» [Артамонов 1962, *458*].

В 1240 г. Киев захватили монголы. Многие огузские племена вошли в состав Золотой Орды, где кыпчаки возглавляли правое крыло, а огузы – левое. Те огузы, которые не вошли непосредственно в Монгольское ханство, впоследствии стали называться казаками [Гундогдыев 1996, *17–18*].

ЛИТЕРАТУРА

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

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

Гумилев Л.Н. **От Руси к России**. Москва, *1992*.

Гумилев Л.Н. **Древняя Русь и Великая Степь.** Москва, *1993*.

Гумилев Л.Н. **Тысячелетие вокруг Каспия.** Москва, Б.Г.

Гундогдыев О.А. Печенеги // **Вечерний Ашгабат**, 20 ноября *1995*.

Гундогдыев О.А. Огузы в Древней Руси // **Вечерний Ашгабат**, 20 октября *1995а*.

Гундогдыев О.А. Казаки // **Политический собеседник**. № 7. Ашхабад, *1996.*

Гундогдыев О.А. Печенежское государственное объединение // **Туркмен тарыхында дөвлет меселеси** (гадымыет ве орта асырлар). Истанбул, *1998*.

Гундогдыев О.А. **Огузы, туркмены и Россия.** Ашхабад, *2001*.

Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // **Книга моего деда Коркута** (огузский героический эпос). Москва – Ленинград, *1962*.

Карамзин Н.М. История государства Российского. Кн. первая. Т. II. Москва, *1988*.

Куза А.В. Древнерусские поселения // **Древняя Русь** (город, замок, село). Москва, *1985*.

Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись) // **Полное собрание русских летописей**. Т. 28. Москва – Ленинград, *1963*.

Плетнева С.А. **Древности Черных Клобуков**. Москва, *1973*.

Плетнева С.А. **Половцы.** Москва, *1990*.

Повесть временных лет // **Хрестоматия по древнерусской литературе**. Москва, *1985*.

Погодин М.П. **Исследования, замечания и лекции о русской истории**. Т. 5. Санкт-Петербург, *1856*.

Радзивилловская летопись // **Полное собрание русских летописей**. Т. 38. Ленинград, *1989*.

Расовский Д.А. Печенеги, Торки и Берендеи на Руси и в Угрии // **Семинариум кондаковианум.** № VI. Прага, *1933*.

Рыбаков Б.А. **Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве»**. Москва, *1972*.

Сахаров А.Н. **Дипломатия Святослава**. Москва, *1991*.

Сулейменов О. **Аз и Я.** Алма-Ата, *1990*.

І.В. Зубаренко

ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ ЄГИПТУ: ВИТОКИ ТА РЕАЛІЇ

НАПРИКІНЦІ XIX століття у Єгипті зародився рух за жіночу емансипацію, який кинув виклик догмам ортодоксального ісламу. Імпульсом до його розвитку стала видана у 1899 році книга прогресивного письменника Касима Аміна під назвою "Звільнення жінки", в якій уперше в історії арабської літератури порушуються питання, пов'язані із захистом прав єгиптянки.

Поява єгипетських феміністок збіглася зі зростанням національної свідомості в країні. 16 березня 1919 року демонстрація за участю приблизно 300 жінок пройшла вулицями Каїра до британської дипломатичної місії з вимогами надання Єгипту незалежності. На її чолі були дружини лідерів партії "Вафд" Сафія Заглюль і Худа Шааравi. Центральний жіночий комітет партії "Вафд" допомагав у проведенні агітаційних кампаній по всій країні. Однак, попри те що конституція 1923 року проголосила усіх єгиптян рівними, виборче право було надане лише чоловікам. Єгиптянки усвідомили, що їм доведеться організувати власний "визвольний рух" на тому переломному етапі, коли нове обличчя нації тільки-но почало формуватись.

У 1923 році Худа Шааравi засновує Єгипетський союз феміністок, який разом із Центральним жіночим комітетом партії "Вафд" висунув перелік вимог щодо встановлення гендерного рівноправ'я в країні. Зокрема, передбачалось надання жінкам таких самих прав на ведення політичної, навчальної та робітничої діяльності, як і у чоловіків.

Керуючись прагненням реалізувати поставлені завдання, Худа Шааравi наважується на те, що до неї не робила жодна мусульманка, – вона їде до США, Франції та Італії для вивчення стану прав жінок на Заході. Після повернення з конференції Міжнародного союзу феміністок, що відбулася у Римі, Худа Шааравi веде активну пропаганду за гендерне рівноправ'я та внесення змін до законодавства в таких питаннях громадянського стану, як шлюб, розлучення і встановлення опіки над дітьми. При цьому Худа Шааравi ніколи не наголошувала у своїх промовах на несумісності вимог Єгипетського союзу феміністок із догматами ісламу. У доповіді, присвяченій участі в Римській конференції, Худа Шааравi виокремила розділ "Права жінки в ісламі", в якому вона доводить, що діяльність Єгипетського союзу феміністок жодним чином не порушує норм мусульманського законодавства [Mudhkirat 1981, *77*].

У 1925 році Єгипетський союз феміністок починає видавати журнал "Л'Ежіпт'єн" за редакцією Сайзи Набарауї. Того ж року письменниця Аніса Сабіт засновує жіночі газети – "Л'Еспуар" і "Аль-Амаль". У 1933 році на базі Єгипетського союзу феміністок формується група під назвою "Сестри". До її складу увійшла племінниця Худи Шааравi Хавва Ідріс, яка заснувала Центр денного догляду за дітьми для працюючих матерів. Також до видатних членів групи "Сестри" належали Аміна Аль-Саїд, піонер жіночої журналістики у видавничому будинку "Аль-Гілаль", та Сугеїр Аль-Кваламау, перша жінка, яка здобула ступінь доктора наук у Єгипті і викладала на відділенні арабської літератури в Університеті ім. Фуада Першого. Відома ісламістська лідерка Зейнаб Аль-Газалі долучилася до Єгипетського союзу феміністок у 1935 році, але за рік залишила цю організацію, сформувавши Мусульманське жіноче об'єднання з метою боротьби за визволення жінки та національне визволення в цілому.

Завдяки зусиллям Єгипетського союзу феміністок у 1925 році відкрилась перша державна середня школа для дівчат, що мала навчальний план, аналогічний планам у середніх школах для хлопців. У 1929 році жінкам було дозволено вступати до вищих навчальних закладів Єгипту та їхати навчатись за кордон. Дарія Шафід стала першою єгипетською жінкою, яка здобула ступінь доктора екологічних наук у Сорбонні. А Найма Аюбі – перша випускниця юридичного факультету Університету

ім. Фуада Першого, яка отримала посаду інспектора жіночої праці у Міністерстві праці Єгипту.

Слід зазначити, що вагомий вплив на пропаганду феміністських ідей у країні здійснило і широке висвітлення єгипетськими ЗМІ соціальних досягнень Туреччини. Прибічники фемінізму у Єгипті захоплювались нововведеннями Кемаля Ататюрка, що дозволяли відокремити релігію від держави. Проте нездатність запровадити істотне реформування у мусульманське законодавство, зокрема в питаннях заборони багатошлюбності, контролю шлюборозлучних процесів, надання жінкам права ініціювати розлучення, стала великим розчаруванням для єгипетських феміністок.

Протягом 1940-х років єгипетський фемінізм набуває рис популізму. Почала зростати кількість як феміністських організацій, так і їхніх лідерок. Так, Фатіма Німат Рашид, Дарія Шафід та Інжі Афлятун з'явились на історичній арені Єгипту як лідерки трьох різних політичних течій.

У 1941 році Фатіма Німат Рашид створила першу жіночу політичну партію під назвою "Національна партія феміністок". Підтримуючи тісні зв'язки з робітничими та селянськими партіями, Національна партія феміністок прийняла широкий порядок денний щодо запровадження економічних і соціальних реформ у країні. Однак її головною метою було прискорення процесу надання жінкам таких самих політичних прав, як і у чоловіків. Національна партія феміністок не проіснувала у Єгипті і року.

Більшої динамічності феміністським ідеям у Єгипті надала Дарія Шафід. У 1948 році вона засновує організацію Союз дочок Нілу. Завдяки активності Союзу дочок Нілу в численних провінційних містах Єгипту було відкрито центри письменності і започатковано програми гігієни для бідних жінок.

Однією з найхарактерніших рис післявоєнного періоду стала боротьба за незалежність у країнах Африки і Азії. Цей процес, у свою чергу, посприяв радикалізації єгипетського фемінізму.

У 1945 році Інжі Афлятун зініціювала створення Ліги молодих жінок, які навчались або викладали в університетах та інститутах. Вона була першою жінкою серед "лівих" єгипетських активістів, яка зауважила, що не має сенсу обговорювати питання визволення жінки в умовах тотальної залежності Єгипту від Великобританії. Своє бачення соціально-політичних проблем країни і ролі жінки на тлі цих проблем вона розкриває у двох книгах: "Вісімдесят мільйонів жінок з нами" та "Ми – єгипетські жінки", виданих, відповідно, у 1948-му і 1949 роках.

Жіночий мирний рух став головним місцем для поширення популістського фемінізму, оскільки єгипетські феміністки усі разом приєднались до широкої коаліції з метою боротьби за остаточне вигнання британських військ з території країни.

У 1950 році досвідчена представниця Єгипетського союзу феміністок Сайза Набарауї та її молодші послідовниці, зокрема Інжі Афлятун та Уїдад Мітрі, сформували організацію "Друзі мирного руху".

Коли у 1952 році виникли проблеми, пов'язані з націоналізацією Суецького каналу, усі феміністки, від соціалістично спрямованої Інжі Афлятун до лібералки Хавви Ідріс та ісламістки Зейнаб Аль-Газалі, об'єднались і створили Жіночий комітет народного опору.

Після революції 1952 року жіноча войовничість у Єгипті почала поступово стихати. Нова влада охоче підтримала прагнення єгипетських феміністок щодо надання повноцінної освіти жіночому населенню країни. У період з 1952-го по 1970 рік кількість дівчат у початкових школах Єгипту збільшилась із 488 тис. до 1422 тис., тобто майже втричі, в середніх навчальних закладах – учетверо, у ВНЗ – в 11 разів [Фазельянов 1990, *146*]. Проте розвиток освіти не вичерпав проблему ліквідації неграмотності. Найбільш неписьменну частку населення країни, як і раніше, складали повнолітні дівчата та дорослі жінки. Особливо незадовільний стан склався у сільській місцевості. Рівень неграмотності у 1966 році сягав тут 80%, у той час як у місті він дорівнював 45%. Із врахування цього президент Ґ.А. Насер видав у серпні 1970 року Закон №54 про ліквідацію неграмотності серед дорослого населення Єгипту. Усі неписьменні громадяни повинні були безкоштовно відвідувати курси лікнепу.

До інших прогресивних досягнень Ґ.А. Насера у жіночому питанні належали

відміна хіджаба, заборона полігамії, надання жінкам виборчого права і права займати державні посади. Усі ці нововведення увійшли до конституції Єгипту 1956 року. Однак того ж року уряд почав наполягати на розпуску Єгипетського союзу феміністок. Їм було дозволено відтворити себе в ролі соціальної служби під назвою "Асоціація Худи Шааравi".

Попри зазначенні досягнення за часів президентства Ґ.А. Насера, на шляху єгиптянок до рівноправної участі у розбудові країни виникало чимало перешкод, пов'язаних не лише з колоніальним минулим країни, низьким рівнем виробничих сил, дискримінацією у сплаті жіночої праці, а й із релігійними традиціями.

Сплеск мусульманського фундаменталізму жодним чином не сприяв підтримці жіночого руху у Єгипті. Фундаменталісти, зокрема "Брати-мусульмани", вимагали повернення суспільства до первинних принципів ісламу, обов'язкового одягання жінками хіджаба, запровадження політики сегрегації статей і деемансипації. Релігійно спрямовані активістки також наголошували, що жінка повинна чітко знати своє місце у суспільстві, яке базується на традиціях і нормах шаріату: "Запропонований феміністками унісекс припускає відсутність будь-якої культурної або соціальної відмінності між чоловіками та жінками, недбале ставлення до шлюбу, дому і сім'ї, а також ганьблення скромності, цнотливості і материнства. Це веде не до прогресу та лібералізації, а до деградації у найгіршому розумінні. Як наслідок – повна анархія, плутанина і хаос" [Jameelah].

Певну роль у припиненні розвитку діяльності єгипетських феміністок за часів президентства Ґ.А. Насера зіграла і його особиста відданість мусульманським традиціям. "...Він, – зауважує професор університету ім. Дж. Гопкінса Ф. Аджамі, – жив і спілкувався з людьми просто та тримав свою жінку віддалік від світла прожекторів. А такі образи мають чималий вплив на мусульманське суспільство. На протиріччя у взаєминах між керівником та підлеглими очікують і терплять їх, щодо розриву у культурі, то він є прямим шляхом до компрометації керівника або зародження думки, що він відвернувся від свого народу у пошуках чар Заходу... Насер ніколи не відвертався від Єгипту" [Ajami 1984, *120*].

У 1970-ті роки, з початком ери інфітаху і проголошенням демократичного "плюралізму", спадкоємиці соціалістичних програм перших феміністських утворень вирішують підняти нову хвилю фемінізму у Єгипті. На передньому плані у відродженні єгиптського фемінізму з'являється Наваль Аль-Саадаві, яка здобула вищу медичну освіту у 1955 році і у своїх дослідженнях проводить паралель між фізичними та психологічними проблемами жінок і партіархальними традиціями мусульман. У 1972 році виходить її книга під назвою "Жінка і секс", у якій засуджуються агресивні обряди щодо жіночого тіла, зокрема жіноче обрізання. Ця праця, започаткувавши другу хвилю фемінізму, коштувала Наваль Аль-Саадаві посади у Міністерстві охорони здоров'я Єгипту.

Дружина президента АРЄ Джиган Садат, за походженням напіванглійка з Кіпру, зробила спробу запровадити у єгипетське суспільство західні концепції фемінізму. Проте її ініціативи не знайшли відгуку серед єгипетських інтелігенток частково через те, що сліпе копіювання досягнень західної цивілізації вважалося ними даремним для переважно мусульманського суспільства, частково – через загальне невдоволення політикою її чоловіка. Спровоковані економічними негараздами народні виступи 18–19 січня 1977 року швидко набули політичного характеру. Учасники багатотисячних демонстрацій у Каїрі, Александрії, Хелуані та інших містах скандували: «Ганьба уряду, ганьба політиці "відкритих дверей"!» Поміж інших вигуків можна було почути й такі, що безпосередньо стосувалися дружини А. Садата: "Джиган, твоя дочка одягається відповідно до останніх модних тенденцій, а ми удесятьох тіснимося в одній кімнаті! Джиган, народ голодує!" [Князев 1986, *155*].

У 1979 році А. Садат видав президентський декрет (також відомий як "Закони Джиган"), згідно з яким жінки отримували право вимагати розлучення у разі, якщо чоловік хоче взяти ще одну дружину [Shahd 2001, *12*]. Проте через величезний протест з боку проповідників Аль-Азгару цей декрет було скасовано у 1985 році.

Як і у колишні часи, головна лінія Аль-Азгару протягом 1980-х років була зорієнтована на протидію поширенню модерністських течій, до яких з точки зору прихильників ортодоксального ісламу належав фемінізм. У країні починається активне розповсюдження книг, у яких увиразнюється самобутній характер арабсько-ісламської культури, її внесок у розвиток світової цивілізації, "переваги" над культурою Заходу завдяки притаманній їй особливій духовності та орієнтації на забезпечення гармонії особистості, суспільства і людства в цілому. Серед першочергових завдань своєї діяльності офіційне мусульманство вважає "наближення благородної суни до молоді і виховання підростаючого покоління на прикладах житія Пророка" [Аль-Аграм 1985]. Посилюється втручання легальних мусульманських закладів у систему світської освіти.

Робота серед жінок також стає важливим напрямком діяльності мусульманського духовенства Єгипту. Необхідність такої роботи пояснюється тим, що, оскільки жінка займається вихованням дітей, слід наполягати на тому, щоб це виховання проводилось у релігійному дусі. Також враховувався і той факт, що модернізація призводить до емансипації жінок, а це, у свою чергу, посилює їхній вплив на суспільне життя. У спробі використати у своїх інтересах усе більше утвердження рівноправ'я жінок релігійні кола пильнують, щоб процеси емансипації не вступали у пряме протиріччя з догматами ісламу. У зв'язку з цим підкреслюється керівна роль чоловіка у сім'ї, заохочується практика калиму та багатошлюбності. У школах та ісламських інститутах дотримуються принципу окремого навчання. При Аль-Азгарі для дівчат створюються особливі факультети, на яких поряд із вивченням теологічних дисциплін вони отримують вищу освіту за такими спеціальностями, як інженерна справа, сільське господарство, торгівля, медицина.

У відповідь на політику проповідників Аль-Азгару єгипетські феміністки починають консолідуватись у різні жіночі асоціації та угруповання. За ініціативою Наваль Аль-Саадаві у 1982 році вони засновують Асоціацію арабської жіночої солідарності з метою поглиблення ролі жінки у соціальній, економічній, культурній і політичній галузях життя. Спочатку ця асоціація нараховувала 120 активісток, які стверджували, що незалежність Арабського світу від економічного, культурного та пропагандистського пресингу ззовні не може бути відокремлена від емансипації арабських жінок. За три роки кількість членів Асоціації арабської жіночої солідарності зросла у 25 разів, і їй було надано консультативний статус у межах Ради з економічних і соціальних питань ООН як неурядовій загальноарабській організації.

У 1987 році група єгиптянок, зацікавлених у захисті прав людини і поширенні процесу ліквідації неграмотності, засновує Альянс арабських жінок, який очолює фахівець із жіночого розвитку Гуда Бадран. До цього альянсу долучилися видатні адвокати, журналістки, представники уряду і лідерки неурядових організацій Мерват Аль-Теллауї, Магда Аль-Муфті, Азіза Хусейн, Інжі Рушді, Санія Саліх, Ауатиф Уалі та Мона Зульфікар. Аби допомогти єгиптянкам використовувати існуючі закони собі на користь, Альянс арабських жінок друкує у 1988 році памфлет під назвою "Законні права єгипетської жінки: теорія і практика".

Після того як у 1985 році було скасовано декрет А. Садата від 1979 року про внесення змін до Кодексу особистого статусу мусульманина, єгипетські феміністки формують широку коаліцію під назвою "Комітет із захисту прав жінки і сім'ї", яка починає боротьбу за відновлення зазначеного декрету. Незважаючи на те що відміна декрету була здебільшого частиною політичної баталії, яка переходила за межі особистого статусу мусульманина, проблема визначення прав жінки у шлюбі залишилася серед найгостріших проблем єгипетських феміністок. Найочевиднішим доказом існування цієї проблеми є статус жінки у сільській місцевості. Як пише професор політології Гарвардського університету М.Ф. Хатем: "Досягнення феміністок у Єгипті протягом 1980-х років торкнулись лише невеличкої групи представниць буржуазії та середнього класу, але вони жодним чином не вплинули на жінок з бідного прошарку населення країни, і перш за все на сільських жительок" [Hatem 1992, *231*].

Серед чинників, що стояли на перешкоді звільнення єгипетських провінціалок

від ролей, які на них покладало суспільство, слід виокремити:

• *Ранні шлюби.* Згідно з єгипетським законодавством дівчина може брати шлюб із 16 років. На практиці, особливо у сільській місцевості, жінки одружуються значно раніше.

• *Традиція створювати велику сім'ю.* Це явище завжди мало особливу актуальність для сільських жінок. Діти розглядаються ними як запорука забезпечення батьків у похилому віці. Традиція мати багато дітей також пов'язана і з впливом ісламу, який забороняє робити аборти. У доповіді USAID*, присвяченій питанням контрацепції у Єгипті, як приклад згадується 22-річна провінціалка Алія, яка покинула школу у 12 років, одружилася у 14, а в наступні 7 років народила 3 дітей і мала 2 викидні. Однак, випадково дізнавшись у медичному центрі про існування жіночих контрацептивів, вона наважується на розважливе планування сім'ї [http://www.sipre.com.eg/].

• *Наявність великої кількості жінок без освіти.* За статистикою за 1987 рік, на кожні 100 жінок із вищою освітою припадало 394 дитини, із середньою – 583, з початковою – 703 і на кожні 100 неграмотних жінок – 708 дітей [Фазельянов 1990, *104*].

• *Фаталізм.* Під впливом релігії єгипетські провінціалки переконані у неможливості змінити долю. Окрім того, майже повна відсутність просвітницької роботи серед жінок у селах робить їх цілком покірливими зовнішнім обставинам.

Протягом 1990-х років спостерігається посилення публічних дебатів із приводу феміністських питань. Під час проведення у Каїрі Міжнародної конференції з проблем населення та розвитку (1994 рік) єгипетські феміністки роблять акцент на питаннях жіночого здоров'я і рівноправ'я статей. Попри те що жіноче обрізання, яке вже іменується "каліченням жінки", було серед головних тем запеклої дискусії у 1970-ті роки, феміністки інтенсифікують кампанію щодо остаточного припинення такої практики. На початку 1990-х років 50–60% єгипетських жінок, особливо з нижчих класів, вважались "обрізаними" [Ahmed 1999, *97*]. Єгипетські ісламісти наголошували, що ця процедура є своєрідною традицією, якої слід дотримуватись. У відповідь досвідчена феміністка Маріє Ассад засновує "Загін особливого призначення проти жіночого обрізання", до складу якого увійшли єгипетські активістки різних поколінь. Завдяки зусиллям цієї організації міністр охорони здоров'я АРЄ денонсує у 1996 році жіноче обрізання декретом №261, який заборонив здійснення такої процедури в державних лікарнях та клініках. Попри те що єгипетські ісламісти спромоглися досягти усунення цього декрету через суд, у 1997 році його було поновлено [Guenena 1999, *50*].

Проблема одягання хіджаба набуває подвійного характеру. У 1994 році міністр освіти видає декрет №113, згідно з яким школярки та студентки мусять одягати хіджаб тільки на вимогу їхніх матерів [Guenena 1999, *46*]. Звісно, цей декрет підняв хвилю обурення серед ісламістів. З другого боку, популярність хіджаба у Єгипті базується на тому, що, як правило, жінка з непокритою головою стає об'єктом суспільного осуду. Тому більшість єгиптянок мусять носити хіджаб не заради вдоволення прихильників консерватизму, а перш за все піклуючись про власну безпеку.

Ідеологічна боротьба вороже спрямованих ісламістів з феміністками у галузі освіти вирішилась переважно на корить останніх. Уряд звільнив сотні вчителів, які мали будь-яке відношення до фундаменталістів, було надруковано нові підручники і введено нову обов'язкову програму шкільної освіти. Єгипетська влада будує по 1 тис. шкіл на рік, однак через ріст населення шкіл у країні не вистачає. За статистикою за 1997 рік, лише 50% дорослого населення АРЄ вважаються грамотними. Серед жительок бідного південного міста Малауї – осередку ісламістських радикалів – цей показник ледве сягає 10% [The Economist, 1997].

У 1999 році в Єгипті нараховувалось понад 14 тисяч неурядових організацій, більшість із яких була безпосередньо або частково пов'язана із жіночими справами. Деякі посадовці з близького оточення президента Х. Мубарака вважали діяльність

* United States Agency for International Development (USAID) – урядова організація США, що займається питаннями надання економічної та гуманітарної допомоги.

цих організацій небезпечною і здебільшого невідповідною релігійно-соціальним настроям у країні. Під натиском противників емансипації уряд почав поступово розпускати феміністські організації. Але на вимогу міжнародної реакції, зокрема з боку держсекретаря США Мадлен Олбрайт і тодішньої першої леді США Хіларі Клінтон, єгипетська влада дозволяє низці феміністських організацій відновити свою діяльність.

Насправді уряд АРЄ лише формально погодився з вимогами світової спільноти стосовно легалізації діяльності феміністок у країні. Доказом того став розпуск заснованої Наваль Аль-Саадаві у 1982 році Асоціації арабської жіночої солідарності; самій Наваль Аль-Саадаві порадили на деякий час залишити країну. На початку 2000 року її послідовниці створили нову організацію під назвою "Ідеологічне відродження єгипетської жінки", однак офіційної реєстрації ця організація так і не отримала.

На противагу ініціативам феміністок єгипетський уряд засновує у березні 2000 року власну організацію – Національну жіночу раду на чолі з дружиною президента АРЄ Сюзан Мубарак. Разом з неурядовою організацією "Єгипетський центр захисту жіночих прав" Національна жіноча рада активно працює над збільшенням частки жінок в офіційній політиці. При підтримці цих двох організацій 120 жінок (вдвічі більше, ніж у 1995 році) взяли участь у парламентських виборах і 7 жінок зайняли високі посади в парламенті країни.

З 18-го по 20 листопада 2000 року Національна жіноча рада проводить разом з Інститутом Аль-Харірі і ЛАД перший Арабський жіночий саміт у Каїрі. Каїрський саміт відвідали перші леді арабських країн, але обговорення жіночих питань було майже проігноване на користь розгляду палестинської проблеми.

На сьогодні ситуація щодо жіночих прав у Єгипті залишається вельми складною. Хоча уряд підтримує деякі законодавчі реформи стосовно жіночих питань, ця підтримка має певні обмеження. Президент Х. Мубарак періодично виступає проти низки схвалених ісламістами обмежень для жінок, проте, нібито шукаючи підтримки суспільства, він водночас демонструє власну версію мусульманського консерватизму.

Елітарна форма фемінізму, яку лобіює уряд Єгипту, має вельми декоративний характер, оскільки, в цілому не заперечуючи введення новацій у жіночому питанні, він намагається уникнути руйнівної роботи у зміні стереотипів стосовно статусу жінки в родині та суспільстві. Таким чином, як і в минулому столітті, єгипетська влада перебуває поміж "двох вогнів" – між прибічниками фемінізму та їхніми запеклими противниками.

ЛІТЕРАТУРА

Князев А.Г. **Египет после Насера: 1970–1981.** Москва, *1986*.

Фазельянов Э.М. **Египет: человеческий фактор и развитие.** Москва, *1990*.

Ahmed L. **A Border Passage: From Cairo to America. A Woman's Journey.** New York, *1999*.

Ajami F. **The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967.** Cambridge – London, *1984*.

Breaking Egypt's Contraceptive "Plateau". http://www.sipre.com.eg/

Guenena N. **Unfulfilled Promises: Women's Rights in Egypt.** New York, *1999*.

Hatem M.F. Economic and political liberation in Egypt and the demise of state feminism // **International Journal of Middle East Studies.** *1992*. Vol. 24, № 2.

Jameelah M. **The Feminist Movement and the Muslim Woman.** http://www.islam101.com/women/jameelah.htm

School's out // **The Economist.** *1997*.

Shahd L.S. **An Investigation of the Phenomenon of Polygamy in Rural Egypt.** Cairo, *2001*.

Аль-Аграм. *06.11.1985*.

Mudhkirat ra'idat al-ma`ra al-`arabiyya al-haditha Huda Sha`rawi. Аль-Кагіра, *1981*.

В.О. Кіктенко

АНАЛІЗ РЕКОНСТРУКЦІЇ ДЖ. НІДЕМОМ ІСТОРІЇ ПРИРОДНИЧИХ НАУК У КИТАЇ

(Закінчення. Початок у першому числі 2008 р.)

4. Хімія і хімічні технології у традиційному Китаї

П'ятий том, у рамках якого було видано десять частин, присвячено *хімії і хімічним технологіям*. Перша частина – "Папір і друкарська справа" – написана одним зі співробітників проекту, професором Чиказького університету Цзянь Цуньсюнем (錢存訓) у співпраці із Дж. Нідемом, який так само, як і Френсіс Бекон, вважав, що винайдення паперу і друкарської справи – це одна з найважливіших подій в історії людської цивілізації [Needham 1985]. Для європейців початок народження друкарської книги пов'язувався з великим винахідником Йоганном Гутенбергом[1], який видав Біблію у величному готичному шрифті. Але виявилося, що друкарська книга існувала впродовж 1200 років у Китаї й протягом більш ніж восьми останніх сторіч видавалися енциклопедії, філософські трактати і підручники. А папір у Китаї був винайдений 1800 років тому, що також міняло загальні уявлення західних учених про розвиток китайської культури. 1925 року було видано дослідження Томаса Френсіса Картера "Винайдення друку в Китаї і його розповсюдження на Захід" [Carter 1925], яке стало одним із визначальних для Нідема в боротьбі з *європоцентризмом* і доказом положення про те, що існувала велика кількість технологічних винаходів китайського походження, які передавалися до Європи через Азію. Подальші розкопки в Китаї і Середній Азії значно зміцнили тезу Картера і навіть відсунули датування походження паперу до II ст. до н.е. А датування раннього походження друку ґрунтувалося на ранньому, хоча і спірному, стародавньому друкарському творі, сувої Дхарані (сутра Дхарані, 704 р.), який було знайдено 14 жовтня 1966 р. у фундаменті пагоди Пульгукса в Кенчжу (Корея), та на виявлених 1899 р. в одній із печер Дуньхуана (Китай)[2] ранніх зразків китайського книгодрукування.

У роботі Цзянь Цуньсюня і Дж. Нідема проводиться детальне дослідження винайдення, технології й естетичного розвитку друку в Китаї, від ксилографії, друку рухомого типу, розвитку палітурки аж до початку XIX ст. На основі скрупульозного аналізу першоджерел реконструйовано походження і розвиток у Китаї різних технічних аспектів виробництва паперу і друкарської справи, розповсюдження цих технологій в інших частинах світу (особливо на Заході). Були підсумовані відомі на той час знання з цього предмета, роз'яснені головні інтерпретації і теоретичні підходи та запропоновані перспективні напрями дослідження [Needham 1985, *1–17*]. Виробництво паперу в Китаї було відмінне від створення папірусу і, очевидно, вже остаточно сформувалося у II ст. до н.е., у період правління династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.). Винайдення паперу було поступовим процесом, а не разовою подією, і революційна мета використання також сформувалася не відразу. Спочатку стародавні китайці використовували папір у виготовленні одягу, а на початку I ст. він став матеріалом для письма, але минуло ще два сторіччя, поки остаточно відбулася заміна бамбука і дерев'яних дощечок [Needham 1985, *23–83*]. Крім письма, папір використовувався для художньо-декоративних та утилітарних потреб: для обгортання, для санітарних і медичних потреб, у виробництві чашок, парасольок, прапорів, ліхтарів, паперових зміїв, іграшок, капелюхів, тюрбанів, пальт, брюк, поясів, черевиків, простирадл, протимоскітних сіток, завісок, екранів, плиток, домашнього обладнання, для ритуальних потреб і багато іншого [Needham 1985, *84–183*].

Із часом стало зрозуміло, що це найдешевший, а значить, і найдоступніший матеріал для письма, що перевершував будь-який інший матеріал за зручністю у використанні. При вивченні письмових джерел авторам вдалося встановити, що

друкарська справа розпочалася 700 року, хоча перша відома вченим повна друкарська книга – буддійський трактат "Діамантова сутра" – відноситься до 868 року (виявлена в печерах Дуньхуана). Рухомий тип друку існував у Китаї із середини XI сторіччя, але оскільки була необхідна велика кількість штампів ієрогліфів (53500 знаків), то виникли технічні складнощі, що не сприяли революційному впливу цього технічного нововведення, на відміну від аналогічного винаходу в Європі, який ґрунтувався на алфавітному принципі, а тому потребував невеликої кількості знаків (26). Для розвитку китайської культури особливо важливим моментом була поява живопису і каліграфії у зв'язку з винайденням паперу, який став ідеальним носієм для робіт китайських майстрів [Needham 1985, *252–292*].

Завдяки вказаній роботі була значно розширена джерелознавча база дослідження історії паперу і друкарської справи (*історичні записки*, *хроніки династій*, *географічні довідники*, *спеціалізовані роботи*), а також уточнені хронологічні і просторові межі. Соціально-економічні чинники визначаються як домінуючі при поясненні раннього винайдення паперу і друкарської справи, і наводяться докази, що це було пов'язано із завданнями механічного копіювання текстів, написаних складним ієрогліфічним письмом, стандартизації конфуціанських текстів, що використовувалися для експертиз державної служби, і необхідністю збільшення кількості копій священних буддійських текстів [Needham 1985, *9–10*]. Винайдення паперу у поєднанні з розвитком друкарської справи вплинуло на всі аспекти політичного, соціального, економічного і культурного життя людства. Починаючи з XV століття, це особливо виявилося в Європі при переході від *епохи Середньовіччя* до *нового часу*. Вплив винайдення паперу і друкарської справи в Китаї був відмінним від західного варіанта. Так, у китайському суспільстві із давніх часів папір був вищою цінністю, а не предметом торгівлі – імператори дарували папір ученим і чиновникам, що було найвищою нагородою, разом із пензликом, чорнилом і мелантерітом, одним із чотирьох скарбів ученого. Друкарська справа, у свою чергу, створила необхідні економічні передумови для масового виробництва і розповсюдження книг, що мало значний вплив на розвиток суспільства в Китаї, а саме: відбулося розширення діапазону читання, поряд із релігійною з'явилася світська література, також відбулося збільшення кількості екземплярів (сотні тисяч примірників, наприклад, буддійського та даоського канону і релігійних зображень) і стандартизація конфуціанських та інших філософсько-релігійних та історичних текстів, що стимулювало розвиток філософських і наукових центрів. Розвиток друкарської справи в період правління династії Сун (960–1279 рр.) сприяв досягненню високого рівня академічних досліджень у критичних дослідженнях класичних текстів, мистецтва, археології, матеріальної культури і науки. Відродження конфуціанства (*сунське неоконфуціанство*) зумовило появу нових інтерпретацій і великомасштабну публікацію конфуціанської класики, досліджень у класичній філології, текстовій критиці, а також створення великих компіляцій загальної і місцевої історії, бібліографії і каталогів. Неоконфуціанство також стимулювало розвиток шкіл, академій, екзаменаційної системи в підготовці бюрократів і пов'язаних із цим публікацій підручників, словників, історій, філософських і медичних праць. Отже, на думку авторів, *сунське неоконфуціанство – це перемога традиційної китайської думки і політичної філософії, яка стала керівним принципом китайського суспільства аж до кінця XIX ст., коли західна наукова думка кинула виклик Китаю* [Needham 1985, *360–383*].

Таким чином, однією з найважливіших характеристик китайської цивілізації стає широка літературна і книжкова традиція, яка стосовно інших світових цивілізацій характеризується продуктивністю, безперервністю й універсальністю. Літературна традиція Китаю мала великий вплив на культуру народів Східної Азії й аж до XVII ст. була більш продуктивною, ніж європейська [Needham 1985, *293–383*]. У загальній оцінці дослідження, крім вказаних позитивних моментів, слід відзначити два істотні критичні зауваження. Перше – в цій роботі було зроблено більший акцент на *цивілізації*, аніж на науці, в порівнянні з іншими частинами проекту "Наука і ци-

вілізація в Китаї", що хоч і дає можливість детальної історичної реконструкції виробництва паперу і друкарської справи в культурному контексті, але при цьому автори не сформулювали історико-філософські і наукознавчі висновки. Друге зауваження стосується питання впливу винайдення друку на західну цивілізацію [Needham 1985, *367–369*] і на китайську науку та суспільство [Needham 1985, *377–382*]. Безумовно, що в обох цивілізаціях цей вплив був дуже великим, але при цьому автори стверджують, що процес був більш інтенсивним у Європі, ніж у Китаї, однак твердження обмежується простим перерахуванням відмінностей без їхнього пояснення.

Друга частина – "Алхімічні і хімічні відкриття і винаходи: золото і безсмертя" [Needham 1974] (Дж. Нідем у співпраці з Лу Гуйчжень (鲁桂珍)) – це перше в науці системне і цілісне дослідження зазначеного предмета, в якому аналізуються поняття, термінологія і визначення, металургійні і фізіологічні основи цієї галузі знань. Автори роблять спробу визначення природи відносин між алхімічними і протохімічними уявленнями у традиційному Китаї і китайською філософією в найширшому значенні. Більш конкретно це виражається у з'ясуванні відносин між протонауковим пошуком безсмертя і філософськими розмірковуваннями про безсмертя. За визначенням Нідема, алхімія в Китаї була пов'язана перш за все з даосами, які зробили величезний внесок у розвиток науки, оскільки їхній світогляд був близьким до організмічної філософії, яка є протилежною конфуціанським бюрократичним наукам. Наприклад, спостережну та обчислювальну астрономію історики традиційно вважали прикладом справжньої науки в Китаї. Нідем визначає *алхімію* як комбінацію *ауріфікції* (*aurifiction*), *ауріфекції* (*aurifaction*), *макробіотики* (*macrobiotics*) та інших складових, що пов'язані з отриманням золота і підготовкою еліксиру для отримання фізичного безсмертя. Такий вдалий методологічний підхід ученого виключає із ймовірного порівняльного аналізу мистецтво еллінізму, а значить, і дискусії про те, де алхімія виникла вперше. В остаточному визначенні *алхімія – це китайська наука, що виникла в IV ст. до н.е., основні концепції якої вплинули на алхімічні традиції ісламських країн і Європи періоду Ренесансу* [Needham 1974, *8–188*].

Дж. Нідем стверджує, що необхідно розрізняти *ауріфікцію* (імітація золота ремісниками) та *ауріфекцію* (думка філософів про можливість отримання золота). Знання ремісників точно показували, що неможливо отримати справжнє золото шляхом сплаву різних матеріалів, але філософські розмірковування припускали, що це питання неоднозначне і що штучне золото перевершує природний метал, оскільки воно отримане складним шляхом. Згідно з думкою Ге Хуна (葛洪), даоського філософа-алхіміка IV ст., золото не зменшується у вогні й тому при його вживанні в їжу може відбутися аналогічний процес: людський організм повинен набути якості незмінності. Нідем вважає, що за відсутності атомістичної теорії в китайській філософії досить довго зберігалася ідея ауріфекції, що привело до розвитку на цій основі складної алхімічної системи. Один зі способів отримання еліксиру Ге Хуна передбачає створення штучного золота, що ідентифікується як блискуче "мозаїчне золото", або олов'яний сульфід (SnS_2), який легко отримати з олова, ртуті, сірки і нашатирного спирту [Needham 1974, *188–304*].

Можливо, що симпатії Нідема до даоської алхімічної науки обумовлені його екстерналістським аналізом соціальних чинників розвитку науки, що, відповідно, пояснює його інтерес до ремісників нижчих класів, які перебували під контролем конфуціанських учених-бюрократів. Такий підхід приводить дослідника до висновку про те, що *саме ремісники зробили значний внесок у розвиток протохімії в Китаї, а даоські філософи здійснили синтезування практики ремісника й уяви майстра.*

Третя частина – "Алхімічні і хімічні відкриття і винаходи: історичний огляд від еліксирів кіноварі до синтетичного інсуліну" [Needham 1976a] (Дж. Нідем у співпраці з Хе Бінюєм (何丙郁) і Лу Гуйчжень) – є хронологічним і систематичним історичним оглядом розвитку китайської алхімії від її виникнення в I тис. і до занепаду в період після XIV ст. Походження китайської алхімії пов'язується із трьома витоками: 1) алхімія еліксиру, а саме фармацевтично-ботанічна традиція (пошуки

рослин, які можуть дати безсмертя); 2) металургійно-хімічна (традиція отримання штучного золота); 3) медично-мінералогічна (традиція використання неорганічних і металевих речовин для терапії) [Needham 1976a, *1–49*]. Досліджені роботи двох відомих китайських алхіміків Вей Бояна [Needham 1976a, *50–74*] і Ге Хуна [Needham 1976a, *75–112*], алхімія і даоська патрологія [Needham 1976a, *113–116*], "золоте століття" (400–800 рр.) і "срібне століття" (800–1300 рр.) китайської алхімії. Автори вважають, що існують близькі зв'язки між даосизмом, алхімією і протохімією, які базуються на спільній для них вірі в можливість за допомогою хімічних і металургійних знань отримання еліксиру для досягнення безсмертя або для продовження життя. Також робиться важливий висновок, що *китайська алхімія створила основи для всієї подальшої медичної хімії*. Із часом алхімія замінювалася прикладною хімією і хімічними технологіями, завдяки яким було винайдено порох, папір, друк, текстиль, металургію, соляну промисловість, кераміку і т.д. [Needham 1976a, *208–219*]. Цікавим є опис розвитку хімії в Китаї під впливом єзуїтів і протестантських місіонерів [Needham 1976a, *220–262*].

Четверта частина – "Алхімічні і хімічні відкриття і винаходи: інструментами, теоріями і даруваннями" [Needham 1980b] (Дж. Нідем у співпраці з Хе Бінюєм, Лу Гуйчжень і Н. Сівіним) – являє собою аналіз лабораторних інструментів і устаткування, що використовувалися алхіміками [Needham 1980b, *1–54*]. Тут, зокрема, наводяться свідчення того, що виробництво дистиляційного розчину було вперше здійснене в Китаї [Needham 1980a, *55–120*] (проте, за даними сучасних досліджень, учені схиляються до думки, що це вперше відбулося в Індії). Автори описують успішне здійснення китайцями різного роду реакцій у водному середовищі [Needham 1980b, *167–209*] і досліджують теоретичні основи алхімічного отримання еліксиру [Needham 1980b, *210–322*]. У цьому розділі найвищою точкою дослідження є питання про можливість впливу китайської алхімії на елліністичний світ. Задля цього наводяться факти активної і продуктивної культурної взаємодії між ісламським світом і Китаєм [Needham 1980b, *323–509*]. Пізніше Н. Сівін змінить свій підхід і оцінку теоретичних основ китайської алхімії. Він буде доводити, що мета алхіміків була спрямована на застосування хімічних реакцій при створенні моделей космічних циклів і це використовувалося для духовного самовдосконалення, для отримання еліксирів безсмертя, а не для визначення властивостей, складу і реакцій речовин. Отже, Сівін виступив проти нідемівського розуміння алхімії як попередниці хімії.

У п'ятій частині – "Алхімічні і хімічні відкриття і винаходи: фізіологічна алхімія" [Needham 1983] (Дж. Нідем у співпраці з Лу Гуйчжень) – досліджуються предмети алхімії, ранньої хімії і хімічні технології (папір і друкарська справа, текстиль, гірська промисловість і металургія, виробництво солі і кераміки), вивчається розвиток методів стимуляції досягнення довголіття, що згруповані у дві категорії – *внутрішні* і *зовнішні* (використання *органічних* і *неорганічних* процесів). Автори вважають, що *зовнішні методи* є попередниками сучасної хімії, що Нідем називає *протобіохімією*.

Військова спадщина Китаю, можливо, є однією з найуспішніших і безперервних військових традицій на планеті. Впродовж тривалої історії Китай об'єднувався і розширювався воєнним шляхом, а військова хитрість була і є важливою складовою китайської культури. Шоста частина – "Військові технології: ракети й облогові споруди" [Needham 1995] (Дж. Нідем у співпраці з Робіном Єтсом, Кшиштофом Гавліковським, Едвардом Макевеном і Ван Ліном) – дає загальну характеристику ставлення китайців до війни, показує створення і використання простих луків і арбалета, стандартної зброї армій періоду династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.) та їхнє введення на Заході; описує артилерію до винайдення пороху, облогові споруди. Кшиштоф Гавліковський вивчає китайську військову думку, особливо у стародавній період, що дозволяє вченому виявити не тільки визначальні риси, а й відмінності від європейської військової думки (на прикладі давньоримських джерел), зокрема європейці боролися проти *дечого*, а китайці боролися за *дещо* [Needham 1995, *37*]. У Китаї "остаточна мета війни – це зміна розуму ворога"; філософи різних шкіл визначали небезпеки війни та рекомендували

досягти мети, якщо це можливо, без фактичної битви [Needham 1995, *39*]. Гавліковський наводить раніше маловідомі дані про військову думку Китаю, що полягає у співвідношенні космічного ворожіння і теорії битви, приділяє особливу увагу використанню ландшафту і розташуванню ворога, поняттю озброєного формування на основі використання просторових понять, космічних сил *інь-ян* (陰陽), небесних знамень і *теорії п'яти елементів* (五行, *у сін*) [Needham 1995, *10–100*]. Е. Макевен досліджує стрілецьку зброю (лук, арбалет, різні типи артилерії), зокрема висуває припущення, що китайська стрілецька зброя й артилерія вплинули на розвиток аналогічних озброєнь у середньовічній Європі, що викликає заперечення у багатьох західних фахівців у галузі історії зброї. Деякі результати дослідження були отримані шляхом створення точних копій стародавньої зброї і їхнього тестування [Needham 1995, *101–240*]. Р. Єтс вивчає облогові та оборонні інженерні споруди (міські плани, стіни й ін.). Дослідник наводить великий масив нової і цінної археологічної інформації зі стародавнього періоду історії (до династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.) включно), плани, ескізи і фотографії міст і т.п. [Needham 1995, *241–485*]. *Це перша книга серії "Наука і цивілізація в Китаї", видана після смерті Джозефа Нідема, яка отримала неоднозначну оцінку – висловлювалася навіть думка, що це приклад анатомії сірості, в якій епігони тільки використовують ім'я великого ученого.*

У сьомій частині – "Військові технології: епопея пороху" [Needham 1987] (Дж. Нідем у співпраці з Хе Бінюєм, Лу Гуйчжень і Ван Ліном) – досліджується винайдення пороху в Китаї і його практичне застосування у військових технологіях. Автори у загальних рисах показують китайське походження пороху, зброї, ракет і простежують їхню передачу на захід, а також ймовірність їхнього повторного повернення до Китаю. Френсіс Бекон[3] у "Новому органоні" (1620) серед істотних винаходів, що вплинули на всю історію людства, назвав друк, порох і магніт, але при цьому він зазначив, що не знає, хто їх винайшов. Нідем і його співпрацівники доводять пріоритет китайської цивілізації в цьому відкритті і стверджують, що в IX ст. даоські алхіміки виявили вибухові властивості суміші селітри, сірки і вуглецю, а вже до X ст. ця суміш поміщалася у сферичні бомби і шахти для військового використання, що підтверджувало застосування китайцями пороху не тільки для розваг (феєрверк). Проте повною мірою можливості пороху (火藥, *хуо яо*) стали зрозумілі китайцям тільки по кількох десятиліттях, коли вони почали наповнювати ним різні циліндричні предмети (наприклад, бамбук) і використовувати спочатку як вогнемети при захисті міст, а потім як снаряди для стрільби на більш дальні відстані. Снаряди з'явилися наприкінці XII ст. і застосовувалися в ранній період правління династії Мін (1368–1644), хоча й не дуже успішно. На думку Дж. Нідема, технічно завершеного вигляду снаряди набули до кінця XIII ст., а перша артилерія – в XIV ст. Нідем вважає, що феєрверк, який був відомий Роджеру Бекону[4], прибув із Китаю й інтерес Бекона до проблеми продовження життя – це також результат китайського впливу (*даосизм*). Передача військових технологій із Китаю до Європи, ймовірно, відбувалася сухопутним шляхом через Росію [Needham 1987, *568–579*]. Згідно із загальною концепцією історії науки Дж. Нідема, пріоритет Китаю у військових технологіях визначається дослідниками аж до XVII століття (наприклад, у перемогах імператора Кансі[5] над степовими народами важливу роль зіграла свого роду скорострільна рушниця).

У дев'ятій частині – "Текстильні технології: прядіння і намотування" [Needham 1988] (Дж. Нідем у співпраці з Дітером Куном) – покладено початок повномасштабному вивченню китайського текстилю, текстильної технології і розвитку виробництва шовку. У цій книзі вперше в західній синології досліджуються сировина і методи її обробки в їхньому історичному контексті, географічному розподілі і з оцінкою економічного значення для аграрного суспільства. Історія текстильних технологій показана від неоліту до XIX ст. У роботі використовується й інтерпретується велика кількість археологічних, письмових і образотворчих джерел, переважна більшість яких донині була невідома на Заході (одне з найважливіших джерел в аналізі Куна – це "Нун шу" (農書, "Сільськогосподарська книга"), написана в 1313 р.

Ван Ченем). Окрім цього, використано дані китайського мовознавства, порівняльної технології, опис ритуалів та ін. Д. Кун досліджує волокна [Needham 1988, *15–59*], інструменти для обертання і скручування (ручний і колісний шпиндель) [Needham 1988, *60–246*]; шовківництво і шовкову пряжу [Needham 1988, *247–433*]. Кун вважає, що винайдення ручного шпинделя є найвизначнішим у цій технології (за даними археології, цей пристрій датується 6000 р. до н. е. на Близькому Сході і 4500 р. до н.е. у Китаї). Одним із важливих внесків Куна у вивчення історії текстильної технології є його доведення китайського походження колісного шпинделя в I–II ст., що до сьогодні не сприймається окремими істориками науки і техніки. Велика частина дослідження присвячена вивченню шовківництва і виробництва шовкової пряжі, починаючи з 2850–2650 рр. до н.е., де розглядається кожен аспект виробництва, від тутового дерева і тутових шовкопрядів до методів шовківництва, обробки коконів і розвитку механічних пристроїв. Цікавою частиною дослідження є опис релігійних ритуалів, міфів і народних вірувань, пов'язаних із виробництвом шовку. Показано вплив китайських текстильних технологій на текстильне виробництво в інших регіонах світу, і зокрема в середньовічній Європі [Needham 1988, *418–433*], що має особливе значення, оскільки розвиток текстильної промисловості в Європі був ключовим чинником у становленні та розвитку капіталізму. Кун робить спроби пояснити, чому високий рівень текстильної промисловості в середньовічному Китаї не вплинув на формування капіталістичних відносин, але ясну відповідь йому отримати не вдалося. *Причини занепаду текстильної технології в Китаї Кун, відповідно до нідемівської теорії, вбачає в китайській економіці, яка не потребувала складних і дорогих машин, а використовувала прості, трудомісткі пристрої.*

Одинадцята частина присвячена дослідженню *чорної металургії* у традиційному Китаї [Needham 2007] і виконана фахівцем у галузі історії металургії Дональдом Вагнером [Wagner 1993] у науково-дослідному інституті Нідема. На початку 1950-х років Джозеф Нідем почав вивчати історію металургії у традиційному Китаї і зібрав у цей час багато первинного і вторинного початкового матеріалу, а також розпочав два лабораторні проекти з метою реконструкції процесу сталеваріння і вивчення мікроструктур стародавніх китайських чавунних артефактів. Перші результати були викладені в 1955 р. на лекції, прочитаній Дж. Нідемом у Лондонському музеї науки з метою окреслення порівняльної історії виробництва заліза і сталі [Needham 1955]. Результатом його роботи стала монографія "Розвиток технології виробництва заліза і сталі в Китаї" (1958) [Needham 1958], головною тезою якої є те, що китайці першими отримали чавун у IV ст. до н.е. або навіть раніше й розробили отримання сталі із чавуну (II ст. до н.е.) і шляхом сплаву (V ст.). Нідем доводить, що китайські технології вплинули на подібні технологічні процеси у Європі. Два інших важливих аспекти роботи стосуються 1) практики зварювання твердої і м'якої сталі для виготовлення леза зброї і 2) використання *сталі Вутца* в Китаї. Перше виробництво було відоме китайцям у III ст., і від них воно було передане японцям у VII ст., які удосконалили цю технологію, і, починаючи з XI ст., японські мечі стали найдосконалішими і найдорожчими в цьому культурному регіоні. Зазначена технологія була відома і народам Європи, але Нідем вважає, що витоки слід шукати в Середній Азії. *Сталь Вутца* (плавлення сталі у вагранках) була винайдена приблизно у 300 р. до н.е. металургами Південної Індії. Із часом сталь, отриману у такий спосіб, стали називати дамаською, і секрет її отримання впродовж багатьох сторіч був загадкою для багатьох поколінь ремісників, ковалів і металургів. *Сталь Вутца,* відома в китайській літературі з V–VI століть, потрапила з Південної Індії до Китаю через Персію і Кашмір або через Малайзію й Індонезію. Незважаючи на успішні результати дослідження, Нідем був незадоволений ним і прагнув продовжити роботу з розширення фактичного матеріалу і врахування критичних зауважень, що надійшли від фахівців у цій галузі історичної науки. До 1959 р. він підготував проект нової монографії, яка так і не була видана, оскільки Нідем не зміг описати важкі для розуміння технічні аспекти залізної металургії. 1964 року виходить робота Дж. Нідема "Пріоритети Китаю в

металургії чавуну" [Needham 1964], і після цього з невідомих причин учений відмовився від продовження досліджень і ніколи більше не повертався до цього предмета.

Через багато років Д. Вагнер продовжив дослідження Дж. Нідема, використовуючи монографію 1958 року і нові дослідження китайських істориків та археологів, у результаті яких були отримані важливі дані з розвитку металургії у традиційному Китаї. У роботі Вагнера показано виникнення і розвиток металургії, яка мала величезний вплив на розвиток економіки, подається вступ до розуміння технології й економіки залізного виробництва в Китаї, опис раннього використання заліза в Китаї, розквіту виробництва заліза у Китаї в III–II ст. до н.е., введення державної монополії на виробництво заліза в період правління династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.), ковальського мистецтва в період із III ст. до н.е. до періоду правління династії Тан (618–907 рр.), технічної еволюції та економічної революції в період правління династії Сун (960–1279), економічної експансії в період правління династії Мін (1368–1644 рр.), визначається китайський внесок у розвиток металургійних технологій.

Дванадцята частина – "Керамічне виробництво" [Needham 2004] – це багато ілюстрована історія китайського керамічного виробництва, написана у співавторстві із синологом Росом Керром (Музей Вікторії й Альберта в Лондоні) і фахівцем у галузі кераміки Нігелем Вудом (Вестмінстерський університет, Харроу). В історії східноазіатської кераміки китайська кераміка відігравала домінуючу роль і у виробництві, і в історіографії (китайські, японські і корейські джерела, починаючи з VIII ст.). Упродовж півтора тисячоліття Китай був монополістом у виробництві порцеляни і забезпечував цим товаром величезні культурні простори на Заході і на Сході аж до XIX ст., коли європейський глиняний посуд потрапив на китайський ринок і склав конкуренцію традиційно китайському продукту. У західній науці давно існує інтерес до вивчення китайської кераміки, який останнім часом був зосереджений тільки на вузькотехнологічних питаннях. Створення всебічної історії китайської керамічної технології було здійснено у рамках проекту "Наука і цивілізація в Китаї", відповідна частина якого представляє історію керамічного виробництва в Китаї від періоду неоліту до XXI ст. з акцентом на технологічних питаннях. Але при цьому автори досліджують не тільки матеріал, способи виробництва, печі, художнє оздоблення, а й розвиток ринку кераміки. Окремо показано вплив китайської технології виробництва кераміки на інші культурні ареали в період із VII по XX ст. [Needham 2004, *709–798*]. Дослідження проведене на основі вивчення історичних текстів, даних археологічних розкопок і принципів керамічної науки (багато джерел вперше введено в науковий обіг).

Тринадцята частина – "Гірська промисловість" [Needham 1999] – є першою історією гірської промисловості в західній синології, що охоплює період від неоліту до теперішнього часу, і важливим внеском у світову історію гірської промисловості. Автор, Пітер Голас (університет Денвера), базує своє дослідження на письмових джерелах, археологічних даних, а також на основі проведених ним власних досліджень на шахтах Південного Китаю, де ще й сьогодні зберігаються традиційні способи видобування (!). Голас описує продукти гірської промисловості, що видобувалися у традиційному Китаї [Needham 1999, *58–202*], геологію родовищ руди [Needham 1999, *41–57*], технологію розвідки, обробку руди [Needham 1999, *203–386*], а також визначає роль праці, капіталу [Needham 1999, *387–415*] і держави [Needham 1999, *416–428*] у розвитку гірської промисловості у традиційному Китаї.

На відміну від ситуації у виробництві текстилю і багатьох інших галузях, де Китай, за твердженням авторів проекту "Наука і цивілізація в Китаї", був технологічно більш передовим, ніж Європа до XVIII ст., китайська гірська промисловість посідала значне місце в економіці, але була технологічно відсталою із XVI ст. Загалом, китайські технології мало змінилися з періоду давнини. Пояснення Голаса очевидного технологічного застою і відсталості Китаю в гірській промисловості не можна прийняти повністю (бідність природних ресурсів, наявність великої кількості дешевої праці, недостатність капітальних засобів). Учений розуміє, що ця аргументація недостатня для великих узагальнень, але вказує на

важливість зазначених аспектів [Needham 1999, *411*]. Можливо, що подальші дослідження історії гірської промисловості у традиційному Китаї повинні дати більш точні відповіді на ці питання, а сама робота Пітера Голаса стала необхідною основою для цього.

Що стосується окремих робіт Джозефа Нідема, присвячених вивченню алхімії й хімії у традиційному Китаї, то тут необхідно відзначити такі дослідження. Це, зокрема, робота Нідема у співавторстві з Хе Бінюєм "Лабораторне обладнання ранньосередньовічних китайських алхіміків" (1959) [Ho Ping-Yü, Needham 1959] – у переробленому вигляді текст увійшов як розділ 33(f) "Лабораторні прилади й обладнання" у четвертий том видання "Наука й цивілізація в Китаї". У співавторстві з Хе Бінюєм – "Теорії й категорії в ранньосередньовічній китайській алхімії" (1959) [Ho Ping-Yü, Needham 1959a], де розглядається теорія про те, що сутності *інь* і *ян* можуть використовуватися разом, якщо вони належать тій самій "категорії" (*лей*). Ця робота у значній мірі відповідає заключній частині розділу 33(h) "Теоретичні підстави алхімічного еліксиру" у четвертому томі видання "Наука й цивілізація в Китаї". Фактично ідентична версія цього дослідження у статті Нідема "Категорії й теорії в китайській і західній алхімії. Історичний внесок в історію ідеї хімічної спорідненості[6]" [Needham 1977–79]. "Вогонь очищення (загадка алхімії на Сході й Заході)" (1971) [Needham 1971] – резюме розділу 33(b) "Поняття, термінологія й визначення" четвертого тому видання "Наука й цивілізація в Китаї". У дослідженні Нідема у співавторстві з Лу Гуйчжень (魯桂珍) і Дороті Нідем "Вихід з палаючої води" (1972) [Lu Gwei-Djen, Needham, Needham D. 1972] описуються методи дистиляції алкоголю в Китаї й на Заході, досліджені головним чином на основі фармакологічних та інших текстів. Пізніше ці дані ввійшли у розділ 33(f) "Лабораторні апарати й обладнання" видання "Наука й цивілізація в Китаї". Стаття "Поняття еліксиру й хімічна медицина на Сході й Заході" [Needham 1974a], по суті, являє собою резюме розділу 33(i) "Порівняльна макробіотика" четвертого тому видання "Наука й цивілізація в Китаї". "Метали й алхіміки у Давньому Китаї" (1976) [Needham 1976] – це головним чином відтворення сторінок про цинк розділу 33(c) "Металургійно-хімічні основи; ідентифікація алхімічних процесів" четвертого тому видання "Наука й цивілізація в Китаї". "Алхімія й рання хімія в Китаї" (1977) [Needham 1977] являє собою резюме різних розділів 2, 3 і 4 томів "Науки й цивілізації в Китаї". У співавторстві з А. Батлером і К. Глідевеллом у статті "Роз'яснення китайського алхімічного рецепта шостого сторіччя" (1980) [Butler, Glidewell, Needham, 1980] Нідем наводить опис експериментального аналізу одного із двох методів виробництва кіноварі, який міститься у творі "Саньшілу шуйфа". У роботі "Теоретичний вплив Китаю на арабську алхімію" (1980) [Needham 1980c] відтворені частини підрозділу "Теоретичні впливи" розділу 33(i) "Компаративна макробіотика" четвертого тому видання "Наука й цивілізація в Китаї". У співавторстві з А. Батлером, К. Глідевеллом і Ш. Прітчардом Нідем у статті "Мозаїчне золото[7] у Європі й Китаї" (1983) [Butler, Glidewell, Needham, Pritchard 1983] подає опис експериментального аналізу рецепта, який приписують Цінлінь-цзи в "Баопу-цзи нейбянь". У співавторстві з А. Батлером, К. Глідевеллом, Ш. Глідевеллом і Ш. Прітчардом написана стаття "Солюбілізація золота й срібла: пояснення двох китайських протохімічних рецептів шостого сторіччя" (1987) [Butler, Glidewell Cr., Glidewell Sh., Pritchard, Needham 1987].

5. Біологія і біотехнологія у традиційному Китаї

Шостий том – "Біологія і біотехнологія" – в цілому охоплює предмети біології і біотехнології, включаючи ботаніку і сільське господарство, зоологію, всі аспекти медицини і фармацевтики (всього видано п'ять частин).

Перша частина – "Ботаніка" [Needham 1986] (Дж. Нідем у співпраці з Лу Гуйчжень і Хуан Сінцзуном (黃興宗)) – реконструює основні історичні етапи розвитку знань і літератури про рослини у традиційному Китаї. У книзі подається опис розвитку у китайців уявлень про ґрунт і про дикі рослини, вирощування культурних рослин (апельсин, хризантема, півонія, орхідея, троянда і т.д.), описується поява в 1650 році

у китайців "оранжерей" (це спірний факт), технічне використання рослин, методи боротьби із шкідниками, фармацевтичні властивості рослин та ін. *На думку авторів, неоконфуціанська філософія близька до сучасної природничо-наукової думки, оскільки багато її понять співзвучні еволюційним ідеям Чарльза Дарвіна* [Needham 1986, *442*].

Друга частина – "Сільське господарство" [Needham 1984] (автор Франческа Брей, а Дж. Нідем здійснював загальну редакцію) – перше всебічне дослідження сільського господарства Китаю, видане на Заході. Сільське господарство було економічною основою традиційного китайського суспільства, тому розділи з цієї теми украй важливі для вивчення історії Китаю. Аналіз вирощування зернових культур, польових систем, використання плуга, статусу селянства, градації землеволодінь у традиційному Китаї, здійснений Ф. Брей, реконструює історію галузі впродовж двох тисяч років. Китай – це єдина цивілізація у світі, аграрний розвиток якої був безперервним – від раннього бронзового віку до Сіньхайської революції 1911 року, закінчення імперського династичного циклу. Подібного тривалого розвитку виробництва їжі на основі сільського господарства не витримали цивілізації долини Нілу, Месопотамії, рівнин Інду і Гангу та багатьох частин Південно-Східної Азії. Стійкість китайської цивілізації багато в чому визначається сталим розвитком сільського господарства, що було також виражено і в появі економічних трактатів. Давньокитайські державні діячі і політичні мислителі вважали, що процвітання і добробут держави та суспільства невід'ємні від добробуту селян і розвитку сільського господарства. Це положення було центральною темою в давньокитайській політичній економіці.

На основі великого числа початкового розрізненого матеріалу автор подає впорядковане і критичне висвітлення розвитку технологій у сільському господарстві, яке характеризується як збереження рівноваги між природою і суспільством. Дослідження починається з визначення екологічного фону в сільськогосподарській історії Китаю [Needham 1984, *1–46*] із повним оглядом відповідних літературних джерел і археологічних даних [Needham 1984, *47–92*]. Сільське господарство традиційного Китаю переважно досліджене як історія технологій, а не як соціальна або економічна історія. У сучасних роботах соціальний, економічний, демографічний та інші аспекти традиційного китайського сільського господарства залишаються малодослідженими і в основному домінує вивчення сільськогосподарських технологій.

Значне місце у роботі відведене вивченню сільськогосподарських інструментів, багато з яких вперше були описані ще у 1937 році в роботі Рольфа Хоммеля [Hommel 1970]. Безпосереднім внеском Ф. Брей є реконструкція сільськогосподарських технологій, починаючи з походження культивування рослин у Давньому Китаї, пояснення принципів роботи різних сільськогосподарських знарядь виробництва й опис регіональних змін [Needham 1984, *93–422*]. Великий інтерес становлять дані про обробку і зберігання зернових культур, типи підготовки ґрунту й іригації. Згідно з інтерпретацією Ф. Брей, у Китаї відбулися два якісні стрибки в розвитку сільського господарства. Перший – у період правління династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.) – поліпшення іригації і методів обробки посушливих ґрунтів по всьому басейну Хуанхе. Другий – період правління династії Сун (960–1279 рр.) – розповсюдження подвійного підрізування, розвиток невеликих господарств, інтенсивне використання робочої сили, зв'язок із торгівлею і кустарними промислами, розташованими переважно в сільській місцевості, організація трудомістких домашніх господарств. До XIV ст. сільське господарство в Китаї переходить у стадію стагнації, що виявляється у відсутності нових способів виробництва, і впродовж тривалого часу тільки повторюються або розширюються старі технології [Needham 1984, *423–552*].

Наприкінці роботи автор порівнює сільськогосподарську революцію в Європі з аграрними змінами у Північному Китаї в період династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.) та із "Зеленою революцією" в Південному Китаї у період династії Сун (960–1279 рр.). Ф. Брей приходить до висновку, що *у традиційному Китаї сільське господарство мало тенденцію не до революції, а швидше до дрібного товарного способу*

виробництва. Спірним є припущення Ф. Брей про те, що китайські технології вплинули на сільськогосподарську революцію XVIII століття в Голландії й Англії. Це, на думку автора, відбулося шляхом знайомства європейців із більш ефективним китайським плугом в Індонезії, що допомогло механізувати сільське господарство в Нідерландах і пізніше в Англії. На думку окремих учених, це припущення хибне, оскільки тоді стає незрозуміло, чому в самому Китаї не відбулася революція в сільському господарстві [Needham 1984, *533–616*]. Оцінюючи результати дослідження Ф. Брей, слід зазначити, що в роботі вперше був здійснений у цілому успішний аналіз сільськогосподарських технологій, організації сільського господарства і стану ринків у традиційному Китаї.

Третя частина – "Агропромисловість і лісове господарство" [Needham 1996] – складається із двох окремих робіт. Перша написана Христіаном Даніелсом і є всебічною історією китайської технології вирощування цукрового буряку з давніх часів до початку XX ст. У загальному вигляді наводяться дані по зернових культурах, приправах, ліках, фарбах, мастилах, ритуальних матеріалах, письмовому приладдю, покритті і будівельних матеріалах, паперу, індиго, лаку і чаю [Needham 1996, *3–50*]. Проте центральне місце в дослідженні відведене виробництву цукрового буряку, історія якого має всесвітній характер, оскільки він, ймовірно, виник у Новій Гвінеї, а звідти потрапив до Індії і Китаю. Буддійські ченці принесли цукровий буряк і технології вирощування й обробки з Індії до Китаю, де був створений основний набір інструментів для цього виробництва [Needham 1996, *51–410*]. Пізніше, у XVI ст., вже китайські технології розповсюдилися далі на схід і Південно-Східну Азію. Останньою фазою поширення по всьому світу виробництва цукрового буряку стало посередництво іспанських і португальських колонізаторів [Needham 1996, *411–480*].

Більш вузькоспеціалізований розділ, написаний Ніколасом Мензісом, являє собою історію лісового господарства в Китаї [Needham 1996, *543–668*]. Автор описує традицію і методи лісового господарства, головні різновиди деревини, які використовувалися в китайському лісівництві. Лісове господарство в основному розглянуте в утилітарному аспекті, тобто використання дерев як сировини і палива. Важливим зауваженням Мензіса є те, що лісівництво у традиційному Китаї більше було схоже на інтенсивне сільське господарство, а не на широке управління природними лісами (за винятком культивування *китайської ялинки*). Дослідник показує регіональний розвиток лісового господарства в історичній перспективі й описує головні різновиди дерев. Мензіс стверджує, що *деякі космологічні міркування китайських філософів є попередниками сучасної екологічної думки* (*адаптація, взаємозалежність у екосистемах, вплив лісу на ґрунт, водні ресурси і клімат*) [Needham 1996, *644*]. Безумовно, такі концепти традиційної китайської філософії, як дві космічні сили (*інь* і *ян*, 陰陽), п'ять елементів (*у сін*, 五行), підкреслювали гармонію і взаємозалежність (або послідовність), а поняття пневми (*ци*, 氣) іноді означало дихання певного місця, що визначало відношення до нього певних речей. Крім того, в Китаї була розвинена наука розташування (*феншуй*, 風水), спрямована на створення екологічної стабільності. Усе це насправді вказує на існування у китайців уваги до балансу у природі, але вважати ці поняття і знання близькими до сучасних визначень екосистеми означає порушення принципу історичності і скасування глибоких відмінностей між сучасною екологією і традиційними ідеями. Завершальна частина дослідження являє собою компаративний аналіз історії лісового господарства Китаю, Японії і Європи.

П'ята частина – "Бродіння і наука про їжу" [Needham 2000] – це перша історія китайської кухні західною мовою. Автор дослідження – видатний китайський біохімік професор Хуан Сінцзун (黃興宗), який упродовж багатьох років займався реконструкцією традиційних китайських технологій у цій галузі. Професор Хуан – один із близьких друзів і колег Джозефа Нідема, з яким вони працювали в Китаї ще за часів Другої світової війни, а пізніше в Кембриджі, в науково-дослідному інституті Нідема. У роботі показана переробка сільськогосподарських продуктів для приготування їжі і напоїв, досліджуються походження, розвиток і наукова

основа традиційних китайських технологій у приготуванні чотирьох категорій їжі: бродіння алкогольних напоїв із зерен; перетворення сої в соєві продукти і приправи; збереження харчових продуктів і виробництво локшини, олії, цукру, солоду, крохмалю і т.д.; обробка і використання. Основний акцент зроблено на дослідженні кулінарної системи Стародавнього Китаю, до кінця правління династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.), що не дає цілісного уявлення, але при цьому є коротким вступом до вивчення китайської науки про приготування їжі [Needham 2000, *14–115*]. Хуан Сінцзун базує своє дослідження на різних ранніх китайських джерелах, особливо покладаючись на роботу VI ст. "Важливі мистецтва для народного добробуту" ("Ци мін яо шу",齊民要術), яка містить детальний матеріал зі щоденного життя китайців, включаючи сільське господарство, садівництво, обробку їжі, бродіння і кулінарію в ранньосередньовічному Китаї. Окрім китайських текстів, Хуан Сінцзун використовує і західні джерела з китайської кулінарії, де в основному зафіксовані свідчення очевидців [Needham 2000, *116–148*].

Професор Хуан Сінцзун указує на те, що відкриття явища бродіння для виробництва алкогольних напоїв у Китаї відмінне від західного типу, де, можливо, було потрібне невелике втручання людини для відкриття цього явища на основі виноградного соку. Хуан Сінцзун припускає, що відсутність у Китаї фруктів із високим вмістом цукру означала, що природне бродіння могло бути виявлене в рисі і просі. Але при цьому китайці пропустили факт наявності двох окремих процесів – гідролізу крохмалю, що веде до бродіння цукру, і бродіння цукру, що веде до утворення алкоголю. Внаслідок цього китайці були не настільки вправні в технологіях виноробства, як європейці. При цьому Хуан Сінцзун зазначає, що, незважаючи на відмінності технологій виробництва, китайське *цзю* (酒) і західне вино вироблялися для однієї і тієї ж дієти і для одних і тих же соціальних та релігійних потреб [Needham 2000, *149–291*].

Соя культурна (*да доу*, 大豆; *Soja hispida*) почала культивуватися китайцями як мінімум 2000 років тому, і за цей час вони проявили велику винахідливість у створенні різноманітних продуктів з неї (соєве молоко, соєвий сир, тоуфу, солодкий пиріг із вершками і т.д.). Оскільки в раціоні більшості китайців було мало м'яса і молочних продуктів, то, відповідно, соєві продукти харчування усували цей недолік. Також боби використовувалися китайцями для отримання процесу бродіння й додаткових продуктів (наприклад, подібність вина). Хуан детально описує різні кулінарні рецепти й історію їхнього розвитку [Needham 2000, *292–378*].

Одним із важливих кулінарних винаходів китайців стала локшина (багатьох видів), зроблена з борошна пшениці або рису. Вона розповсюдилася по інших культурних ареалах Східної Азії, й особливо в Японії. Поширення локшини за межами Східної Азії для Хуана Сінцзуна залишається відкритим питанням. Так, він вважає, що італійські спагеті не мають ніякого відношення до китайського винаходу, оскільки були відомі в Італії більш ніж за сто років до першої подорожі Марко Поло на Схід у кінці XIII сторіччя. При цьому Хуан Сінцзун допускає, що арабські торговці могли запозичити технологію виготовлення китайської локшини, оскільки були причетні до північного маршруту Шовкового шляху або через їхню морську торгівлю з Південним Китаєм, а далі передати цей кулінарний винахід до Італії через Сицилію. Але все-таки Хуан Сінцзун більш схильний вважати, що спагеті – це виключно італійський винахід, оскільки в будь-якій іншій європейській кухні цієї страви немає [Needham 2000, *379–502*].

Хуан Сінцзун показує розвиток технології виробництва зеленого і чорного чаю (у китайській мові це червоний чай (紅茶, *хун ча*)), починаючи з I ст. до н.е., описує його властивості, які перш за все стосуються позитивного впливу зеленого чаю на загальний стан здоров'я і відновлення функцій сну, що було добре відомо вже стародавнім китайцям. Сучасна медицина відкрила такі важливі властивості зеленого чаю, як затримка розвитку ракових клітин на ранніх стадіях, позитивний вплив на серце, зниження рівня холестерину, зміцнення імунної системи, пониження кров'яного тиску, зменшення лихоманки та ін. [Needham 2000, *503–570*]. Автор також описує цілющі властивості деяких

інших продуктів китайської кухні і китайський підхід до харчових авітамінозів, але найбільше його цікавлять різноманітні способи приготування їжі, в чому китайці за багато сторіч проявили особливу винахідливість. В окремих випадках професор Хуан Сінцзун проводить порівняльний аналіз китайського кулінарного досвіду з еквівалентними системами на Заході і в інших культурах. У кінці дослідження автор розмірковує про те, як природа, технології і людське втручання вплинули на відкриття й обробку харчових продуктів у традиційному Китаї [Needham 2000, *592–608*].

Остання, шоста, частина під назвою "Медицина" [Needham 2000a], що розглядає історію медицини, завершена вже після смерті Дж. Нідема і Лу Гуйчжень, які зібрали велику кількість джерел і проводили дослідження в основному в період із 1939-го по 1970 рік, але не змогли закінчити роботу. До цієї тематики належать такі роботи Нідема: у співавторстві з Лу Гуйчжень "Китай і походження (кваліфікаційних) іспитів у медицині" (1963) [Lu Gwei-Djen, Needham 1963, *63*]; "Розвиток ботанічної таксономії в китайській культурі" (1968) [Needham 1968] (попередні дослідження, але з чітко поставленими проблемами і містять багато евристичних ідей); "Небесні ланцети (історія і пояснення акупунктури та ігніпунктури)" (1980) [Needham 1980] (перша наукова історія акупунктури, в роботі подається особливо цінний матеріал про розповсюдження акупунктури за межами Китаю і її вплив у Європі з XVI ст.); "Китай і походження імунології" (1980) [Needham 1980a] (вперше була прочитана 9 листопада 1979 р. як лекція на Відділенні анатомії Гонконгівського університету). На прохання Дж. Нідема (незадовго до його смерті) Натан Сівін приступив до завершального етапу зазначених досліджень. Сівін не тільки відредагував матеріал, а й значно розширив його за рахунок результатів недавніх досліджень. Таким чином, результати реконструкції традиційної китайської медицини Дж. Нідема і Лу Гуйчжень подані в контексті останніх робіт учених Китаю, Японії, Європи і Сполучених Штатів.

Китайські і японські історики медицини до 1970 року в основному реконструювали найважливіші досягнення традиційної китайської медицини відповідно до критеріїв сучасної біомедицини. Проте в західних дослідженнях з історії медицини, як і раніше, ігнорувалися народні терапевтичні методи неєвропейських цивілізацій. Нідем і Лу Гуйчжень прагнули не тільки змінити цю ситуацію, а й показати розвиток медицини як соціальне явище (*ектерналізм*), а не як послідовність індивідуальних досягнень геніїв. Так, у вступі, де історія традиційної китайської медицини розглядається в культурному контексті, стверджується, що *медицина була сформована феодальним бюрократизмом Китаю і мала високий професійний статус у суспільстві*. На основі аналізу письмових джерел описуються установи, що вийшли з бюрократичних традицій Китаю, – це освіта, іспити, експертизи для кваліфікації лікарів, національне медичне обслуговування, державні і приватні лікарні. На думку авторів, *великий вплив на формування медицини у традиційному Китаї мали конфуціанство, даосизм і буддизм.* Історія китайської медицини показана в широкому порівняльному контексті з іншими цивілізаціями, але особливі зусилля спрямовані на об'єднання традиційної і сучасної медицини (з 1949 р.) і значна увага приділена акупунктурі [Needham 2000a, *38–66*].

У роботі показано розвиток *гігієни і профілактичної медицини* в Давньому Китаї, що пов'язано із засобами досягнення довголіття даосами і зусиллями лікарів із запобігання хворобам (особиста і суспільна гігієна, харчовий режим та ін. як приклад соціальної організації проти хвороби). Нідем і Лу Гуйчжень вважають, що ставлення стародавніх і середньовічних китайських лікарів і учених до гігієни і профілактичної медицини близьке до аналогічних уявлень їхніх колег у Стародавній Греції і Римі [Needham 2000a, *67–94*]. Інший соціальний аспект історії медицини пов'язується із професійною підготовкою лікарів, походженням і розвитком екзаменаційної системи у цій сфері, яка отримала розвиток у період Середньовіччя [Needham 2000a, *95–113*]. Цікавим є твердження про те, що перший факт імунізації відноситься приблизно до 1000 р., але це трималося даосами в секреті впродовж подальших п'яти сторіч. На базі етнографічного матеріалу

проведено дослідження історії імунології для спростування старого припущення про те, що метод скарифікації (нанесення насічок на шкіру при вакцинації), попередник щеплення, виник у примітивних народів. Реконструйована техніка щеплення проти віспи китайськими лікарями (на Заході щеплення проти віспи було відкрите пізніше Вільямом Дженнером) [Needham 2000a, *114–174*]. Далі реконструюється судова *медицина у* Стародавньому Китаї, тобто медицина в застосуванні до юриспруденції (дослідження трупів, встановлення причин смерті, використання медичних даних для вирішення суперечностей), що, за твердженням дослідників, існувала вже у III ст. [Needham 2000a, *175–200*].

Дж. Нідем сприйняв основні принципи роботи Н. Сівіна, а також обговорював зі своїм учнем багато аспектів цієї частини проекту аж до смерті в 1995 р. У свою чергу, Сівін віддає належне Дж. Нідему і Лу Гуйчжень, двом ученим, які заклали основи широкого і строгого підходу до історії китайської медицини [Needham 2000a, *36*]. При цьому Сівін, ґрунтуючись на нових методологічних підходах, привніс у проект "Наука і цивілізація в Китаї" науковий *релятивізм,* який ніколи не підтримували ні Нідем, ні Лу Гуйчжень. Тому в цьому сенсі *зазначений розділ проекту є певним розривом з нідемівським підходом не тільки в термінах, стилі і форматі, а й у методології і підході до проблеми вивчення історії китайської медицини.*

---

[1] Гутенберг, Іоганн (між 1394–1399 (або в 1406)–1468)) – німецький винахідник, що створив європейський спосіб друкарства, перший друкар Європи.

[2] Дуньхуан (敦煌 або燉煌) – місто в Китаї, на крайньому заході сучасної провінції Ганьсу. У I тис. н.е. Дуньхуан був важливим пунктом на Великому шовковому шляху, що пов'язував Китай із Південною та Західною Азією і через останню з Європою. В 14 км на південно-схід від Дуньхуана знаходиться печерний буддійський монастир ("Печера тисячі будд"). Збереглося приблизно 480 печер зі скульптурою та розписами (багатофігурні сцени, що ілюструють буддійські легенди, сцени із життя народу). 1899 року в одній із печер було знайдено понад 20 тис. рукописів на мовах Китаю, Індії, Середньої та Передньої Азії й близько 150 сувоїв, які містять у собі твори буддійської іконографії. Також були знайдені ранні зразки китайського книгодрукування. 1907 року більша частина цих знахідок була вивезена до Великобританії та передана Британському музею експедицій А. Стейна, а частина знаходиться в Пекінській бібліотеці.

[3] Бекон, Френсіс (1561–1626) – англійський філософ, родоначальник англійського матеріалізму.

[4] Бекон, Роджер (приблизно 1214 – приблизно 1292) – англійський філософ та натураліст.

[5] Кансі, Сюань Є (1654–1722) – імператор маньчжурської династії Цін у Китаї (з 1662 р.).

[6] Хімічна спорідненість – термін, що застосовується для характеристики здатності певних речовин до хімічної взаємодії між собою або для характеристики ступеня стійкості сполуки, що виходить при цьому, до розкладання на вихідні речовини.

[7] Мозаїчне золото – порошкоподібне золото або золочена бронза чи мідь, що використовуються для декоративних потреб: золочення, прикраси меблів і т.п.

ЛІТЕРАТУРА

Butler, Anthony R., Glidewell Cr., Needham J. The Solubilisation of Cinnabar. Explanation of a Sixth-century Chinese Alchemical Recipe // **Journal of Chemical Research,** *1980*.

Butler Anthony R., Glidewell Cr., Needham J., Pritchard Sh. Mosaic Gold in Europe and China // **Chemistry in Britain,** *1983*, february.

Butler Anthony R., Glidewell Cr., Glidewell Sheila M., Pritchard Sharee E., Needham J. The Solubilization of Metallic Gold and Silver: Explanations of Two Sixth-Century Chinese Protochemical Recipes // **Polyedron,** *1987*, №6.

Carter T.F. **The Invention of Printing in China and Its Spread Westward.** New York, *1925*.

Ho Ping-Yü, Needham J. The Laboratory Equipment of the Early Mediaeval Chinese Alchemists // **Ambix,** *1959*, №7.

Ho Ping-Yü, Needham J. Theories of Categories in Early Mediaeval Chinese Alchemy // **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,** *1959a*, №22.

Hommel R.P. **China at Work: An Illustrated Record of the Primitive Industries of China's Masses, Whose Life Is Toil, and Thus an Account of Chinese Civilization.** Cambridge, *1970*.

Lu Gwei-Djen, Needham J. China and the Origin of (Qualifying) Examinations in Medicine // **Proc. Roy. Soc. Med.**, *1963*, №56.

Lu Gwei-Djen, Needham J., Needham D. The Coming of Ardent Water // **Ambix,** *1972*, №19.

Needham J. Second Dickinson Biennial Memorial Lecture: Iron and Steel Production in Ancient and Mediaeval China // **Transactions of the Newcomen Society,** *1955*, vol. 30.

Needham J. **The Development of Iron and Steel Technology in China.** ***(Second Biennial Dickinson Memorial Lecture to the Newcomen Society, 1956).*** London, *1958*.

Needham J. Chinese Priorities in Cast Iron Metallurgy // **Technology and Culture,** *1964*, №5.

Needham J. The Development of Botanical Taxonomy in Chinese Culture // **Actes Du Douzi' Me Congrés International D'histoire Des Sciences.** Paris, *1968*.

Needham J. **The Refiner's Fire (The Enigma of Alchemy in East and West).** *1971*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 2, Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality.** Cambridge, *1974*.

Needham J. The Elixir Concept and Chemical Medicine in East and West // **Journal of the Chinese University of Hong Kong,** *1974a*, №2.

Needham J. Metals and Alchemists in Ancient China // **To Illustrate the Monuments: Essays Presented to Stuart Pigott** / J.V.S. Megaw, ed. London, *1976*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China***. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 3, Spagyrical Discovery and Invention: Historical Survey from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin. Cambridge, *1976a*.

Needham J. Alchemy and Early Chemistry in China // The Frontiers of Human Knowledge. Lectures held at the Quincentenary Celebrations of Uppsala University, 1977. Uppsala, *1977*.

Needham J. Category Theories in Chinese and Western Alchemy. A Contribution to the History of the Idea of Chemical Affinity // Epeteris (Nicosia), *1977–79*, №9.

Needham J. **Celestial Lancets (A History and Rationale of Acupuncture and Moxa),** *1980*.

Needham J. **China and the Origins of Immunology.** Hong Kong, *1980a*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China***. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 4, Spagyrical Discovery and Invention: Apparatus, Theories and Gifts. Cambridge, *1980b*.

Needham J. Theoretical Influences of China on Arabic Alchemy // **Revista da Universidade de Coimbra,** *1980c*, №28.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China***. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 5, Spagyrical Discovery and Invention: Physiological Alchemy. Cambridge, *1983*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*. Volume 6, Biology and Biological Technology. Part 2, Agriculture.** Cambridge, *1984*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China***. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 1, Paper and Printing. Cambridge, *1985*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*. Volume 6, Biology and Biological Technology. Part 1, Botany.** Cambridge, *1986*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China***. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 7, Military Technology: The Gunpowder Epic. Cambridge, *1987*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China***. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 9, Textile Technology: Spinning and Reeling. Cambridge, *1988*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 6, Military Technology: Missiles and Sieges.** Cambridge, *1995*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China***. Volume 6, Biology and Biological Technology. Part 3, Agro-Industries and Forestry. Cambridge, *1996*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*****. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 13, Mining.** Cambridge, *1999*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*****. Volume 6, Biology and Biological Technology. Part 5, Fermentations and Food Science.** Cambridge, *2000*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*****. Volume 6, Biology and Biological Technology. Part 6, Medicine.** Cambridge, *2000a*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China*****. Volume 5, Chemistry and Chemical Technology. Part 12, Ceramic Technology.** Cambridge, *2004*.

Needham J. (et al). ***Science and Civilisation in China.*** **Volume 5, Chemistry and Chemical Technology, Part 11, Ferrous Metallurgy.** Cambridge, *2007*.

Wagner D. B. **Iron and Steel in Ancient China.** Leiden, New York and Koln, *1993*.

О.С. Мавріна

СЕЛЬДЖУКИ В КРИМУ (ДО ПИТАННЯ ПРО ДОСТОВІРНІСТЬ СВІДЧЕНЬ МУСУЛЬМАНСЬКИХ АВТОРІВ)

ПОЛІТИЧНА і етнічна історія Криму нерозривно пов'язана з тюркомовним населенням, у тому числі і з сельджуцькими вихідцями з Малої Азії.

Одним із перших свідчень про контакти між населенням Південно-Східного Криму і сельджуками, що зафіксовані в джерелах, є свідчення про воєнний похід еміра Хусам ад-Діна Чобан-бея (Хусам ад-Діна Чупана), який був посланий іконійським султаном Ала ад-Діном Кей Кобадом на Судак. Це свідчення міститься у праці "Сельджук-наме" мусульманського автора Насір ад-Дін Ях'ї Мухамеда, відомого більше як Ібн ал-Бібі, котрий займав значну посаду при дворі султана Ала ад-Діна Кей Кобада і написав історію сельджуків за період з 1192-го до 1280 р. Ібн ал-Бібі принципово нічого не говорить про більш віддалену епоху, оскільки вважає, що про неї неможливо отримати достовірні свідчення [Мелиоранский 1894, *613–614*]. Вперше "Сельджук-наме" було введено в науковий обіг французьким орієнталістом Г. Шефером, який подав тільки деякі уривки (витяги) із цього джерела, причому користувався він не початковою редакцією, а анонімною його обробкою, час появи якої точно визначити було неможливо [Мелиоранский 1894, *613*]. Як перша редакція, так і пізні скорочені версії цього джерела були написані перською мовою.

У 1891 р. голландський орієнталіст М. Хоутсма взявся за публікацію рукописів (із Паризької, Лейденської бібліотек та тієї, що була у розпорядженні Г. Шефера), в яких містився переклад "Сельджук-наме" на турецьку мову (оригінал твору Ібн ал-Бібі не був знайдений). Основою видання М. Хоутсма став лейденський рукопис, який учений порівнював із паризьким і шеферівським рукописами і прийшов до висновку, що різниця між ними була, як на погляд історика, несуттєвою.

У 1894 р. вийшла у світ стаття П. Меліоранського "Сельджук-намэ, как источник для истории Византии в XII–XIII вв.", у якій він, користуючись виданням М. Хоутсма, наводить у перекладі і переказі зміст декількох глав, котрі в основному стосувались історії Іконійського султанату і його відносин з візантійцями. Наприкінці своєї статті П. Меліоранський відзначає, що в "Сельджук-наме" міститься коротке повідомлення про "поход турок на кипчацкую степь, Сугдак и Русов" [Мелиоранский 1894, *640*]. До того ж стверджує: "Ему (т.е. султану Ала эд-Дину Кейкобаду) платили дань и повиновались Рум, Армения, Венгрия, Курдистан и острова (?). Беклербек Хусам-эд-Дин Чупан-бек, переправившись в степь, с суши проник и разбил кипчаков, завоевал Сугдак и взял дань (харадж) с Русов. После этого неверные были спокойны до татарской смуты (татар-фэтрети)" [Мелиоранский 1894, *640*]. Це повідомлення про похід на русів містилось у главі про доблесті султана Ала ад-Діна Кей Кобада, в якій Ібн ал-Бібі подає загальну характеристику правителя і в тому числі повідомляє про ряд важливих подій. За словами П. Меліоранського, автор "Сельджук-наме" згадує про похід на Судак ще декілька разів та нічого нового не повідомляє. Він лише інформує, що похід був спричинений скаргами купців на пограбування, які вони змушені були терпіти на Чорному морі [Мелиоранский 1894, *640*]. Таким чином, навівши інформацію щодо походу, П. Меліоранський сам питання про похід Чобана на Судак не розробляв.

У 1902 році М. Хоутсма публікує перський текст твору Ібн ал-Бібі під назвою "Історія Сельджуцької династії", але це знову був не оригінал, а мухтасар (скорочена обробка, виконана невідомою особою). Поява цієї публікації призвела до нових дискусій у науковому світі, в тому числі це стосувалось і походу Чобана на Судак. Тому закономірною була поява у 1927 р. статті А. Якубовського, в якій автор помістив переказ уривку і проаналізував розповідь про похід тюрків-сельджуків на "Судак, половців і Русь" саме із мухтасара,

опублікованого М. Хоутсма [Якубовский 1927, *54–76*]. Подаючи переказ цієї розповіді, А. Якубовський зазначив, що у тексті М. Хоутсма їй відведено 12 сторінок, переобтяжених "риторичними довготами" і "пишними" фразами, тому він наводить не дослівний переклад, а переказ, у якому зберігаються суттєві для історика деталі [Якубовский 1927, *55*].

Весь переказ А. Якубовського поділений на чотири частини, в яких подаються: "розповідь про причини, що змусили султана до завоювання Судака"; "розповідь про проїзд військ султана через Хозарське море"; "розповідь про подання прохання князем руських зі спробою укласти мир" і власне "розповідь про завоювання Судака Хусам-ад-Діном Чабаном" [Якубовский 1927, *55–59*].

Аналіз свідчень Ібн ал-Бібі ставить перед дослідниками питання про дату походу на Судак, оскільки рік у тексті не вказаний. В історіографії існують різні точки зору стосовно датування походу сельджуків на Судак. Дати коливаються в основному з 1221-го до 1227 р. Найпоширенішою є дата 1221-й або 1222 р., яку відстоював А. Якубовський [Якубовский 1927, *60–61*]; її дотримуються також В. Гордлевський, А. Якобсон та ін. [Гордлевский 1941, *57;* Якобсон 1950, *29*]. В. Васильєвський, наприклад, вважає, що похід відбувся в 1227 р. [Васильевский 1915, *175–176*].

Існує думка про більш ранній час цієї події – червень 1217 р., – якої дотримується В. Миц [Айбабина 2001, *12*]. Хоча з розповіді Ібн ал-Бібі зрозуміло, що похід був здійснений під час правління султана Ала ад-Діна Кей Кобада. Як відомо, Ала ад-Дін Кей Кобад вступив на престол у 1219 році і правив до 1236 р. (за хронологією С. Лен-Пуля, в редакції В. Бартольда) [Якубовский 1927, *58*]. Таким чином, похід не міг бути здійснений раніше 1219 року.

Деякі дослідники, такі як В. Бартольд, О. Туран та інші, вважають, що похід відбувся після січня 1223 року, тобто після нападу татар на Судак [Ченцова 1996, *171*]. Як відомо, Ібн ал-Бібі подає опис міста як багатого і квітучого, а таким воно не могло бути після нападу татар. На це також наголошує і А. Якубовський, який зазначає, що якби похід відбувся після 1222–23 рр., то в розповіді Ібн ал-Бібі обов'язково відобразилось би "свежее впечатление от грозного нашествия татар" [Якубовский 1927, *61*]. Ібн ал-Бібі повідомляє, що, після того як Чобан залишив місто, населення Судака жило спокійно аж до "татарської смути" [Мелиоранский 1894, *640*]. Як відомо, татари здійснили два походи на південний схід Європи – у 1222–1223-му і 1237 роках.

Що стосується причин цього походу, то Ібн ал-Бібі детально повідомляє, що Чобан був посланий для того, щоб покарати жителів за погане ставлення до купця, який прибув у місто [Якубовский 1927, *55*]. В. Васильєвський зробив припущення, що похід Чобана на Судак був епізодом війни між Іконійським султанатом і Трапезундською імперією [Васильевский 1915, *176*].

Саме в цей час султан сельджуків Ала ад-Дін Кей Кобад бен Гіяс ад-Дін (1219–1236) вів війну з трапезундським імператором Андроніком I Гідом (1223–1235), приводом до якої стало повідомлення, що синопські сельджуки пограбували грецький корабель, який віз державні податки Херсона і Готських Кліматів [Смирнов 1887, *10*]. Після розпаду в 1204 р. Візантійської імперії її володіння в Криму опинилися під протекторатом Трапезундської імперії. Володіння Візантії в Криму – це Херсон і Клімати Готії (Готією автори пізнього Середньовіччя називали гірський Крим – район від Алушти до Херсона, який населявся переважно аланами і готами), що знаходились у південно-західній частині півострова [Айбабин 2003, *277*]. Тоді ж синопський правитель-капітан (реіс) послав на Корсунь (Херсон) озброєні судна, які повністю спустошили країну. Війна була успішною для Трапезунда і закінчилась у тому ж 1223 році [Куник 1854, *746*]. Після закінчення війни Ала ад-Дін Кей Кобад залишився вірний умовам договору до кінця свого правління і не чинив ніяких ворожих дій стосовно Трапезундської імперії. Таким чином, виходячи з цього, похід на Судак не міг відбутися після 1223 року.

На думку А. Якубовського, похід Хусам ад-Діна Чобана на Крим не мав великого політичного значення. Якби цей похід мав якийсь помітний вплив на плин політичного життя Криму, то, очевидно, це обов'язково би знайшло відображення в повідомленні Ібн ал-Асіра, який наводить розповідь про похід

татар на Крим і половців у 1222/23 роках [Якубовский 1927, *75*].

Дослідник історії Кримського ханату, тюрколог В. Смирнов відзначає свідчення арабського історика Ібн ал-Асіра, який, розповідаючи про нашестя татар, стверджує: "Придя к Судаку, татаре овладели им, а жители его разбрелись; некоторые из них с своими семействами и своим имуществом взобрались на горы, а некоторые отправились в море и уехали в страну Румскую, которая находится в руках мусульман из рода Кылыдж-Арслана» [Тизенгаузен 1884, *26*].

Це свідчення викликало немало коментарів і дискусій серед науковців [Смирнов 1887, *9*] і породило гіпотезу, згідно з якою жителі Судака, що втекли від татар на кораблях у мусульманські країни, були саме сельджуки, які перебували в завойованому місті як гарнізон. Гарнізон, очевидно, був залишений після взяття Судака сельджуками, про що свідчать слова Ібн ал-Бібі: "одного из вождей с отрядом воинов в городе оставили" [Тизенгаузен 1884, *26*]. Ця версія також підтверджує думку про те, що похід Чобана відбувся до татарського нападу на Судак у 1223 році.

Таким чином, після підкорення Судака Чобан повернувся в Малу Азію, а в Судаці, як уже було сказано, залишив гарнізон і побудував мечеть. Ібн ал-Бібі повідомляє: "На высоком месте города муэззин произнес призыв к молитве; разбили христианский колокол и меньше чем через две недели выстроили прекрасную соборную мечеть. Установили в городе должность муэззина, хатиба и кади" [Якубовский 1927, *58*]. Серед вчених існують різні думки стосовно часу побудови судацької мечеті. А. Якубовський обстоював думку, що мечеть не була побудована ні генуезцями, ні татарами, оскільки за своїм стилем вона найближча до будівель сельджуцького типу [Якубовский 1927, *75*]. І повідомлення Ібн ал-Бібі, і думка А. Якубовського підтверджуються археологічними матеріалами. Археологічні дослідження, здійснені О. Лопушинською, відносять будівництво судацької мечеті до XIII століття [Лопушинская 1991, *63–68*; Айбабина 2001, *13*].

З особою Чобана пов'язана ще одна версія, яка могла б пояснити складну політичну ситуацію у Криму в середині XIII століття. Це гіпотеза про продовження походу Чобана, що була висловлена Н. Богдановою і підтримана іншими вченими, зокрема К. Жуковим, В. Ченцовою [Богданова 1985, *47*; Жуков 1988, *12, 145;* Ченцова 1996, *173*]. Дослідниця вважає, що після захоплення Судака, яке відбулося у 1221/22 рр., військо сельджуків пішло далі і дійшло до Херсона; похід датується 1222–1223 рр. До цього висновку Н. Богданова прийшла на основі послання Феодора, єпископа Аланського, якого було відправлено на Кавказ із Нікеї і який описує свою подорож, стан справ на кафедрі і повідомляє про те, що його переслідував якийсь "Цаман" [Кулаковский 1898, *16*]. Як свідчить текст послання, по дорозі із Нікеї він змушений був висадитись у Херсоні, знайшов собі там покровителя, який не зміг його відстояти. В місті розпочались заворушення, оскільки нависла загроза нападу зовнішнього ворога. Феодор втікає із Херсона і поселяється в аланів, що проживали поблизу Херсона [Кулаковский 2002, *173–174*; Бубенок 2004, *190*].

Ю. Кулаковський запропонував датувати "Аланське послання" Феодора 1240 роком, що було підтримано й іншими вченими [Кулаковский 1914, *99*; Кулаковский 2002, *173*]. Н. Богданова схиляється до дати 1225 р., вважаючи, що Чобан і Цаман одна і та ж особа. Археологічні дослідження не підтверджують, а навпаки, спростовують гіпотезу Н. Богданової про похід Чобана на Херсон, оскільки до кінця XIII століття Херсон не загарбувався будь-якими ворогами [Ченцова 1996, *180*]. Шар руйнування, що фіксується археологічними матеріалами, вчені відносять до останньої третини XIII століття (приблизно 1299 р.). Під питанням, на думку дослідників, залишається поки що й особа Цамана, переслідувача єпископа, а також дати походу Чобана і від'їзду єпископа Феодора Аланського з Нікеї [Ченцова 1996, *180*].

Окрім версії, що Цаман і емір Чобан одна і та ж сама особа, існує припущення, що Цаманом міг бути якийсь трапезундський чиновник, оскільки в цей час Трапезундська і Нікейська імперії перебували у ворожих стосунках, а єпископ Феодор Аланський представляв Нікею [Ченцова 1996, *179*].

Таким чином, події в Херсоні і на Боспорі з початку XIII століття ще не мають однозначного трактування в історичній науці, залишаються не до кінця визначеними точна дата походу Чобана, а також перебіг подій у Південно-Східному Криму. Але важливим для політичної та етнічної історії цього регіону є те, що контакти між сельджуками і населенням Криму існували; сельджуки в цей час здійснювали вторгнення у Крим морським шляхом і деякий час тримали у своїх руках Судак.

Важливим моментом в історії Криму XIII століття стала міграція досить великої маси населення тюрків-сельджуків із Малої Азії в Європу, їхнє початкове розселення в Добруджі, звідки вони змушені були переселитись у Крим. Ця міграція відбувалася під керівництвом так званого Сари-Салтика, пам'ять про якого зафіксована в легендах і оточена ореолом святості [Смирнов 1887, *12*].

Про це переселення малоазійського султана Ізз ад-Діна Кейкавуса II у Крим повідомляє придворний поет турецького султана Мюрада III (1574–1595) Лукман у витязі з давнього твору "Огуз-наме", що був опублікований у 1854 р. За Лукманом, Ізз ад-Дін Кейкавус був представлений Берке-хану, який переселив добруджських тюрків разом із Сари-Салтиком у Дешт-и-Кипчак. У результаті цього переселення, що відбулося близько 1265 р., султану були подаровані Солхат і Судак в ікта [Смирнов 1887, *14*].

Спираючись на свідчення ал-Маркізі та ал-Айні, В. Смирнов стверджує, що переселення султана Ізз ад-Діна відбулося при наступникові Берке-хана, ханові Менгу-Темурі [Смирнов 1887, *21*]. Хан Менгу-Темур зустрів Ізз ад-Діна "с почетом… устроил в Крыму, женил на знатнейшей из женщин своих, по имени Урбай-хатун, на одной из дочерей Берке" [Тизенгаузен 1887, *511*]. Ці ж свідчення містяться і в історика XVII ст. Джанабі. Супутникам же султана – тюркам – також було надано місце для проживання, але де саме – джерела не повідомляють.

Після смерті Ізз ад-Діна в 1278–79 рр., за свідченням турецького автора Мюнеджим-баші (витяги із творів якого В. Смирнов подає у власному перекладі), його сини "перебрались в страны румские, а затем пошли ко двору Абака-хана и там были приняты с почетом" [Смирнов 1887, *23*]. Про ці ж події говорить і Джанабі та пояснює їхні причини: "...Менгу-Темир вознамерился женить султана Масуда (сина Ізз ад-Діна. – *О.М.*) на жене его отца... Тогда Масуд бежал, достиг малоазийских пределов и был приведен к Абака-бен-Гулагу, который благосклоннно отнесся к нему и дал ему Сивас, Эрзерум и Эрзенджан во владение" [Смирнов 1887, *23*].

Постає питання: що сталося з тими малоазійськими переселенцями, які прийшли із султаном Ізз ад-Діном? Більшість дослідників схиляються до тієї думки, що сельджуки-переселенці не повернулися до Малої Азії разом із Масудом, а осіли в тих місцях, що були подаровані Ізз ад-Діну [Брун 1880, *142*]. Арабський мандрівник Ібн Баттута, який побував у місті у 30-х роках XIV століття, повідомляє, що "Судак населяют тюрки и под их покровительством находятся несколько византийцев", а також згадує про місто Баба-Салтук [Тизенгаузен 1884, *303*], що можна пов'язати з особою Сари-Салтика, який разом з Ізз ад-Діном привів добруджських сельджуків у Крим. Кількість малоазійських поселенців у Криму в джерелах не згадується, як це вказано, наприклад, під час їхньої еміграції в Добруджу: "10–12 тисяч мужів" [Смирнов 1887, *13*]. Очевидно, це число було значним, про що говорять матеріальні свідчення їхнього поселення в районі Судака, Солхата, Отуз (мечеті і некрополя) [Айбабина 2001, *13*].

Ці факти свідчать про давню зацікавленість, яку сельджуки проявляли до морської торгівлі у цьому регіоні і взагалі до території Криму, що й спричинило появу їхніх поселень у Південно-Східному Криму. Безсумнівно, ці події відобразились на поширенні в Південно-Східному Криму і в інших частинах півострова певних художніх ідей, які зумовили появу в архітектурі Криму елементів "сельджуцького стилю". Стиль архітектурних споруд (декор культових будівель, різні деталі мусульманських і християнських храмів, надгробків, а також різний декор некультових споруд), що виробився у Криму в XIV–XVI ст., багато дослідників вважають єдиним, що веде своє походження від середньовічних пам'яток Малої Азії періоду сельджуцьких

завоювань, що й визначило його назву як сельджуцького.

У 1924 р. археологічна експедиція під керівництвом А. Башкірова і У. Боданінського досліджувала передмістя Бахчисарая – Ескі-юрт. Під час роботи експедиції були знайдені та описані могильні плити, що було зафіксовано в короткій статті керівників експедиції [Башкиров 1925, *295–311*]. У 1989 р. було опубліковано дослідження А. Іванова, який намагався дослідити ті надгробки, що зберігались у Бахчисарайському історико-археологічному музеї, і зіставити їх з матеріалами звітів і щоденників А. Башкірова та У. Боданінського [Иванов 1989, *25*].

Під час дослідження цього матеріалу А. Іванов порівняв надгробки з Ескіюрта, що в основному датуються XIV–XV століттями, і могильні пам'ятки зі Старого Криму, що досліджувались О. Акчокракли, найраніші з яких відносяться до кінця XIII століття [Акчокраклы 1929, *1–8*]. Порівнявши ці матеріали, вчений прийшов до висновку, що їхня форма виникла під впливом пам'яток Малої Азії (Анатолії) [Иванов 1989, *25*]. На сьогодні кам'яних могильних пам'яток епохи Румського султанату опубліковано небагато, але дерев'яні саркофаги XIII–XIV століть такого типу на території Малої Азії збереглися.

Подальший аналіз написів на могильних плитах приводить до висновку, що в Ескіюрті у другій половині XIV – першій половині XV ст. існувала своя добре розвинена школа обробки каменю, художні зв'язки якої були пов'язані з Анатолією [Иванов 1989, *31*]. Окрім того, були знайдені два написи перською мовою, що було нетрадиційно для цієї території, оскільки написи на надгробках в основному здійснювались арабською і тюркською мовами. Як відомо, перська мова була поширена в Анатолії до її включення до складу Османської держави, тому ці знахідки також вказують на певні зв'язки населення Криму з територією Малої Азії.

Таким чином, можна зробити висновок, що контакти сельджуків із населенням Криму, а також переселення малоазійських сельджуків у XIII ст. вплинули на подальшу етнічну ситуацію на півострові. І, як зазначає А. Іванов, треба більш наполегливо шукати у Криму місце, де "проживали носії перської мови" [Иванов 1989, *31*].

ЛІТЕРАТУРА

Айбабин А.И. Города и степи Крыма в XIII–XIV вв. По археологическим свидетельствам // **МАИЭТ**, Симферополь, *2003*. Вып. X.

Айбабина Е.А. **Декоративная каменная резьба Каффы XIV–XVIII веков.** Симферополь, *2001*.

Акчокраклы О. Старо-Крымские надписи (по раскопкам 1928) // **ИТОИАЭ.** Симферополь, *1929*. Т. 3.

Богданова Н.М. К вопросу о городском управлении в Херсоне в начале XIII века // **Социальные группы традиционных обществ Востока.** Москва, *1985*. Ч. 1.

Башкиров А.С., Боданинский У.А. Памятники крымско-татарской старины. Эски-юрт // **Новый Восток**. Москва, *1925*. Кн. 8–9.

Брун Ф.К. **Черноморье: Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852–1877 гг.**). Одесса, *1880*. Ч. 2.

Васильевский В.Г. Русско-византийские исследования. Жития св. Георгия Амастридского и Стефана Сурожского // **Труды В.Г. Васильевского.** Петроград, *1915*. Т. 3.

Бубенок О.Б. **Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XVвв.)**. Киев, *2004*.

Гордлевский В. **Государство Сельджукидов в Малой Азии**. Москва – Ленинград, *1941*.

Жуков К.А. **Эгейские эмираты в XIV–XV вв**. Москва, *1988*.

Иванов А.А. Надписи из Эски-юрта // **Северное Причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Востока и Запада в XII–XVI веках**. Ростов-на-Дону, *1989*.

Кулаковский Ю.А. Епископа Федора "Аланское послание" // **ЗООИД.** Одесса, *1898*. Т. 21.

Кулаковский Ю.А. **Прошлое Тавриды. Краткий исторический очерк**. Киев, *1914*.

Кулаковский Ю.А. **Прошлое Тавриды.** Киев, *2002*.

Куник А.А. О связи трапезундско-сельджукской войны 1223 г. с первым нашествием татар на северное Черноморье // **Ученые Записки Императорской Академии наук по I и III отделениям.** Санкт-Петербург, *1854*. Т. 2.

Лопушинская Е.И. **Крепость в Судаке.** Киев, *1991*.

Мелиоранский П. Сельджук-намэ, как источник для истории Византии в XII и XIII веках // **Византийский временник**. Санкт-Петербург, *1894*. Т. I. Вып. 3–4.

Сидоренко В.А. Исследование архитектурных стилей памятников Юго-Восточного Крыма // **Архитектурно-археологическое исследование в Крыму**. Киев, *1998.*

Смирнов В.Д. **Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века**. Санкт-Петербург, *1887*.

Тизенгаузен В.Г. **Материалы, относящиеся к истории Золотой Орды**. Санкт-Петербург, *1884*. Т. I.

Ченцова В.Г. Материалы к истории Херсонеса в средние века // **МАИЭТ**. Симферополь, *1996*.

Якобсон А.Л. Средневековый Херсонес XII–XIV вв. // **МИА**. *1950*. №17.

Якубовский А.Ю. Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. (Черты из торговой жизни половецьких степей) // **ВВ**. Ленинград, *1927*. Т. 25.

И.В. Туров

КОНЦЕПЦИЯ ИЗУЧЕНИЯ ТОРЫ В РАННЕМ ХАСИДИЗМЕ

В АНТИХАСИДСКИХ полемических произведениях второй половины XVIII в. многократно повторяется обвинение последователей этого религиозного движения в злонамеренном пренебрежении заповедью изучения Торы. Эта заповедь, согласно наставлениям Мудрецов Талмуда, равна по своей важности всем остальным вместе взятым. Поэтому любые покушения на нее, с точки зрения сторонников традиционного раввинизма, были достаточным основанием для отлучения виновных от общины правоверных. Основоположник научного хасидоведенья Ш. Дубнов считал, что предъявляемое хасидам их противниками обвинение соответствовало действительности, но при этом трактовал его как попытку прогрессивной религиозной реформы. Согласно его мнению, лидер нового религиозного движения р. Исраэль Баал Шем Тов (Бешт) призывал своих последователей искать единения с создателем посредством искренней веры, основанной в первую очередь на чувствах, а не на разуме. «Бешт не отрицает совершенно пользы учения, но утверждает, что оно полезно лишь как средство к возбуждению религиозного чувства, а не само по себе»[1]. При этом оно только одно из многих полезных для этого средств. Хасидская проповедь стремилась духовно возвысить общину верующих, освободить ее от пут холодной талмудической схоластики[2].

Вышеописанные воззрения на интересующий нас вопрос господствовали в трудах исследователей первой половины XX века. В популярных обзорных произведениях, посвященных еврейской истории, их можно встретить и сегодня[3]. Впервые существенной критике их подверг Г. Шолем. В статье, посвященной проблемам реконструкции биографии Бешта, он отметил, что, хотя основоположник хасидизма, по всей видимости, не принадлежал к числу глубоких знатоков Талмуда, он, тем ни менее, прочел немало текстов еврейских мистиков средних веков. Поэтому пренебрежение Бешта и его последователей к традиционному формату изучения Торы объясняется, вероятно, не столько стремлением умалить роль знания в богослужении, сколько в повышенном внимании к источникам сакрального знания, которые ранее не использовались в общедоступном традиционном еврейском образовании.

Согласно мнению Й. Вайса, И. Эткеса и М. Иделя, суть вопроса заключается в пересмотре хасидами назначения учебы. Сторонники традиционного раввинизма на все лады превозносили дело приумножения сакральных знаний. Бешт и его последователи считали, что сущность заповеди изучать Тору заключается в мистическом единении верующего с Создателем посредством особой техники произнесения букв, из которых состоят слова Святого Писания. Таким образом, в основе предложенного хасидами нововведения лежали соображения мистического, а не нравственно-этического характера[4]. В то же время Вайс полагает, что некоторые из лидеров хасидов второй половины XVIII в. отвергали данную концепцию Бешта и его ближайших учеников. Они считали, что изучение Торы само по себе не является средством для обретения мистического единения с Создателем[5]. Его статья является на сегодняшний день первым и единственным научным трудом, в котором отмечается разногласие среди хасидских лидеров раннего периода по интересующему нас вопросу. Однако многочисленные высказывания, приведенные в хасидских текстах, свидетельствуют о том, что отношение их авторов к заповеди изучения Торы было куда более сложным и противоречивым, чем это представлялось Вайсу. Это обстоятельство, а также убедительное обоснование М. Иделем теснейшей связи хасидской концепции изучения Торы с первоосновами их мистического вероучения в целом определяют актуальность дальнейших исследований данной проблемы.

Медитация посредством произнесения букв Священного Писания

Согласно изречению основоположника хасидизма р. Исраэля Баал Шем Това, приведенному в собрании проповедей его ученика р. Якова Йосефа из Полонного, человеку, изучающему Тору, надлежит изо всех сил прилепляться к предвечному свету, пребывающему в буквах Священного Писания[6]. Этот свет дарует *двекут* (единение с Создателем). Схожие суждения содержатся в поучениях его внука р. Эфраима Судилковского, а также сподвижника Бешта р. Дов Бера из Межирича. На основании всего вышесказанного Вайс пришел к выводу, что, согласно воззрениям р. Исраэля, первой и единственной целью изучения Торы является мистическое единение с Творцом. Расходование всех сил правоверного на прилепление к свету, содержащемуся в отдельных буквах, безусловно, препятствовало постижению прочитанного разумом. Но данное обстоятельство основоположника хасидизма не смущало. Он был первым еврейским мистиком, связавшим заповедь изучения Торы с практикой двекута[7].

М. Идель, анализируя данную концепцию, сосредоточился на рассмотрении двух важных вопросов, которым ранее не уделялось надлежащего внимания: каким образом осуществлялось прилепление верующих к свету, заключенному в буквах Торы? Каков характер этой духовной практики?

В качестве ответа на первый вопрос Идель приводит ряд хасидских изречений. Наиболее показательным среди них является следующее: «Господь, да будет Он благословен, сосредоточил Себя в Торе; поэтому, когда человек говорит о Торе или молится, надлежит ему вкладывать в это все свои силы, ибо посредством этого обретается единение с ним (Господом), да будет Он благословен. Ибо все его силы пребывают в произнесенных буквах, а Он, да будет Он благословен, пребывает в произнесенных буквах»[8]. Согласно мнению Иделя, как видно из вышесказанного, двекут обретается посредством произнесения букв Священного Писания, а не посредством их созерцания, что возможно было бы предположить на основании текстов, упоминаемых Вайсом[9].

Что же касается второго вопроса, то ответ на него позволяют прояснить следующие высказывания авторитетных последователей Бешта: «Они (буквы) суть чертоги откровения света *Эйн-Соф*, да будет благословен Он и да будет благословенно Его Имя, сокрытого в них. Когда учат Тору и молятся, то берут их (буквы) из их священных мест и свет их открывается тут внизу. Посредством прилепления человека к буквам Торы он низводит на себя откровение света Эйн-Соф»[10], «Тора, Господь и Израиль суть одно. Поэтому, только когда они (народ Израиля) учат Тору во имя ее самой[11], пребывает в ней сила Господа»[12]. На основании этих, а также ряда других подобным им изречений Идель приходит к выводу, что изучение Торы хасидами может быть охарактеризовано как мистико-магическая практика. Верующий посредством произнесения букв священного текста добивается нисхождения на него предвечного света, носителя божественной силы.

Это, в свою очередь, позволяет ему воздействовать на дела мира дольнего. Согласно одному из приведенных суждений, Божественный свет непрестанно пребывает в буквах, являющихся его чертогами, в то время как согласно другому нисхождение его туда целиком зависит от деяний человеческих. Последнее мнение, наделяющее произносимые при декламации сакрального текста звуки свойствами магического талисмана, согласно Иделю, господствует в большинстве хасидских произведений.

Данная гипотеза подтверждается многочисленными фактами, но, согласно нашему мнению, вопрос об уровне авторитетности среди хасидов вышеописанной концепции требует дальнейших исследований. В какой-то мере прояснить интересующую нас проблему помогут следующие изречения одного из ближайших учеников Магида из Межирича р. Леви Ицхака из Бердичева: «Объясню слово *берешит* еще и так: это означает два начала[13]. Господь Благословенный ниспосылает поток даров высших (шефа), а каждый из нас сжимает этот поток сообразно желанию своему. Тот сжимает его буквами жизни ради жизни, тот сжимает его буквами мудрости ради мудрости, тот буквами богатства ради богатства. И так даруются все блага сообразно желанию

каждого… И этот содержащий все поток благ от Творца Благословенного суть ступень Торы письменной, а все сжатия этого потока, сделанные нами, суть ступень Торы устной. Ибо устная Тора (создается) по воле Израиля, когда комментируют они Тору письменную. Отсюда смысл слова «берешит»: два начала, Тора письменная и Тора устная»[14]. «Великое правило служения Израиля Творцу Благословенному заключается в обязанности верить в то, что две Торы, письменная и устная, даны Одним Пастырем. Письменная Тора передана была нам Моше, учителем нашим, верен дом его, от письма, высеченного на скрижалях черным огнем на белом огне. А устная Тора, переданная Моше, учителю нашему, соответствовала комментариям, которые в будущем, учившиеся много лет, сами придумают. Выходит, что первооснова Торы устной дана нам в соответствии с тем, как цадики, каждого из поколений, комментируют Тору. Так она (устная Тора) и утверждается. Это великая сила, которую передал нам Творец, благословен Он из любви и избрания им народа Израиля. И какова воля их, основанная на Торе, так и вершатся судьбы всего мира. Это и есть суть слов мудрецов наших: “Господь постановляет, а цадик отменяет”[15]»[16].

Согласно мнению р. Леви Ицхака, верующий осуществляет свои желания посредством текстов, придуманных им самим или его более совершенным собратом, а не путем декламации речений Святого Писания. Магическая функция богослужения, столь важная в вероучении хасидов, относится исключительно к сфере комментариев, т.е. Торе устной. Письменная Тора является вместилищем всех возможных благ, дарованных Создателем миру дольнему. Но блага эти не тематизированы. Поэтому добыть их, обращаясь непосредственно к Библии, нельзя. Развивая эту мысль, бердичевский реббе приходит к парадоксальному выводу, в соответствии с которым, согласно воле Всеблагого, комментарии толкователей в некоторых случаях должны радикальным образом противоречить тому, что сказано в Писании. Именно противореча речениям Книги Книг, а не воспроизводя их, праведник обретает силу, необходимую для приумножения в мире милосердия и устранения из него суда. Такой результат человеческий деяний неустанно восхвалялся лидерами хасидов и авторитетными средневековыми каббалистами. Следовательно, цель изучения Торы заключается главным образом в обсуждении и комментировании. Техника декламации составляющих ее букв никоим образом не может играть первостепенной роли.

Отмеченное нами разногласие с формальной точки зрения представляется серьезным. Ведь оно затрагивает практический вопрос учения, касающийся каждого верующего. Должно ли ему, забыв о содержании священного текста, бросить все свои силы на побуквенную декламацию, или же, напротив, целиком положиться на мистическую силу прошений и пояснений, родившихся в результате обдумывания прочитанного? Но в проповедях Магида из Межирича и его непосредственных учеников полемика на данную тему отсутствует. Судя по всему, и тот, и другой подход считался допустимым, а вопрос о том, который из них надлежит считать более авторитетным и важным, не представлялся столь острым.

Данное обстоятельство создает немалые затруднения для исследователей. Дело в том, что в рассуждениях, приводимых в еврейских религиозных произведениях, зачастую не уточняется, идет речь о письменной Торе или об устной, о Библии, о корпусе раввинской письменности или о какой-то его определенной части. В отступлениях общего характера, призывающих верующих отдать все свои силы делу учения Торы, догадаться исходя из контекста, о чем именно идет речь, бывает непросто. Хасиды в данном отношении не являются исключением. Поэтому провести количественную оценку частоты упоминаний каждой из описанных выше концепций изучения Торы, чтобы определить, таким образом, которая из них была более распространенной, представляется делом чрезвычайно сложным, если вообще возможным. Даже в упомянутой выше цитате, используемой Иделем для иллюстрации техники медитации посредством произнесения букв Священного Писания, существует определенная двусмысленность. В начале ее речь идет о пребывании Создателя в буквах Торы. Тут бесспорно может подразумеваться только письменная Тора.

Но далее в изречении сказано: «Поэтому, когда человек говорит о Торе или молится, надлежит ему вкладывать в это все свои силы…» Выражение «говорит о Торе» более уместно для описания комментария или пересказа своими словами, нежели для декламации библейского текста. При таком прочтении суждения Великого Магида и его ученика р. Леви Ицхака в данном случае оказываются схожими. Тора письменная, являясь средоточием божества, содержит в себе всю возможную благодать, но передать ее людям возможно лишь посредством Торы устной, возникающей в момент, когда человек говорит о прочитанном. Следует отметить, что данную трактовку изречения р. Дов Бера из Межирича мы приводим не с целью оспорить мнение М. Иделя, а исключительно для иллюстрации сложности однозначного определения, какая именно мистическая техника упоминается в той или иной цитате.

Таким образом, хотя в хасидских текстах раннего периода упоминается практика произнесения букв Священного Писания во имя единения с предвечным Божественным светом, рассматривать ее в качестве доминирующей, играющей основную роль в новой концепции изучения Торы, предложенной Бештом и его последователями, не следует.

Достаточно часто в рассуждениях лидеров интересующего нас мистического движения о сущности заповеди учить Тору данная практика не упоминается вовсе. Но даже в тех случаях, когда та или иная проповедь содержит характерный призыв во время учения направить все свои силы на произнесение букв, речь далеко не всегда идет о буквах слов Священного Писания.

Традиционные подход к изучению Торы в раннем хасидизме

Рассмотренные нами ранее суждения хасидов о заповеди изучать Тору основывались на той или иной духовной практике, цель которой заключается в обретении мистического единения с Создателем и/или магического воздействия на мир дольний. В связи с этим возникает естественный вопрос: не привела ли пропаганда такого рода идей к отказу элиты этого мистического движения от традиционного пути изучения сакральных текстов?[17] Впервые, как уже отмечалось, данную тему исследовал Вайс. Согласно его мнению, Бешт и его ближайший ученик р. Дов Бер из Межирича полагали, что учение Торы предписано правоверным главным образом ради обретения состояния двекута. Некоторые из их сподвижников отвергали столь радикальный подход. В числе таких оппонентов Вайс в первую очередь называет Менахема Мендела из Перемышля. Этот рабби постоянно подчеркивал исключительную важность мистического единения с Создателем, но никогда при этом не говорил о возможности его достижения посредством учебы. Более того, он настаивал, что во имя достижения двекута необходимо уменьшить время, традиционно отводимое ежедневно на чтение текста Святого Писания и произведений авторитетных раввинов[18]. Сторонником данного подхода Вайс называет также весьма авторитетного в хасидских кругах р. Пинхаса из Кореца[19].

Сколь ни убедительной кажется статья Вайса, существуют веские аргументы, позволяющие усомниться в правомерности ее выводов. Рассмотрим следующее поучение Бешта, приведенное в собрании поучений р. Эфраима Судилковского[20]: «Сказал отец отца, дед мой, покой его в райских кущах, да будет благославенна его память во имя жизни в мире будущем[21], поясняя изречение мудрецов (Мидраш Эйха, петихта 2). Существует два типа людей. Одни, узнав, что Святой, да будет Он благословен, бесконечен, говорят: «Зачем мне исследовать Его? Уверую без всяких толкований и исследований». Но это не тот путь, который приводит в мир предвечный свет. Но есть тип другой, который не уверует без толкований и исследований, т.е. посредством изучения Торы, о чем говорил царь Давид: «Познай Господа, отца твоего, и служи Ему» (Хр. 1, 28:9). Сначала познай, а затем служи Ему. После того как учил Тору и исследовал ее, после того как узнал из Торы величие Творца, благословен Он и благословенно имя Его, и понял, что Он – Бесконечность (Эйн Соф), и лишь тогда перестань исследовать, толковать и созерцать Божественное из-за страха перед непостижимой высотой Бесконечности, да будет Он благословен. И вознесешься тогда, ибо постиг, что Он – Бесконечность. В этом суть речения мудрецов: «Пусть меня

(Господа) оставят, но Тору мою сохранят». Пусть перестанут созерцать божество, но Тору сохранят. Посредством изучения Торы вначале человек постигает чуть-чуть величие Творца, благословен Он, и только потом, из-за страха перед недосягаемой высью, перестает исследовать далее. Но не должно уверовать сразу и безоговорочно. Об этом сказано в Писании: «Глупый верует всякому слову» (Пр. 14:15). Если кто возжелает познать Творца, и исследовать Его, и служить ему всем сердцем и душою жаждущей, если желает познать его мерою Авраама, которая суть мера распространения без границ, – это неверный путь, ибо от широты его можно уклониться и исследовать запрещенное, как сказано в Талмуде: «Непостижимое для тебя не толкуй» (Хагига 13а). Если же кто, напротив, вовсе не желает исследовать и толковать величие Творца, благословен Он, что свойственно для ступени Исаака, то и это нехорошо, ибо сказано: «Познай Господа, отца твоего», и только затем – «служи Ему». Первооснова и высшая цель есть ступень Иакова, каковая является путем средним. Как записано от имени отца отца, деда моего, покой его в райских кущах, да будет благословенна его память во имя жизни в мире будущем: «Должно исследовать Творца, благословен Он, и благодаря этому поймешь, что можно исследовать, а что нельзя».

В приведенном поучении речь никоим образом не идет о какой-то медитативной практике слияния с Творцом посредством изучения Торы. Рабби Исраэль Баал Шем Тов, как видно из сказанного выше, призывает своих последователей ни в коем случае не отказываться от традиционного пути изучения сакральных текстов во имя приумножения знания и обретения истинной веры. Он многократно повторяет термины *лахкор* (исследовать), *леаен* (анализировать) и *ледареш* (толковать, обнаруживать скрытые смыслы), подчеркивающие необходимость интеллектуального постижения Святого Писания и авторитетных произведений раввинов. Рекомендуемые учащимся ограничения касаются лишь изотерических текстов, повествующих о тайнах бытия божества. В целом позиция автора данного суждения близка той, которую высказывает р. Менахем Мендел из Перемышля. В соответствии с ней традиционное интеллектуальное изучения Торы играет вспомогательно-подготовительную роль. Само по себе оно не обеспечивает обретения состояния двекута, но является необходимой ступенью на пути к нему.

В собрании поучений основоположника хасидизма *Кетер Шем Тов* (Венец доброго имени) приводится высказывание, в соответствии с которым каждое новое толкование сакрального текста (хидуш) позволяет человеку, придумавшему его, постичь тайну возникновения открытого миру образа божества. Подобно тому как из непостижимой бесконечности (Эйн-Соф) рождается древо имен-атрибутов (сфирот), конституирующее плерому, из недр сознания, изоморфного божеству и связанного с ним, является аналогичная иерархия сущностей, порождающих новое суждение[22]. Таким образом, ценность традиционного изучения Торы не ограничивается накоплением информации о предметах, столь необходимых для обретения истинного благочестия. Само размышление об истоках правильных суждений о сакральном, пробуждаемое процессом учения, дарует верующему бесценное знание. Данное высказывание показывает, сколь важным для Бешта был интеллектуальный аспект изучения Торы. Как бы высоко р. Исраэль не превозносил специальные медитативные техники, ценность традиционного подхода он никоим образом не оспаривал и приводил для обоснования его важности аргументы мистико-философского характера, которые не были широко известны в раввинских кругах. Сходных воззрений придерживались р. Дов Бер из Межирича и его ученик р. Леви Ицхак из Бердичева. Рассмотрим в качестве примера фрагмент одной из проповедей бердичевского реббе: «Сказано в Писании: «Приобретение доброе даровал Я вам – Тору Мою не оставляйте» (Пр. 4:2)». Тут содержится некоторое противоречие. Известно различие между приобретением и подарком, ибо приобретение осуществляется посредством имущества или чего-нибудь иного, а дар достается безвозмездно. Суть здесь заключается в следующем: в момент дарования Торы они (евреи) сбросили свой материальный покров (гитпаштут га-гешмиут) и освободились от реального (битуль га-мециут). Благодаря этому они обрели то

знание Торы, которое пребывало в глубинах их душ, ибо она (Тора) основа их жизни. Это следует называть приобретением, ибо они постигли Тору при помощи другой вещи, а именно посредством тела, которое освободилось от своей телесности, от всех сил его и материальности его. Вследствие этого душа постигла Тору сама собой. Это подобно тому, что я слышал от господина и учителя моего р. Дов Бера Магида, память о праведнике для жизни вечной, душа его пребывает в райских кущах, о сказанном у Исайи: «Уповающие на Господа поменяют силу» (Ис. 40:31). Они поменяют силу свою подобно человеку, меняющему одну вещь на другую. Уповающие на Господа меняют свою силу, служа Творцу, благословен Он, посредством освобождения от реального. Благодаря этому ниспосылается им от Творца, благословен Он, постижение Божественного в Торе и в заповедях, и это есть ступень приобретения. А ступень дарования обретается безвозмездно. Она есть ступень дарования Торы всем поколениям, дабы исполняли ее благодаря тем знаниям, которые были получены во время стояния у горы Синай, даже во время, когда они не могут сбросить свой материальный покров. Об этом сказано (в Талмуде), «Моше учил и забывал до тех пор, пока не была он (Тора) дана ему в подарок» (Недорим 38). Ибо то, что он постиг как приобретение, посредством устранения материального покрова и сомоотрешенности, было всегда при нем, ибо он всегда был свободен от реального и материального покрова. Но желал он, чтобы Израиль обладал Торой во всех поколениях, даже когда он не свободен от материального покрова. Для этого необходимо было дать Тору в подарок»[23].

Из сказанного выше следует, что у Синая евреи обрели два пути познания Торы. Один – посредством достижения состояния экстаза, во время которого человек совершенно перестает ощущать окружающий мир и собственное тело. Благодаря этому душа правоверного созерцает Тору в том первозданном Божественном состоянии, в котором она пребывала до дарования ее в виде текста. Второй путь – изучение книг Священного Писания и всех сопутствующих им раввинских комментариев. Оба они провозглашаются необходимыми и взаимно незаменимыми в мире дольнем. Мистическое единение с Творцом, достигнутое всем народом у горы Синай, наделило людей всеобъемлющим знанием Торы, сокрытой в глубинах их душ. Но столь высокий уровень близости к Создателю был недостижим для последующих поколений. Предвидя это, Моше позаботился о даровании Торы избранному народу, вследствие чего люди обрели возможность служить Вседержителю в состоянии, далеком от мистического озарения, опираясь на поучения, которые с тех давних пор передаются от отца к сыну. Такое положение вещей обязывает относиться со всем возможным уважением к традиционному пути изучения Торы, проповедуемому раввинской элитой. Он никоим образом не может быть заменен какими бы то ни было тайными практиками, ибо никто не может пребывать в состоянии экстаза перманентно.

Общеизвестным является факт, что на раннем этапе своей истории хасиды старались по-новому переосмыслить все богоугодные деяния, предписанные сакральным законом. Возникает вопрос: как это отразилось на заповеди изучения Торы, если, как видно из сказанного выше, полное вытеснение традиционной методики учения медитативной практикой для них было неприемлемо?

О значении правильных интенций для изучения Торы

Р. Калонимос Кальман Эпштейн, ученик выдающегося цадика р. Элимелиха из Лежайска, говорил: «Когда человек желает учить Тору во имя ее самой, должно ему, перед тем как начать учение, покаяться во всех прегрешениях своих, ибо «нет праведного человека на земле», а грешному сказал Господь: «Что тебе книга закона Моего». Поэтому человеку надлежит перед началом учебы проверить деяния свои и покаяться. Найти самому недостатки в деяниях своих и возжелать отныне стать истинным рабом Господа в учении и в делах. Также и после учебы, после того как прервался, изучив то, что было намечено, надлежит проверить, имело ли место преступное отвлечение или, Боже упаси, недостойное намерение (учить Тору) не во имя ее самой. Должно размышлять в раскаянии, не произошло ли во время учебы чего-либо недостойного, упаси Боже. И да

пребудут все дни человека в раскаянии… Покаяние искупит все прегрешения, и тогда сможешь ты учиться в святости и чистоте»[24]. Следует отметить, что наставления р. Каланимоса Кальмана в равной мере применимы для описанного ранее мистико-медитативного и традиционного стиля изучения Торы. Вне зависимости от того, каким образом будет происходить учение, успех его целиком и полностью зависит от умонастроения верующего в преддверии и по завершению богоугодного деяния. Именно признание своих проступков и твердая решимость впредь их не повторять наделяют исполненную заповедь благодатной душеспасительной силой.

Правильные интенции, обеспечивающие успех делу учения сакральных текстов, не ограничиваются, по мнению основоположников хасидизма, одним лишь сосредоточением на осознании собственной греховности и несовершенства. Нисколько не менее важная роль отводится при этом также и юмору. «От имени Бешта предают изречение касательно шутки, предшествующей учению. «Жизнь человеческая – непрестанное вознесение и нисхождение в тайне умаления (ктанут) и возвышения (гадлут). Благодаря шутке и веселью происходит переход из ктанута в гадлут, чтобы учиться и прилепляться к Нему, да будет Он благословен. В этом заключается смысл рассказа мудрецов о двух шутниках, которые своими шутками избавляли людей от бед. В этом заключается смысл стиха «И взял (Авраам) двух (шней) юношей (наарав) с собой и сына его Ицхака» (Быт. 22:3). Ибо посредством смеха (цхок) во имя небес мог он вознести годы (шаним) молодости (наарут) с собой»[25]. Концепция ктанута и гадлута является одним из центральных положений вероучения р. Исраэля Баал Шем Това. Гадлутом он называет то состояние просветления, при котором подвижник созерцает божество, пронизывающее все мироздание, и ощущает себя его частью. В состоянии же ктанута человек, сколь бы пламенно и искренне он ни верил в Создателя, воспринимает себя как обособленную индивидуальность, непосредственно наблюдающую лишь явления окружающего ее мира. В силу вполне понятных причин основоположник хасидизма придавал обретению ступени гадлута исключительно важное значение. Тем более интересно отметить, что в приведенном нами отрывке она обретается при помощи смеха и именно смех помог выросшему в языческой семье Аврааму искупить грехи своей молодости. Поэтому анекдот или шутка, предшествующие изучению Торы, способны обеспечить исполнение этой заповеди на самом высоком духовном уровне. Тот или иной способ совершения богоугодного деяния оказывается не столь важным, поскольку успех предприятия зависит в первую очередь от состояния экстаза, достигаемого радостью душевной. Такого рода суждения являются частным случаем распространенной в средневековых мистических произведениях концепции силы. Ее сторонники утверждали, что сотворение человека по образу и подобию Божьему наделяет его сверхъестественными возможностями воздействовать на мир горний. Не какие либо специальные мистические техники, но сам изоморфизм божества и человека является источником силы его деяний. Вследствие этого при обсуждении порядка богослужения основное внимание уделяется движениям человеческой души, направляемым определенными настроениями и интенциями[26]. Характерным примером такого рода суждений является следующее высказывание, приведенное в самой авторитетной книге еврейской мистики Зогар: «Сказал р. Шимон Бар Йохай, желая открыть дело тайное: «Всякий, кто знает, как совершать служение в надлежащем порядке и как произносить слова в надлежащем порядке, пробудит Господа ниспослать дары высшие». Затем он задал трудный вопрос: «Если дело обстоит так, то ведь все знают порядок служения и порядок слов. Почему именно тех считают праведниками (цадиками)?» Ответ его был таков: «Ибо знают основу слова и основу служения и умеют направить свое сердце и волю более иных прочих, которые не столь искусны в этом. Те, кто не знает основы служения, но только его порядок, и не более того, притягивают к себе лишь то, что пребывает позади плеч Господа…Те, кто умеет направить свое сердце и волю, добиваются того, что выходит благословение от того места, где мысль. Идет оно по всем ветвям и корням путем правым, как надлежит, благословляются им высшие и

низшие, и имя святое благословляемое возносится посредством их (праведников)»[27]. Таким образом, исполнение заповеди по всей строгости, при отсутствии правильных интенций, приводит к ниспосланию Божьей милости низкого уровня. Для обозначения ее применяется характерное для раввинской письменности выражение, обозначающее нечто второсортное – брошенное через плечо. Только те, кто «умеет направить свое сердце и волю», т.е. свои мысли и чувства, пробуждают высшее милосердие, одаривающее творение наилучшими благами[28]. Истинные праведники не только заботятся о благе творения, но и поддерживают порядок и гармонию в Божественной плероме, которую каббалисты зачастую называли колесницей. «Высшая тайна, как известно тебе, состоит в том, что полнота высшей колесницы зависит от полноты человека (мира) дольнего. Это один из величайших замыслов, заключенных в сотворении человека, и польза то вхождения его в тело. Ибо человек состоит из сущностей (гавайот)[29], и потому сила его велика и полнота его соответствует интенциям его… Если приумножает человек (мира) дольнего силу, и притяжение благ (гамшаха), и приумножение потока даров высших (шефа), и благословение на человека (мира) горнего[30], вследствие этого низойдет благословение на все качества (мидот)[31]… Но, если человек повредит органы свои внизу, образ его вверху будет как бы вырезан… Поэтому говорили мудрецы наши: «Всякий занимающийся Торой дарует мир сообществу небесному и сообществу земному»[32].

Подобно процитированному нами автору, хасидский рабби Мешулам Фейбуш Геллер призывал своих последователей быть опорой для небесной колесницы. «Кто учит (Тору) ради разума своего и получает от этого удовольствие, тот мал и как бы не существует. Он никогда не придет к Господу, да будет Он благословен, подобно тем, кто страстно желает мудрости чуждой. Великое дело совершает лишь тот, кто страстно желает быть колесницей Господа, да будет Он благословен, посредством Торы. Сказано: «Велико учение о колеснице (маасе миркава)». Этим они хотели сказать: «Сделать (лаасот) себя колесницей Господа, да будет Он благословен, посредством Торы»[33].

Р. Мешулам отмечает, что к желанному результату верующего приводит как изучение тайных мистических текстов, так и общеизвестных раввинских произведений. «Тора экзотерическая и Тора изотерическая – сущности одного порядка. Все происходит в соответствии с интенциями человека, который занимается ими. Если интенция человека основывается на разумении собственного интереса, то он ничего не удостоится… Если интенция его суть страстное желание прилепиться к Господу Благословенному, быть колесницей Его и разумеет он, что единственный путь к этой цели Тора и заповеди, то и посредством Торы экзотерической, и посредством Торы изотерической обретет он прилепление»[34]. Из сказанного следует, что обладание сокровенными знаниями каббалы не является необходимым условием обретения единения с Творцом. Поэтому и мистические техники, описанные в изотерических текстах, не играют в данном деле определяющей роли. Надлежащее умонастроение и страстное душевное желание позволяют человеку достичь наивысшей ступени, стать колесницей Создателя. Правильные интенции обеспечивают состояние двекута как для тех, кто предпочитает тайные учения, так и для тех, кто занимается главным образом классическими произведениями талмудического корпуса.

Заключение

Рассмотренные нами высказывания Бешта и его последователей свидетельствуют о том, что решающую роль в исполнении заповеди изучать Тору, по мнению лидеров хасидов, играли правильные интенции, предшествующие этому богоугодному деянию и сопровождающие его. Надлежащее умонастроение и направление порывов души возносит верующего на наивысшую доступную ему ступень пребывания в мире горнем, даже во время изучения сакральных текстов традиционным общепринятым способом. Хасиды, по крайней мере в ранний период своей истории, бесспорно придавали большое значение медитациям, основанным на специальных правилах произнесения букв Торы. Но нет никаких оснований утверждать, что этот путь рассматривался в качестве альтернативы учения об интенциях. Скорее он был призван усилить

достигаемый ими эффект и ускорить достижение ожидаемого результата. Кроме того, следует отметить, что зачастую призывы прибегнуть к технике произнесения букв касались не Библии, а текстов устной Торы, в числе которых хасидские авторы называли в первую очередь проповеди цадиков. Сила цадиков, согласно воззрениям р. Исраэля Баал Шем Това и его последователей, объясняется непрестанной обращенностью всех их помыслов и чувств к Создателю. Эта сила концентрируется в изречениях совершенных праведников и передается всем тем, кто слушает их наставления[35]. Таким образом, свет, который, как отмечалось выше, созерцают верующие, произнося в экстазе отдельные буквы текстов Торы, поселяется в буквах благодаря совершенству интенций цадиков текущего поколения. Сила этих интенций придает силу медитативной технике. Не медитативная техника, а антропологический фактор играет решающую роль.

В современных исследованиях хасидизма медитативным техникам уделяется первостепенное внимание. Это во многом связано с отсутствием интереса к данному вопросу у классиков конца XIX – первой половины XX века. Нетрудно заметить, что наши выводы некоторым образом близки к тем, к которым пришел в свое время Ш. Дубнов. Но Дубнов и его ближайшие последователи не пытались объяснить инновации хасидов в деле изучения Торы концепцией силы, основанной на представлениях об изоморфизме человека и божества, широко распространенной в произведениях средневековых каббалистов. Привлечение этого материала позволяет по-новому взглянуть не только на доктрину учебы Бешта и его сподвижников, но и вообще на все основные положения вероучения хасидов.

---

[1] *Дубнов Ш*. Возникновение хасидизма: жизнь и деятельность Израиля Бешта // Евреи в Российской империи XVIII–XIX веков. Москва, 1995, с. 132.

[2] Там же, с 133. См. также: *Dubnov S*. Toldot ha-hasidut [Tel Avn, 1930-1]. Tel Aviv, 1960, с. 55–56.

[3] См. например: История евреев России. Москва, 2005, с. 94.

[4] *Weiss J*.The Torah Study in Early Hasidism // Studies in Eastern European Jewish Mysticism. Oxford, 1997, с. 56–69. *Etkes I*. Hasidut breshita. Tel-Aviv, 1991, с. 89–100. *Idel M*. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995, с. 171–189.

[5] *Weiss J*.The Torah Study in Early Hasidism, с. 61–67.

[6] *Yaaqov Yosef mi-Polonoye*. Toldot Yaaqov Yosef. Korets, 1780, с. 25a.

[7] *Weiss J*.The Torah Study in Early Hasidism, с. 60.

[8] *Dov Ber mi-Mezhirecz*. Or ha-Emet. Bney-Brak, 1967, с. 15b–16a.

[9] *Idel M*. Hasidism, Between Ecstasy and Magic, с. 176–182.

[10] R. Shneur Zalman mi-Liadi Likutey Tora. Brookline, 1979, с. 29d.

[11] Выражение «учить Тору во имя ее самой» в текстах талмудического корпуса означало учиться ради исполнения повеления Создателя, а не ради карьеры и почета, которым пользовались в обществе знатоки Закона Божьего. В хасидских текстах, наряду с этим, данное выражение приобрело также и новое толкование: учить Тору во имя обретения мистического единения с Создателем. См. об этом: *Etkes I*. Hasidut breshita, С. 93.

[12] *Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov*. Degel mahane Efrayim. Jerusalem, 1963, с. 103.

[13] Первое слово Торы «берешит» (вначале) комментатор разлагает на слово «решит» (начало) и букву «бет», обозначающую предлог «в», а также цифру 2.

[14] Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Bereshit.

[15] B.T. Muad Katan 16b.

[16] Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Itro.

[17] Хасидизм не был сектой, жестко изолированной от остального еврейского общества. Поэтому большинство последователей Бешта и его учеников в течение долгого времени продолжали следовать тем традициям изучения Торы, которые бытовали в их общинах.

[18] *Weiss J*. The Torah Study in Early Hasidism, с. 61–65.

[19] Там же, с. 66.

[20] Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov. Degel mahane Efrayim. Parashat. Leh-Leha.

[21] Так в своих поучениях р. Эфраим называет р. Исраэля Баал Шем Това.

[22] *Keter Shem Tov*. NewYork, 1987, с. 6.

[23] Levi Itshaq mi-Berdichev. Masehet avot.

[24] Kalonimus Kalman Epstain mi-Krakov. Maor va-shemesh. Parashat truma.

[25] *Кетер Шем Тов*, с. 11.

[26] *Garb J*. Ha-Koah be-kavana be-kabbala. Hibur le shem kabalat toar dokktor le-filosofiya. Jerusalem, 2000, с. 155–162.

[27] Zohar. Ч. 3, с. 183b–184a.

[28] См. комментарий Гарба к этому отрывку: *Garb J*. Ha-Koah be-kavana be-kabbala, с. 159–160.

[29] Термин *гавайа* (мн. гавайот) – буквально: бытие, существование. В произведениях каббалистов нередко использовался для обозначения сфирот (имен-атрибутов, конституирующих проявленное божество). Многие мистики придерживались мнения, что душа человека состоит из элементов, аналогичных сфирот божества и непосредственно связанных с ними.

[30] Согласно учению каббалы, первой эманаций сокрытого божества (Эйн-Соф) является небесный человек – Адам Кадмон. Непосредственно из него разворачиваются сущности, конституирующие проявленное божество, мир сфирот.

[31] Мида (мн. мидот) – буквально: качество. Этот термин также использовался для обозначения сфирот и составляющих человеческой души.

[32] *Menahem Rekonati*. Perush al ha-Tora, с. 51b.

[33] *Meshulam Feybush Geler*. Yosher divrey emet. Jerusalem, 1974, с. 113b.

[34] Там же.

[35] *Sack B*. Iyun be-hashpaat r. Moshe Kordovero al ha-hasidut // Eshel Beer Sheva. 1986, №3, с. 239.

І.П. Бондаренко

БУДДИЗМ І ЯПОНСЬКА ПОЕЗІЯ

ТРАДИЦІЙНО і цілком справедливо вважається, що найсуттєвіший вплив на японську класичну поезію мав *дзен*-буддизм, точніше, японський варіант *дзен*-буддизму, оскільки головні ідейно-філософські засади цього буддійського вчення, яке справді мало величезний вплив на розвиток усієї японської культури XIII–XIX ст., були запозичені японцями на межі XII–XIII ст. з Китаю, де перші *дзен*-буддійські секти з'явилися ще за доби імператорської династії Тан (618–907), а починаючи з другої половини VIII ст., ченцем Во-Чаном (720–814) та його послідовниками Хуей-Женем і Ма-Цзи не теренах Китаю були засновані перші *дзен*-буддійські монастирі та громади віруючих. Більше того, завдяки значному впливу ідей *дзен*-буддизму на тогочасне китайське суспільство ця історична доба в історії країни певний час мала навіть назву *"Епоха діяльного дзен"*, оскільки головним девізом місцевих *дзен*-буддійських громад, які прагнули повного й автономного самозабезпечення, був *"День без праці – день без їжі"* [Петров 2005, *12*].

Проте не слід забувати, що, по-перше, головні ідейні засади, тематична палітра, основні естетичні принципи та художньо-стилістичні засоби японської класичної поезії, зокрема жанру *танка*, сформувалися задовго до виникнення на теренах Японії школи *дзен*-буддизму, а тому вплив традиційних буддійських шкіл та сект (як завезених із Китаю чи Кореї, так і власне японських) на національну поезію в цілому був не менш суттєвим та продуктивним. По-друге, японський *дзен*-буддизм органічно засвоїв більшість концептуальних положень відомих буддійських шкіл доби Нара: *Санрон, Дзьодзіцу, Хоссо (Юісікі), Кеґон, Ріцу, Куся* – та доби Хей-ан: *Сінґон (Ко-ґі Сінґон-сю, Сін-ґі Сінґон-сю), Тендай, Амідаїзм (Дзьодо-сю, Дзьодо-сін-сю), Нітірен*[1]. Особливо великий вплив на японський варіант *дзен*-буддизму мали школи *Сінґон* і *Тендай*.

Зануреному в роздуми ченцю
Почувся раптом
Паморозі голос.
(江華庵 – Кокаан, 1927)

Засновником першої був Кукай (Кобо Дайсі, 774–835) – автор відомого теологічного трактату під назвою *"Санґо сіікі"* (яп.: 三教指帰, *"Напучення з трьох учень"*, 797 р.), написаного у вигляді філософської дискусії між представниками трьох головних релігій того часу, поширених на Далекому Сході: конфуціанця Кімо, даоса Кьобу і буддиста Камея Коцудзі. Зрозуміло, що перемога в цій дискусії дістається саме останньому, оскільки, на думку Кукая, буддизм охоплював усе: конфуціанську філософську концепцію добра та зла, шану дітей до власних батьків, повагу і покору нижчих верств суспільства перед вищими, а також головні даоські принципи – відмову від світських розваг та турбот, прагнення до безсмертя тощо.

Засновником школи *тендай*-буддизму вважається Сайтьо (Денґьо Дайсі, 767–822), який основою свого віровчення проголосив культ будди *Амітабха* (яп.: 阿弥陀 – Аміда) і текст *"Лотосової сутри"* (яп.: 法華経 – *"Хоккекьо"*), що містила останні проповіді Будди перед його зануренням у *нірвану*. Основні церемоніальні дії послідовників *тендай*-буддизму (заклинання, молитви, мовчазне споглядання тощо) розглядалися як перший крок до *нірвани*. Після перебування в Китаї у 804–805 рр. Сайтьо остаточно систематизує власну концепцію *тендай*-буддизму, суть якої можна сформулювати так: "У душі будь-якої людини з миті її появи на світ закладена одвічна частка природи Будди, реалізація якої дає змогу вже за нинішнього життя досягти ступеня досконалості самого Будди".

Зауважимо, що на той час це був досить демократичний і навіть революційний крок, оскільки "ідея просвітління" давала шанс усім без винятку людям ще

за їхнього життя виправити свою *карму* чи принаймні значно поліпшити її. Нагадаємо також, що саме Сайтьо приписують ідею перенесення столиці з Нари до Кіото (*Хей-ан*), підказану ним імператору Камму (737–806, роки правл.: 781–806), аби той зміг нарешті позбутися обридлої опіки й постійного втручання в державні справи впливових консервативних буддійських священнослужителів та ченців численних нарських храмів і монастирів, як і ініціативу проведення цілої низки прогресивних адміністративних реформ за китайським зразком.

По-третє, *дзен*-буддизм набув особливої популярності лише серед окремого, хоча й надзвичайно впливового прошарку населення Японії, а саме серед самураїв. Однак далеко не всі як відомі, так і маловідомі японські поети XIII–XIX ст. за своїм походженням були вихідцями з цієї соціальної групи.

Слід також пам'ятати, що справжнє коріння японського *дзен*-буддизму глибше, ніж його китайський варіант епохи Тан. Так, на думку Інадзе Нітобе, автора відомої книги *"Бусідо – душа Японії"*, дзен – це "японський еквівалент індійської Джани" [Нітобе 2004, *16*]. У зв'язку з цим варто також зазначити, що, крім усього іншого, одним із головних шляхів внутрішнього розвитку та вдосконалення буддизму як світової релігії, філософського і морально-етичного вчення від його первісного індійсько-непальського різновиду до сучасного японського *дзен*-буддизму була поступова переорієнтація його головних постулатів, пов'язаних з ідеєю спасіння, від їхньої моральності до психологічності. Так, шлях до спасіння, який у ранньому буддизмі нараховував лише вісім сходинок – так званих *"бхумі"* (досл. із санскр.: *"щабель"*, *"ступінь"*, *"рівень"*), у *махаяні* вже нараховував десять *"бхумі"*, більшість із яких віддзеркалювали той чи інший психологічний стан людини, етап самовдосконалення віруючого тощо [Янгутов 1986, *13–14*].

Перший ступінь – це *"ступінь радості"* від усвідомлення індивідом того факту, що він усе-таки спромігся стати на шлях істини, шлях "спасіння"[2]:

***

Струмують сльози радості щоднини,
Мов дощ,
У тиші келії, де мох
Дощаті двері вистелив
І стіни.

(日蔵上人 – Нітідзьо Сьонін, *"Сінкокін-вака-сю", № 1924*).

Другий ступінь – *"ступінь очищення"*, або *"позбавлення бруду"*, на якому досягається моральна досконалість:

***

(Склала, дивлячись на воду в криниці Камеї поблизу храму Теннодзі)

Щоб бруд гріхів
З душі своєї змити,
Із джерела святого Камеї
Черпати буду чисту воду
Й пити.

(上東門院 – Дзьотомон-ін, *"Сінкокін-вака-сю", № 1927*).

Третій ступінь – *"ступінь усвідомлення"*, коли буддист позбавляється від хибних поглядів, гніву, ненависті і набуває лагідності, толерантності, терпіння:

***

(Про серце, що пізнає мудрість Істини)

Блаженство – відчувати,
Як Закон
Звільняє поступово бідне серце
Від марних жалощів
І пристрастей оков.

(小侍従 – Кодзідзю, *"Сінкокін-вака-сю", № 1937*).

Четвертий ступінь – *"ступінь осяйності"*, який передбачає процес поступового і неухильного вдосконалення набутих чеснот:

***

Моя душа
Не гідна поки раю,
Тож хоч на мить малу,
Як крок ягняти,
Її затримать Господа благаю!

(慈円 – Дзіен, *"Сінкокін-вака-сю", № 1934*).

П'ятий ступінь – *"ступінь непереможності"*, коли віруючий досягає досконалості в зосередженому мисленні (санскр.: *"самадхі"*), мета якого полягає в необхідності усвідомлення "чотирьох благородних істин" у їхньому справжньому висвітленні:

***

В бажанні осягнути вчення Будди
Не сплю,
Аж доки випаде роса...

І поки зникне,
Розмишляти буду!
(慈円 – Дзіен, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1933*).

Шостий ступінь – *“ступінь нинішнього в майбутньому”*, тобто осягнення розумом умовності ілюзорного світу і, відповідно, досягнення досконалості інтуїтивної мудрості:

***
У нетрях гір,
Де віє лютий вітер,
На самоті
Я осягнути зміг
Усю химерність і примарність світу.
(藤原良経 – Фудзівара Йосіцуне, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1936*).

Сьомий ступінь – *“ступінь далекого шляху”*, на якому проявляється милосердя до всіх істот, з’являється прагнення до загального “спасіння”:

***
(З радістю відвідую тих, хто залишився в попередньому житті)
У море мук закину знову сіті,
Щоб врятувати тих,
Чиї серця
Стомились від страждань
У цьому світі.
(寂蓮法師 – Дзякурен-хосі, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1941*).

Восьмий ступінь – *“ступінь нерухомості”*, коли всі речі здаються такими, якими вони є насправді, тобто такими, що містять у своїй основі “частку Будди”:

***
Дивлюсь на захід сонця й уявляю
Небес вечірніх сутінь
В тих краях,
Де Будда Аміда[3]
Повеліває.
(俊成 – Сюндзей, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1968*).

Дев’ятий ступінь – *“ступінь доброї мудрості”*, коли той, хто пізнав істину буддизму, безкорисливо проповідує це вчення іншим:

***
Якщо я першим
Істину пізнаю,
Знайомих, незнайомих – будь-кого
Теж поведу
Дорогою до раю!
(源信 – Ґенсін, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1926*).

Десятий ступінь – *“ступінь дхарми”*, ступінь осягненння розумом абсолютної реальності і переживання індивідом власної істинної суті, інакше кажучи, це і є “спасіння”, тобто життя відповідно до законів дхарми [Янгутов 1986, *13–14*]:

***
Пітьму розсіяло
І душу освітило
Сіяння місяця...
Мабуть, тому, що я
Наблизився до Західного схилу![4]
(西行法師 – Сайґьо-хосі, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1979*).

У свою чергу, описуючи ступені свідомості на шляху до повного просвітління, результатом якого й мало стати спасіння, представники китайських буддійських шкіл III–V ст., зокрема однієї з найвідоміших – *Хуаянь*, розрізняли чотири рівні розвитку цієї свідомості.

Перший рівень – коли свідомість сприймає предмети зовнішнього світу в тому вигляді, у якому вони постають через призму хибного “я”:

***
Блукає
У осінньому тумані
Моя змарніла і сумна душа,
Нагадуючи місяць
На світанні.
(公胤 – Коін, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1935*).

Другий рівень – коли свідомість здатна осягнути справжню сутність речей поза її численними реальними проявами, тобто йдеться про дискурсивне пізнання істини:

***
(Складено 5-го місця під час прощі до храму Урін-ін, де слухала проповідь про сутру Лотоса)
Побачене
Довіку не забуду:
Розквітнув раптом ліс посеред хмар[5],
Вітаючи
Священне вчення Будди!
(肥後 – Хіґо, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1930*).

Третій рівень – коли свідомість установлює тотожність між істинно сущим та ілюзорним:

***
Звичайно, сон – це сон!
Але від сну

Не відрізнити й дійсність...
Прокидаюсь, –
А де, в якому світі? – не збагну.

(赤染衛門 – Акадзоме Емон, *"Сінкокін-вака-сю", № 1973*).

Четвертий рівень – коли свідомість осягає тотожність усього сущого, тобто відчуває свою єдність із "природою Будди", а через це відчуття усвідомлює єдність з усім сущим [Янгутов 1986, *13–14*]:

***

Життя –
Це сон чи дійсність?
Я не знаю...
І не дізнаюсь, бо реальний світ
Від світу снів ніщо не відрізняє!

(Невідомий автор, *"Кокін-вака-сю", № 942*).

Наведені нами приклади віршів *танка* з відповідного розділу антології *"Сінкокін-вака-сю"* (за винятком останнього, запозиченого з антології *"Кокін-вака-сю"*) за своїм змістом є прямими поетичними ілюстраціями до тих чи інших буддійських постулатів та догм. Деякі з цих віршів-ілюстрацій взагалі писалися під безпосереднім враженням від щойно прочитаних буддійських сутр чи прослуханих проповідей, як, наприклад, вірш поетеси Хіґо з поетичної антології *"Сінкокін-вака-сю"* (№ 1930), про що свідчить текст короткої передмови[6] до нього: *"Складено 5-го місця під час прощі до храму Урін-ін, де слухала проповідь про сутру Лотоса"*.

У період раннього буддизму в Японії (VII–VIII ст.) цю ілюстративну функцію насамперед виконував такий поетичний жанр, як *буссоку-секі-май* (або ще *буссоку-секі-ка* – буддійські ліричні вірші зі строфічною формою 5-7-5-7-7-7), а трохи пізніше – *васан* (або ще *імайо-васан* – буддійські релігійні пісні зі строфічною формою 7-5-7-5, повтореною двічі). Жанр *танка*, як панівний поетичний жанр японської поезії IX–XIII ст., починає перебирати на себе цю функцію в епоху Хей-ан і вже наприкінці цієї історичної доби, тобто у XII ст., повністю витісняє жанри *буссоку-секі-май* та *васан*, які зрештою відмирають.

Поступово, окрім суто ілюстративних функцій, притаманних віршам *танка* релігійної тематики, що містилися переважно у відповідних тематичних розділах тогочасних поетичних антологій, майже у всій поезії доби Хей-ан все частіше починають лунати характерні буддійські філософсько-ліричні мотиви – швидкоплинності людського життя, мінливості долі, марності бажань і прагнень, ілюзорності щастя тощо:

***

Цвітуть щороку вишні навесні.
І, попри це,
Усе життя тривожусь:
Побачу знов
Я їхній цвіт чи ні?

(Невідомий автор, *"Кокін-вака-сю", № 97*)

***

(Склав, милуючись цвітом хризантем і думаючи про швидкоплинність життя на цьому світі)

Не знаю, хто з нас першим відцвіте –
Вони чи я?
Та поки що прикрашусь
Духмяним цвітом
Пізніх хризантем!

(紀貫之 – Кі-но Цураюкі, *"Кокін-вака-сю", № 276*).

***

(Склав, почувши спів зозулі)

Здається, й ти, зозуленько,
Як я,
Мандруючи цим нечестивим світом,
Оплакуєш
Оманливість життя.

(凡河内躬恒 – Осікоті-но Міцуне, *"Кокін-вака-сю", № 164*).

***

У серці –
Ні бажань, ні почуттів!
Немов туман
Осінній безпросвітний
Все небо пеленою застелив.

(凡河内躬恒 – Осікоті-но Міцуне, *"Кокін-вака-сю", № 580*).

***

Хіба ж її зупиниш – течію
Років та місяців!
Життя спливає,
Змішавши радість
І печаль мою.

(Невідомий автор, *"Кокін-вака-сю", № 897*).

Таким чином, залучивши поезію *вака* спочатку лише як ілюстративний матеріал для своїх головних релігійних догм, буддизм поступово починає активно впливати на японську поетику в цілому, пронизує

всю систему поетичної художньо-образної словесної творчості і всі її органічні складові – ідейний зміст, образність, стилістику, мову поетичних творів тощо. Що, зрештою, було цілком закономірним явищем, оскільки в VII–VIII ст. одночасно з поширенням на теренах країни буддизму "Японія, – як зазначають фахівці, – не просто вступала в нову еру, для неї починалась абсолютно інша епоха. У текстах цієї історичної доби відчувається здивування від того, що укоренився абсолютно інший спосіб осягнення розумом дійсності і розмірковувати нині слід зовсім по-іншому" [ЛаФлёр 2000, *7*].

Цей новий для Японії спосіб мислення, породжений буддійською філософією, не міг не вплинути на світську літературу в цілому, і в першу чергу на поезію, оскільки для японців художня література як один з елементів духовного життя нації завжди асоціювалася саме з поезією, а вже потім – з прозою чи драматургією. "Поезія і проза мирян сприймала, адаптувала і підсилювала буддійські символи і тропи, які зустрічалися в континентальних творах. З цієї причини японська література того періоду сформувала своєрідний блок продовженої традиції, що постійно еволюціонувала" [ЛаФлёр 2000, *24*].

Саме завдяки впливу буддизму головними художньо-естетичними принципами японської поезії в IX–XVII ст. стають спочатку принцип *"моно-но аваре"*, який в епоху Хей-ан усе ще зберігав у своїй семантиці (принаймні у її тлумаченні самими японськими поетами) "залишки" синтоїзму, а згодом – *"юґен"*.

Принцип *"моно-но аваре"* (物の哀れ – *"чарівність речей", "чарівничий смуток /сумна чарівність/ речей"*), чи просто *"аваре"* (哀れ – *"чарівний смуток"*, *"сумна чарівність"*), залишався головним естетичним принципом японської поетики протягом IX–XII ст. Його суть полягала у визнанні наявності в будь-яких речах, що оточують людей, особливої, неповторної чарівності, яка породжувала в серці незрозумілий смуток. Це визнання перегукувалося із синтоїстським віруванням про присутність у всіх речах душі, того чи іншого божества, тобто з традицією одухотворення предметів, сил і явищ природи. А *"смутку"* цій *"чарівності"* додавало буддійське розуміння швидкоплинності людського життя, мінливості людської долі в цьому одвічному і невмирущому світі:

***

(Складено про ширму, на якій зображені люди, що милуються вишневим цвітом, котрий облітає, подаровану принцом Садаясу[7] імператриці з нагоди її п'ятдесятиріччя)

Минають марно місяці і дні...
Згадаєш лиш тоді
Про вік короткий,
Як вишень цвіт
Побачиш навесні!

(藤原興風 – Фудзівара-но Окікадзе, *"Кокін-вака-сю", № 351*).

***

(Склав у рік жалоби під час осінньої прощі до гірського храму)

Роса ранкова
На гірському полі
Нагадує мені про вік людей
На світі цім
І їхню скорбну долю.

(紀貫之 – Кі-но Цураюкі, *"Кокін-вака-сю", № 842*).

Зауважимо, що естетичним принципом *"моно-но аваре"* керувалися у своїй творчості не лише поети доби Хей-ан, а й представники пізніших поколінь японських поетів. Зокрема, цей принцип знайшов своє втілення в поезії відомого поета-мандрівника, філософа, каліграфа, дзен-буддійського ченця Рьокана (Ямамото Ейдзо, 1758–1831):

***

Завжди сріблила
І сріблити буде
Роса траву на полі Мусасі...[8]
Короткий вік, насправді,
Мають люди!

(Рьокан)

***

Кому мені розповісти про сум
Цієї осені,
Що вже відходить?
Вечір.
Додому кошик лободи несу.

(Рьокан)

***

Ченцю Рьокану
Днина дощова
Незрозумілий смуток навіває.

(Рьокан)

Було б помилкою вважати, що естетичний принцип *“моно-но аваре”* в епоху Хей-ан поширювався лише на поезію. Він стає провідним художньо-естетичним принципом практично в усіх сферах духовного життя і для всіх видів тогочасного мистецтва. Віддзеркалився він і в багатьох літературних прозових творах тієї історичної доби.

Так, відомий японський літературознавець і поет Мотоорі Норінаґа (1730–1801) першим серед японських літературознавців висунув тезу, що головним об’єднуючим естетичним принципом *“Повісті про Ґендзі”* (*“Ґендзі моноґатарі”*) – першого у світовій літературі художнього роману, створеного письменницею Мурасакі Сікібу на межі X–XI ст., – був саме принцип *“моно-но аваре”*. З цього приводу дослідник писав: “Цей твір увібрав у себе всі прояви *“моно-но аваре”*, які тільки є на світі, і створений він був саме для того, аби примусити читача глибше проникнути в це поняття”. Відкидаючи будь-які інші тлумачення, він заявляв, що сенс *“Повісті про Ґендзі”* (як, зрештою, і всієї літератури доби Хей-ан) зводився виключно до того, щоб розкрити потаємну суть *“моно-но аваре”* [Мурасаки Сикибу 2001, т. 2, *621*].

Т.Л. Соколова-Делюсіна, яка переклала цей роман російською мовою, у післямові до нього відзначає органічний зв’язок між поезією епохи Хей-ан і художньою прозою цієї історичної доби, характерною рисою якої була її насиченість поетичними цитатами, тобто прямим включенням до прозових текстів численних поетичних вкраплень у вигляді віршів *танка* популярних тогочасних поетів чи віршів, написаних безпосередньо авторами прозових творів. Російська дослідниця пише: “Застосувавши у прозі прийоми, розроблені для поезії *“вака”*, Мурасакі Сікібу зробила перший крок у напрямку перетворення японської розмовної мови в мову літературну. У *“Повісті про Ґендзі”* вперше як усвідомлений літературний прийом було використане цитування. Головним джерелом цитування для Мурасакі були японські п’ятивірші, хоча вона досить широко цитує також китайську класику та буддійські джерела. Поетичні цитати, включені в текст *“Повісті”*, надають йому надзвичайної повноти, розширюють його емоційний і образний зміст. Широко використовуючи художньо-стилістичні засоби японської поезії, Мурасакі Сікібу поширює на прозу естетичні принципи, які були вироблені цією поезією” [Мурасаки Сикибу 2001, т. 2, *621–622*].

Цікавою є історія походження самої назви естетичного принципу “*моно-но аваре*”, яку Мотоорі Норінаґа описує так: “Спочатку це був вигук захопленого здивування, який мимоволі виривався з глибини душі, коли людина щось бачила, чула чи сприймала... Захоплюючись місяцем чи квітами, ти вигукуєш, наприклад: *“О! (*яп.: *А! Аа!) Які чудові квіти!”, “Харе!* (яп.: 晴れ – *“ясна погода”*, *“чисте /безхмарне/ небо”) Який прекрасний місяць!”* Так зване *“аваре”* й виникло шляхом поєднання цих двох вигуків *“А!”* та *“Харе!”*. Щирий прояв захоплення разом із подивом – ось у чому суть цього поняття... Пізніше слово *“аваре”* стали писати ієрогліфом *“журба”* (*“туга”, “печаль”. – І.Б.*), можна подумати, що й означати воно стало виключно почуття туги-печалі, але це не зовсім так. *“Аваре”* віддзеркалює не лише печаль, воно може стосуватися радісного і прекрасного, приємного і цікавого – тобто всього, що здатне породити в душі вигуки *“А!”* і *“Харе!”* [Мурасаки Сикибу 2001, т. 2, *621*].

І далі Мотоорі Норінаґа продовжує: “Автор *“Повісті про Ґендзі”*, яка сама глибоко проникла в “потаємну красу” (*“моно-но аваре”*) цього світу, вдивлялася, прислуховувалася до всього, що відбувалося довкола, уважно спостерігала за вчинками добрих та злих людей, і її пронизливий погляд уловлював їхні потаємні думки. Безліч різноманітних роздумів народжувалося при цьому в її голові, і, відчувавши необхідність довірити їх кому-небудь, вона вкладала ці роздуми у висловлювання і думки своїх героїв, так, щоб читачі бачили, що є добро, а що – зло. Вона змогла передати людям своє розуміння “потаємної краси” цього світу, примусивши їх відчути те саме, що відчувала вона” [Мурасаки Сикибу 2001, т. 2, *622*].

Поділяючи цю думку відомого японського дослідника, Т.Л. Соколова-Делюсіна додає: “В епоху Хей-ан у поняття *“аваре”* привноситься трагічно-журливий відтінок, воно починає виражати відчуття

швидкоплинності життя, неминучості старіння. Саме через *“аваре”* пізнається сутність *“моно”*. *“Моно-но аваре”* – це потяг душі до одвічних витоків речей, прагнення схопити й усвідомити їхню невловиму суть” [Мурасаки Сикибу 2001, т. 2, *622*].

Починаючи з XIII ст., головним естетичним принципом японської поезії і всієї художньої літератури, як і японського мистецтва в цілому, стає принцип *“юґен”* (幽玄 – *“потаємне”, “приховане”, “загадкове”; “таємнича краса”, “загадкова чарівність”, “незбагненна привабливість”; “прихований зміст”, “внутрішня глибинна суть”*) – філософський термін китайського походження, який у буддизмі означав *“одвічна істина буття”*, *“потаємна суть явищ”*. Найяскравішим прикладом втілення цього художньо-естетичного принципу в поезії традиційно вважається поетична антологія *“Сінкокін-вака-сю”* (*“Нова збірка старих та нових японських пісень”*, 1205 р.).

Про головну відмінність художньо-естетичних принципів *“моно-но аваре”* та *“юґен”*, як і відмінність між поезією, представленою в поетичних антологіях *“Кокін-вака-сю”* та *“Сінкокін-вака-сю”*, відомий японський поет епохи Едо (1600–1868 рр.) Каґава Каґекі (1768–1843) образно писав: “Ніщо не зрівняється з *“Кокін-сю”*. *Ута* (досл. з яп.: *“пісня”, “вірш”*. – *І.Б.*) в *“Кокін-сю”* подібні до справжніх живих квітів. *Ута* в *“Сінкокін-сю”* схожі на квіти, що видніються крізь листя на переплетених гілках. Що ж до *“Соан-сю”*[9] та інших зібрань такого роду, то вони нагадують штучні квіти” [Кин 1978, *343*].

А ось як характеризує цей термін В. Маркова в передмові до збірки перекладів віршів відомого японського поета Сайґьо: *“Юґен”* (дослівно: таємне і незрозуміле) був спочатку філософським терміном китайського походження і означав одвічне начало, приховане явищами буття. В японському мистецтві *“юґен”* – це таємнича краса, яка не до кінця відкрилася зору. До неї можна вказати шлях, як зламаною гілкою позначається гірська стежка. Для цього потрібно небагато: натяку, підказки, штриха. *“Юґен”* може приховуватися і в тому, що на перший погляд здається потворним, – як квіти, які ховаються в розколинах темної скелі. Така краса вимагає неквапливого уважного споглядання, відчуженості від суєтного світу, закликає до самотності та спокою. У людському серці, як цього навчає буддизм, є вище начало, саме тому *“юґен”* апелює відразу до серця. Це квінтесенція піднесеного й журливого поетичного почуття. Його важко виразити словами, а тому поет звертається до мови символів. Квіти і листя, що опадають, росинки, димок похоронного вогнища – символи нетривалості буття. Місяць, місячне сяйво – символи потойбічного світу й неземної краси. Символи старі, але почуття щоразу неначе народжується заново, пробудити його – завдання поета” [Маркова 1999, *22–23*]. Наведемо декілька типових прикладів віршів *танка*, які досить виразно віддзеркалюють принцип *“юґен”* з антології *“Сінкокін-вака-сю”*:

***

Чомусь завжди,
Як осінь на порозі,
Незрозумілий, таємничий сум
Людські серця
Охоплює невдовзі.

(西行法師 – Сайґьо-хосі, *“Сінкокін-вака-сю”, № 367*).

***

Сумний кінець
І у моєї долі!
Що по мені залишиться колись? –
Димок погребний,
Мов серпанок в полі.

(小野小町 – Оно-но Коматі, *“Сінкокін-вака-сю”, № 758*).

***

Розтануть хмари,
Небо проясниться,
І, як завжди,
Над грішним світом цим
Кружляти буде місяць яснолиций!

(寂然法師 – Дзякудзен-хосі, *“Сінкокін-вака-сю”, № 1953*).

Як уже зазначалося, найсуттєвіший вплив на японську класичну поезію, як і на всю японську культуру XIII–XIX ст., мали ідейно-філософські засади *дзен*-буддизму. Ця релігійна течія імпонувала японському сьоґунату, а тому згодом він практично перетворив її на офіційну державну релігію. Спеціально для неї довкола Кіото за китайським зразком було засновано *“систему П’яти монастирів”* (яп.: 五山 – *ґодзан*), священики і ченці якої ставали

наставниками сьоґунів у вірі, їхніми політичними радниками в питаннях зовнішніх стосунків тощо. Виник цілий напрям у тогочасній японській літературі, який отримав назву *"ґодзан-бунґаку"* (яп.: 五山文学 – *"література П'яти монастирів"*, або *"література П'ятигір'я"*) [Горегляд 2001, *351–359*].

Саме цей літературний напрям, окрім релігійних творів буддійської тематики (численних теологічних та філософських трактатів, повчальних життєписів, моралізаторських історій, оповідань-напучень, віршів-заповідей), пізніше породив поетичний жанр *хайку*. І саме представники *"П'ятигір'я"* сприяли зародженню та розквіту на теренах Японії таких феноменальних явищ національної культури й оригінальних видів мистецтва, як *кендо* (фехтування), *сьодо* (каліграфія), *тяною* (чайна церемонія), *бонсай* (вирощування карликових дерев), *каре-сансуй* (сухі сади), *суміе* (монохромний живопис) та ін.

Відомо, що засновники японського варіанта *дзен*-буддизму Ейсай (1141–1215; секта *Ріндзай*) і Доґен (1200–1253; секта *Сото*) одним із головних принципів *дзен*-буддизму проголошували принцип занурення у власну сутність (душу), ідею самоспостереження і культ *саторі* (своєрідний ступінь *нірвани*) – душевного спокою та рівноваги, відчуття внутрішнього просвітління, які досягалися шляхом медитації, а також за допомогою деяких інших засобів психотренінгу.

У свою чергу, *дзен*-буддизм сприяв появі у Японії XIII ст. такого соціально-ідеологічного (чи, можливо, краще було б сказати, філософсько-етичного) явища японської історії та культури, як *"бусідо"* (武士道 досл. з яп.: "*шлях воїна"; "шлях самурая*") – кодекс честі, система принципів моралі і правил життя японського лицарства – воїнів-самураїв, своєрідного "японського козацтва".

Для того щоб краще зрозуміти це унікальне явище в історії Японії, яке мало і певною мірою має донині величезний вплив практично на всі сфери соціального та духовного життя японців, у тому числі й на японську поезію, слід звернутися до відомої праці Інадзе Нітобе *"Бусідо – душа Японії"*, яка є також в україномовному перекладі [Нітобе 2004, *15–32*].

"Дзен, – пише у своїй книзі японський фахівець, – означає *зусилля людини проникнути крізь медитативні зони мислення за межі вербального вираження* (виділено нами. – *І.Б.*). Споглядання є способом, а метою – прагнення переконатися в тому, що існує певний основоположний для всіх явищ принцип, а також, якщо це можливо, в існуванні самого Абсолюту, досягнувши таким чином гармонії з цим Абсолютом" [Нітобе 2004, *16–17*].

Саме це значною мірою зумовило домінування в японській класичній поезії протягом майже всієї її історії таких лаконічних строфічних форм, як *танка* і *хайку*, оскільки багатослівність у цьому випадку абсолютно недоречна. Домінантною ознакою високохудожнього поетичного тексту стає натяк. Поету достатньо сказати, що *"зануреному в роздуми ченцю почувся раптом паморозі голос"*, а що саме сказав ченцеві цей *"голос паморозі"* – мав домислити кожний, хто читав чи чув ці рядки. Достатньо було запропонувати читачеві глянути в той бік, де в *"осінніх сутінках"* на *"засохлій гілці"* знайшов собі *"притулок крук"*, а що саме відчував при цьому читач, залежало від його душевного настрою, віку, життєвого досвіду тощо. Можливо, саме в цій ненав'язливості, недомовленості або навіть умовчанні[10] японської поезії, яку кожний читач може сприймати і тлумачити по-своєму, і донині приховується її неперевершена чарівність і привабливість.

Іноземці, які здатні читати японські класичні вірші *танка* і *хайку* в оригіналі, завжди звертають увагу на те, що в них майже немає особових займенників *"я"* і *"ми"*. І це попри те що в японській мові, на відміну від української та багатьох інших індоєвропейських мов, саме ці займенники представлені досить широкою палітрою синонімів переважно функціонально-стилістичного характеру:

"Я" – атасі, вай, варе, васі, ватакусі, ватасі, боку, ґусей, дайко, найко, ойра, оре, оре-сама, сесся, тін, хісьо.

"Ми" – бокура, варе-варе, ватасі-таті, тохо.

Перше, що спадає на думку для пояснення цього феномену, – це надзвичайна лаконічність традиційних японських поетичних жанрів *танка* і *хайку*, яка,

безумовно, вимагала від поетів максимальної економії будь-якого "беззбиткового" для передачі головного ліричного чи філософського змісту вірша лексичного матеріалу, до якого можуть бути віднесені насамперед особові займенники. Однак лише таке, досить логічне, як на перший погляд, пояснення все-таки недостатнє для з'ясування всіх можливих причин подібної мовної особливості японської класичної поезії. Ми вважаємо, що тут також не обійшлося без впливу буддизму. Професор Д.Т. Судзукі у книзі "Дзен і японська культура" про це явище, зокрема, пише: "*Хайку*, як і *дзен*, не сприймає егоїзму в будь-якій формі. Твір мистецтва має бути абсолютно невигадливим, позбавленим будь-яких прихованих мотивів. Поміж натхненням поета і його свідомістю не повинно існувати жодної опосередкованої ланки.

Автор стає цілковито пасивним інструментом вираження натхнення... *Хайку*, як плід поетичної творчості, має бути вираженням внутрішнього стану людини, повністю позбавленої відчуття власного *"я"*... Можна стверджувати, що багато в чому *хайку* віддзеркалює особливості японського характеру. Насамперед японці не схильні до багатослів'я: вони не люблять сперечатись, уникають інтелектуальних абстракцій. Їхнє кредо – *"камі наґара-но міті"*, що означає *"полишити все на розсуд богів, не заважати людськими вигадками їхнім діянням"*. Це повністю відповідає буддійському вченню про "незмінність" (санскр.: *"татхата"*; яп.: その儘 *"сономама"*). *Сономама* (або *кономама*) – це справжня вища реальність; ми, люди, не здатні перевершити її, як би завзято і відчайдушно не намагалися це зробити. Усе, на що ми здатні, – це писати *хайку*, визнаючи саме такий стан справ і не запитуючи, чому та як. Це можна вважати певною покірністю. Але японці не ремствують, не проклинають долю, як більшість людей Заходу; вони з бадьорим духом і гумором просто погоджуються з цим" [Судзукі 2003, *255, 261*].

До речі, в антології *"Ман-йо-сю"* (середина VIII ст.), яка містить велику кількість фольклорної японської поезії та віршів анонімних авторів і в якій вплив синтоїзму відчувається набагато сильніше від впливу будь-якої іншої вже відомої на той час японцям релігії чи релігійно-філософського вчення, у тому числі й буддійського (якщо такий вплив на поезію *"Ман-йо-сю"* взагалі мав місце), кількість випадків використання в поетичних текстах особових займенників як однини, так і множини набагато більша. І це при тому, що в усіх наступних після появи *"Ман-йо-сю"* поетичних антологіях кількість представленої в них авторської, а не анонімної поезії, навпаки, постійно зростала.

Окрім *саторі,* ще одним із дієвих засобів, який, на думку буддійських ченців, допомагав заспокоїти емоції, відсторонитися від буденного життя і зосередитися під час медитації, був чай, завезений, як вважають історики, до Японії з Китаю буддійськими ченцями Кукаєм (774–835) і Сайтьо (767–822).

У свиті сьоґуна Хідейосі Тойотомі (1537–1598), який, як і переважна більшість японських військових правителів-сьоґунів, теж був стійким прихильником і послідовником *дзен*-буддизму, довгий час на посаді "майстра чайної церемонії (*тяною*)" працював Сен-но Рікю (1522–1591; справжнє ім'я – Танака Йосіро, буддійське – Соекі). Це був неперевершений фахівець чайного дійства, трактати якого під загальною (об'єднуючою) назвою *"Нампо року"* (南方録), записані з його слів учнями та послідовниками майстра, стали своєрідною "Біблією" чайної церемонії, зокрема повністю японізованого ним чайного дійства під назвою *"вабі-тя"*[11] (або ще: *"сабі-тя"*[12]) [Стрелкова 2001, *36*].

Звичайно, що чайна церемонія, яка поступово перетворилася на справжнє театральне дійство, стала одним із повноцінних видів японського національного мистецтва, теж не могла обійтися без поезії. Картина, яка розміщувалася в чайній кімнаті у спеціальній ніші *токонома* (яп.: 床の間), як правило, супроводжувалася надписом – цитатою з тієї чи іншої буддійської сутри, відомим висловом Будди або віршем. Поезія була також однією з обов'язкових тем розмов, якими зазвичай завершувалася чайна церемонія. Попередник Сен-но Рікю – Такено Дзьоо (1502–1555) вважав, що дух церемонії *"вабі-тя"*

найкраще передає вірш *танка* Фудзівари Тейка з поетичної антології "*Сінкокін-вака-сю*":

***

Осінні сутінки,
Рибалок курені...
Куди не глянеш –
Квіти, листя кленів
Зів'яли і осипались, сумні!

(藤原定家 – Фудзівара-но Садаіе /Тейка/, *"Сінкокін-вака-сю", № 363*).

В одному з трактатів, записаних зі слів Сен-но Рікю його учнями, сказано, що неперевершений майстер чайної церемонії знайшов ще один вірш *танка*, який чудово передає дух *"вабі"*. Саме тому він завжди писав обидва вірші разом, вважаючи їх своєрідними заповідями *"вабі-тя"*. Йдеться про вірш відомого поета Фудзівари Іетаки (1158–1237):

***

Того, хто мріє
Про вишневий цвіт,
Я научу весну розпізнавати
В бруньках і пуп'янках
Ще вкритих снігом гір.

(藤原家隆 – Фудзівара-но Іетака).

Проте нам у цьому сенсі більше імпонує інший вірш Фудзівари Іетаки, а саме:

***

Вишневий квіт!
Чи дійсність? Чи примара? –
Мов вітер весняний з гірських вершин
Зриває вмить
Молочно-білі хмари.

Говорячи про вплив буддизму на японську поезію, не можна оминути такий її жанр, як *ренґа*, детально охарактеризований у відповідному розділі нашого дослідження на матеріалі двох поем – *"Мінасе сан-ґін хяку-ін"* і *"Юяма сан-ґін хяку-ін"* – відомого поета Іїо Соґі (1421–1502) та двох його талановитих учнів – Сьохаку (1443–1527) і Сотьо (1448–1532). У поезії *ренґа*, розквіт якої припадає на епоху Муроматі (1333–1568), буддійські філософсько-ліричні мотиви, на відміну від поезії жанру *танка*, звучали постійно. Вони зустрічаються майже в кожній більш-менш великій за обсягом поемі *ренґа*, оскільки згадка про Закон Будди, цитування того чи іншого постулату буддійського вчення або висловлювання Будди, зрештою, стають невід'ємним атрибутом цього поетичного жанру. Окрім усього іншого, на такий крок поетів часто спонукала та обставина, що традиційні і популярні поетичні змагання з написання *ренґа* зазвичай влаштовувалися саме в буддійських храмах під час різних релігійних свят, до або після проведення відповідних святкових богослужінь і в присутності значної кількості віруючих-уболівальників. Ось типові приклади з поеми *"Мінасе сан-ґін хяку-ін"*:

***

У розпачі від марного життя
Збираю хмиз приречено у горах.

(肖柏 – Сьохаку, *"Мінасе сан-ґін хяку-ін", № 32*).

***

В моїх думках при цьому лиш одне:
Чи вартий світ того,
Щоб жити в ньому?

(宗祇 – Соґі, "*Мінасе сан-ґін хяку-ін", № 33*).

***

Але куди подітися мені
Від розпачу свого і безнадії!

(宗長 – Сотьо, *"Мінасе сан-ґін хяку-ін", № 34*).

***

Так і живу, чекаючи кінця –
Розлуки вічної
Після кохання ночі.

(肖柏 – Сьохаку, *"Мінасе сан-ґін хяку-ін", № 35*).

***

Не забувай:
Ні дійсність, ані сон –
Ніщо людей ніколи вже не змінить!

(宗祇 – Соґі, *"Мінасе сан-ґін хяку-ін", № 93*).

***

Пригадую минуле й не збагну:
Коли розпочинається минуле?

(宗長 – Сотьо, *"Мінасе сан-ґін хяку-ін", № 94*).

***

А все тому,
Що Будди[13] на землі
З'являються і знову пропадають!

(肖柏 – Сьохаку, *"Мінасе сан-ґін хяку-ін", № 95*).

Схожі рядки зустрічаються також у поемі *"Мінасе сан-ґін хяку-ін"*:

***

Протистояти долі?
То пусте!
Життя людини – марні сподівання!

(肖柏 – Сьохаку, *"Юяма сан-ґін хяку-ін", № 19*).

***

Весна – лиш сон,
І вишень білоцвіт
Про це не пам'ятати теж не може!

(肖柏 – Сьохаку, *"Юяма сан-ґін хяку-ін", № 37*).

***

Та все одно з огидою в душі
На білий світ щоразу я дивлюся!

(肖柏 – Сьохаку, *"Юяма сан-ґін хяку-ін", № 40*).

***

Зате від місяця,
Сумуючи вночі,
Очей своїх не можу відірвати.

(宗長 – Сотьо, *"Юяма сан-ґін хяку-ін", № 41*).

***

Пітьма довічна, що чекає нас,
Страшніша від пітьми цієї ночі!

(宗祇 – Согі, *"Юяма сан-ґін хяку-ін", № 42*).

***

Як марно все на світі! З куреня
Моя душа
Лише на захід рветься.

(宗長 – Сотьо, *"Юяма сан-ґін хяку-ін", № 77*).

З початком доби Едо жанр *ренґа* поступово занепадає, породжуючи новий поетичний жанр – *хоку* (*хайку*). Суто ілюстративна функція поетичних творів, які створювалися для художньо-образної пропаганди та популяризації головних постулатів буддизму і реліктові рештки якої простежуються навіть у прикладах, наведених нами з двох поем *ренґа*, також відходить у минуле. Поезія *хайкай* уже не ілюструє, не передає ті чи інші мотиви, а органічно зливається з буддійською філософією, етикою та естетикою, зрештою, стає художньо-образним поетичним втіленням буддизму. І не тільки як релігійного вчення, а й як певного світогляду, особливого способу мислення, стилю життя тощо. Вірш *хайку*, "цей стиснутий до крапки Всесвіт", як влучно охарактеризувала цей поетичний жанр Т.П. Григор'єва [Григорьева 2002, *530*], починає віддзеркалювати навколишній світ виключно через філософську призму буддизму, і *дзен*-буддизму зокрема. "Саме тому, – пише Т.П. Григор'єва, – такою стійкою є традиція "безмовної" передачі знань (*ґенґай*), поза межами письмового тексту (*фурю мондзі*), – культура мовчання, паузи, порожнечі, щоб одне не заважало другому. "Одна квітка краще, ніж сто, дозволяє відчути *квіткість* квітки" [Григорьева 2002, *513*]. "Саме тому так природно, – продовжує дослідниця, – і прижився *дзен* на японському ґрунті, що відчував неповторність кожної миті – "тут і зараз" уже все є, потрібно лише це побачити, що повністю відповідало одвічному японському почуттю прекрасного. Кожна мить таїть у собі вічність, у кожній квітці виражена суть усіх квітів" [Григорьева 2002, *529*].

Завершуючи, зауважимо, що як не дивно, але ніхто з дослідників японської поезії як у самій Японії, так і за її межами чомусь не звернув уваги на те, що поетичний сюжет у переважній більшості віршів *хайку*, принаймні у кращих зразках поезії *хайкай*, розвивається за схемою, яка повністю відповідає буддійській концепції *"трьох ступенів психічного стану людини"*, що йде *"шляхом просвітління"*, розробленій свого часу ще Кукаєм (Кобо Дайсі, 774–835). І це не випадковість, оскільки, як відомо, практично всі пізніші японські школи буддизму, у тому числі і *дзен*-буддизм, тією чи іншою мірою запозичили окремі теоретичні постулати філософсько-релігійного вчення *Сінґон-сю*, заснованого Кукаєм, який щиро намагався примирити та об'єднати всі існуючі на той час віровчення в єдину універсальну релігійну систему [Фесюн 1986, *121, 124–125*].

Якщо в поезії жанру *танка* логіка розвитку поетичного сюжету є двоступеневою – експозиція і розкриття теми, то в поезії *хайку*, попри менший розмір цього поетичного жанру, сюжет, як правило, розвивається в три етапи. Саме ці три етапи розвитку внутрішнього поетичного сюжету в поезії *хайкай* і відповідають концепції *"трьох ступенів психічного стану людини"*, яка услід за Буддою йде *"шляхом просвітління"*. Цю відповідність віддзеркалено у *таблиці*:

Три ступені психічного стану людини, яка йде шляхом просвітління	*Хайку Мацуо Басьо “Старий ставок”*
1. <u>Істинне злиття</u> *(“ріґу”)* **– усвідомлення людиною первісного тілесного володіння усіма якостями, притаманними природі самого Будди.**	*Старий ставок.*
2. <u>Привнесене і наявне</u> *(“кадзі”)* **– часткове періодичне “злиття” індивіда з природою Будди зі збереженням та усвідомленням власної ідентичності.**	*Пірнуло жабеня –*
3. <u>Виявлене і отримане</u> *(“кентоку”)* **– досягнення та усвідомлення віруючою людиною *“стану Будди”*, повна гармонізація всіх дій індивіда з цим станом.**	*Вода сплеснула.*

Можливо, найближче до розуміння цього феномену співзвучності розвитку поетичного сюжету у віршах *хайку* з буддійською концепцією *“триступеневого психічного стану людини, яка прямує шляхом просвітління”*, підійшов відомий американський дослідник поезії *хайкай* Р.Х. Бліс в одному зі своїх численних визначень жанру *хайку*, який писав: “Хайку – це вираження миттєвого просвітління, коли ми проникаємо в суть речей. Кожна річ безперестанно проповідує Закон (Дхарму), проте цей Закон не є чимось відмінним від самої речі. Хайку є вираженням цієї проповіді через нашу зустріч із річчю, коли ми позбавлені будь-яких розумових вагань та емоційних прикрас; або, радше, воно показує річ так, як вона існує і всередині, і ззовні розуму, цілковито суб’єктивно; показує нас самих, не відокремлених від об’єкта; показує об’єкт у своїй первісній єдності з нами... Це засіб повернення до природи, до нашої місячної природи, природи квітучих вишень, опалого листя, одним словом – до нашої природи Будди. Це той шлях, завдяки якому холодний зимовий дощ, вечірні ластівки, полуднева спека і довга ніч стають воістину живими, поділяють нашу людяність, розмовляють своєю мовчазною і виразною мовою” [Blyth 1949–1952, *I, 270*].

Цілком очевидно, що у своєму визначенні жанру *хайку* Р.Х. Бліс відштовхувався не тільки від буддійської концепції “миттєвого просвітління”, а й від принципових положень поетики *хайкай*, розроблених одним із родоначальників цього поетичного жанру й найвідомішим його представником Мацуо Басьо (1644–1694), який заявляв, що “створення вірша має відбуватися миттєво, як лісоруб валить могутнє дерево або як воїн кидається на небезпечного супротивника, так само, як ріжуть кавун гострим ножем чи відкушують великий шматок від груші” [Мещеряков 2002, *129*]. Головною метою при цьому, на думку Мацуо Басьо, має бути прагнення поета “зафіксувати у слові ту мить, коли сяйво, яке випромінює та чи інша річ, ще не встигло згаснути в його серці” [Мацуо Басё 2000, *203*].

Як головний висновок до нашого дуже стислого аналізу впливу релігії на японську класичну поезію можна сказати таке. Якщо синтоїзм як суто національна релігія стояв біля витоків і фактично породив японську класичну поезію, вклав у неї душу, сприяв зародженню культу краси і прищепленню численним поколінням японців почуття прекрасного, то буддизм привніс у неї надзвичайно глибоку і ліричну філософічність. Що стосується конфуціанства, то, впливаючи протягом багатьох століть на систему виховання та освіти в Японії, воно зробило поезію невід’ємним атрибутом духовного життя нації, поступово перетворило її із “забави богів” на органічну складову культури будь-якого освіченого японця.

[1] Відомий японський релігійний діяч, філософ, культуролог Дайсецу Тайтаро Судзукі (1870–1966) з цього приводу зазначав: "Безперечно, головні ідеї дзен-буддизму такі ж, як і в буддизмі, і не можна не визнати, що вони лише отримали свій органічний подальший розвиток, що мало за мету задовольнити потреби населення Далекого Сходу, психології якого притаманні свої специфічні риси. Дух буддизму спустився зі своїх метафізичних висот, аби стати практичною наукою життя. Дзен-буддизм є результатом цього. А тому я наважуюся сказати, що дзен-буддизм – це систематизація чи, радше, кристалізація всієї філософії, релігії і самого життя Далекого Сходу, і передусім Японії" [Судзуки 2001, *339*].

[2] Ці десять ступенів духовного переродження людини, зміни її психологічного та емоційного стану яскраво віддзеркалюють вірші *танка* буддійської тематики, які містяться в сувої № 20 під назвою *"Буддійські обрядові пісні"* відомої поетичної антології *"Сінкокін-вака-сю"* (*"Нова збірка старих та нових японських пісень"*, 1205 р.), звідки й були запозичені нами відповідні вірші-ілюстрації.

[3] Будда Аміда (*санскр.:* Амітабха; *яп.:* Аміда Ньорай) – *"Будда безмірного світу"*, який керує Західним раєм – землею Будди, де віруючі після своєї смерті завдяки його безмежній доброті можуть відродитися, щоб досягти Просвітління.

[4] Західний напрям у буддизмі має символічне значення, пов'язане зі смертю людини.

[5] У вірші – гра слів: назву відомого буддійського храму Урін-ін (*яп.:* 雲林院) можна прочитати як *"Ліс у хмарах"*. Він був розташований у Кіото на місці нинішнього храму Дайтокудзі. У IX–XI ст. був осередком *тендай*-буддизму, а починаючи з кінця XII ст., стає головним храмом буддійської секти Ріндзай – однієї з двох шкіл японського *дзен*-буддизму.

[6] Такі передмови (*яп.:* 端書き – *"хасіґакі"* – або ще: 詞書 – *"котобаґакі"*) часто трапляються в антологіях доби Хей-ан. Переважно це стислі авторські коментарі стосовно приводу написання того чи іншого вірша.

[7] *Садаясу* – син імператора Сейва (850–880; роки правл.: 858–876).

[8] *Мусасі* – назва місцевості у пров. Етіґо (нині преф. Нііґата).

[9] *"Соан-сю"* – збірка віршів поета Тон-а (XIV ст.), яка була дуже популярною серед представників та послідовників поетичної школи відомого майстра жанру *ренґа* (яп.: 連歌 – *"нанизані рядки", "зчеплені вірші"*) Нідзьо Йосімото (1320–1388).

[10] У *дзен*-буддизмі є поняття *коан* (公案) – короткий вислів, катехізис, який, на перший погляд, позбавлений будь-якого смислу і призначений продемонструвати недосконалість людського розуму, полегшити перехід до інших форм пізнання дійсності (наприклад: *"На що схожий оплеск однією рукою?"*, *"Яким було твоє обличчя до народження?"*). Існує навіть легенда про те, що один великий учитель *дзен* навчав своїх учнів, не промовляючи жодного слова, а лише піднімаючи свій вказівний палець. Але піднімав він його так, що учні осягали своїм розумом неосяжне [Подберезский 2003, *126*].

[11] *Вабі* (侘び – *досл. з яп.:* сум, печаль, журба; хвилювання, тривога, сум'яття) – почуття, яке породжується розумінням недовговічності людського життя в одвічному світі.

[12] *Сабі* (寂び – *досл. з яп.:* наліт, поволока; відчуття старовини) – таємничий смуток самотності, який відчуває душа поета, що на мить відсторонюється від буденності життя і починає розуміти одвічну внутрішню суть предмета, природного явища тощо, за якими він спостерігає. Характеризуючи ці терміни японської естетики, Д.Т. Судзукі додавав, що *вабі* – це *"постійне відчуття Буття як Небуття"*, а *сабі* – *"просвітлена самотність"* (*від санскрит.: "шанті"* – безтурботність, мир, спокій) [Судзуки 2003, *320*].

[13] Йдеться про різні релігії та різних пророків.

ЛІТЕРАТУРА

Горегляд В.Н. **Японская литература VIII–XVI вв.** Санкт-Петербург, *2001*.

Григорьева Т.П. Синтоистская основа японской культуры // **Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. I. Очерки по истории синто**. Санкт-Петербург, *2002*.

Кин Д. **Японская литература XVII–XIX столетий**. Москва, *1978*.

ЛаФлёр У. **Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии.** Москва, *2000*.

Мацуо Басё. **Избранная проза** / Пер. с яп. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. Санкт-Петербург, *2000*.

Мещеряков А.Н. Манъёсю // **Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. II. Тексты синто.** Санкт-Петербург, *2002*.

Мурасаки Сикибу. **Повесть о Гэндзи:** В 2 т. / Пер. с яп., вступит. статья, приложение и коммент. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. Санкт-Петербург, *2001*.

Нітобе І. Бусідо – душа Японії // **Всесвіт**, *2004*, № 11–12.

Петров В.В. **Духовные учения Востока: Дзэн-буддизм. Даосизм. Конфуцианство.** Москва, *2005*.

Подберезский И.В. **Восток – дело тонкое. Наблюдения и размышления, курьезы и парадоксы.** Москва, *2003*.

Сайгё. **Горная хижина** / Пер. с яп., предисл. и коммент. В.Н. Марковой. Санкт-Петербург, *1999*.

Стрелкова А. “Нампо:року” – “Біблія” чайної церемонії // **Східний світ**, *2001*. №1.

Судзуки Т.Д. **Дзэн и японская культура.** Санкт-Петербург, *2003*.

Судзуки Т.Д. Основы дзэн-буддизма // **Буддизм. Четыре благородных истины.** Москва, *2001*.

Фесюн А.Г. Психологические аспекты учения Кукая // **Психологические аспекты буддизма.** Новосибирск, *1986*.

Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме // **Психологические аспекты буддизма.** Новосибирск, *1986*.

Blyth R.H. Haiku (A landmark study in Four Volumes: Volume I “Eastern Culture”; Volume II “Haiku: Spring”; Volume III “Haiku: Summer – Autumn”; Volume IV “Haiku: Autumn – Winter. Includes Index”). Tokyo, 1949–1952 (1960, 1968, 1970, 1982, 1997).

Ю.А. Ковальчук

ВИНИКНЕННЯ ТА ЕВОЛЮЦІЯ КОРЕЙСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО РУХУ ТОНХАК

ПОЯВА «нових релігій» – характерна риса суспільств у країнах Далекого Сходу в XIX ст., і Корея не була винятком із їхнього числа. Історія корейських «нових релігій», які називають також синкретичними культами, бере свій початок від секти тонхак, але це не єдина причина того, що саме це вчення привертає пильну увагу сучасних дослідників. Історичне значення тонхак полягає не лише в унікальності цього релігійного вчення, а й у його визначному впливі на становлення всенародного визвольного руху в Кореї, початком якого слід вважати Селянську війну тонхак 1894 р. Зазнавши різних трансформацій, ідеї тонхак дожили до сучасності та продовжують бути джерелом національної самосвідомості корейського народу.

Незважаючи на те що вчення тонхак та події Селянської війни неодноразово були об'єктом наукових досліджень, досі відсутні вичерпні відповіді на деякі питання. Зокрема, важливими видаються проблеми співвідношення релігійної та соціальної складових у Селянській війні тонхак, впливу ідей тонхак на зародження корейського націоналізму, а також впливу результатів війни на розвиток історичних подій на Корейському півострові.

Враховуючи той факт, що наукові розробки в галузі кореєзнавства в Україні тільки починаються, автор вважає нове осмислення подій другої половини XIX ст. в Кореї корисним для розуміння витоків корейського патріотизму і почуття національної згуртованості, які мали і досі мають великий вплив на духовність корейського народу.

Мета статті – у загальних рисах окреслити становлення і розвиток тонхак, приділивши при цьому особливу увагу аспекту зовнішньополітичних умов, у яких опинилася Корея в період відкриття західними державами, а також основним філософським засадам вчення тонхак.

Протягом кількох століть у межах Корейського півострова періодично з'являлися завойовники. Спроби захопити Корею у різний час чинили китайські, киданські, монгольські, японські та маньчжурські правителі. Корея, навчена гірким досвідом кривавих і спустошливих війн, тривалий час дотримувалася політики самоізоляції, намагаючись у такий спосіб захистити себе від небезпеки іноземного поневолення. Будь-які стосунки з іншими державами були заборонені, а зовнішня торгівля велася лише з Китаєм, причому у незначних масштабах. Відкриття Кореї стало можливим через послаблення корейської монархії та загальну кризу феодальної системи в останній чверті XIX ст.

У другій половині 60-х – на початку 70-х рр. XIX ст. розвинені капіталістичні держави вдалися до рішучих спроб проникнути в Корею, сподіваючись вийти на нові ринки для збуту своєї продукції та отримати перспективні об'єкти для капіталовкладень. Корея опинилася на перехресті інтересів Японії, США, Росії, Англії, Франції, уряди яких намагалися отримати дозвіл на торгівлю в цій країні, однак завдяки жорсткій політиці Хинсон Тевонгуна (регента малолітнього короля Кочжона) Кореї деякий час вдавалося зберігати статус закритої країни. Вона двічі зуміла відстояти свою незалежність: у сутичці із французькими військами (1866 р.) та з американськими (1871 р.) [Handbook of Korea 2003]. Але через загрозу чергового застосування військової сили Кореї довелося піти на поступки великим державам. Корея не могла сподіватися на підтримку від цинського Китаю, формальним васалом якого вона була з 1637 р., бо у цей час імперія Цин намагалася не загострювати конфлікту з розвинутими державами, оскільки не мала для цього достатніх економічних і військових ресурсів.

У 1876 р. Японія першою з великих держав нав'язала Кореї нерівноправну угоду про торгівлю, і саме ця дата вважається роком відкриття Кореї. У 1882 р. Корея погодилася встановити дипломатичні стосунки з США, а дещо пізніше – з іншими державами [Handbook of Korea 2003]. Ці

договори передбачали відкриття для торгівлі корейських портів, можливість купівлі та оренди землі іноземцями, надання іноземцям права вільно пересуватися територією країни та визнання їхньої екстериторіальності, обмін послами та налагодження дипломатичних стосунків, право заходу в територіальні води Кореї іноземних військових кораблів, а також дозвіл на перебування в Кореї іноземних військових підрозділів для охорони торговельних і дипломатичних місій цих держав.

Поява іноземців та здійснення ними торговельних операцій призвели до зубожіння народних мас, які й без того перебували у злиденному становищі. Якщо до відкриття країни селяни за оренду землі мали віддавати землевласникам-аристократам більшу частину врожаю, то після 1876 р. податки стали ще обтяжливішими. Місцеві землевласники з метою отримання надприбутків продавали за кордон якнайбільше сільськогосподарської продукції, у зв'язку із чим ціни на рис всередині самої Кореї стрімко зростали. Корейські ремісники також опинилися у скруті, адже в країні з'явилася велика кількість імпортних товарів. Провину за погіршення свого становища прості люди здебільшого покладали на японців, які в Кореї поводилися вкрай зухвало.

Хоча США, Росія та Англія також мали свої економічні інтереси в Кореї, використовуючи її як ринок збуту і сировинну базу, визначальний політичний та економічний вплив тут справляла Японія. Дослідники Японії і Кореї [Мак-Клейн 2007; Caraway; Handbook of Korea 2003] погоджуються в тому, що дії японців на території Кореї можна кваліфікувати як відверту експлуатацію і грабунок. Японські торговці перепродували в Кореї іноземні товари за завищеними цінами, а замість них вивозили у великій кількості зернові, придбані за безцінь. Це призвело до того, що селяни опинилися на межі голоду. Місцеві чиновники та аристократія не дбали про національні інтереси, реалізовуючи куплений у селян рис японцям і отримуючи від цих операцій значні прибутки.

Така політика стала причиною зростання в народі невдоволення діями корейського уряду та активізації національного руху, спрямованого проти іноземної присутності в Кореї. В цих умовах й зародився релігійно-націоналістичний рух тонхак, керівники якого стали ідейними лідерами потужного селянського повстання, спрямованого проти корейських землевласників і японських колонізаторів.

Окрім суто економічних причин, у формуванні неприязні широких верств корейського населення до іноземців свою роль відігравали ще й вигадані оповіді про спосіб життя людей, що прибули з далеких західних країн. На ґрунті нерозуміння європейської та американської культур мало місце поширення у масовій свідомості моторошних історій, які сприяли зростанню ксенофобії [Kim Yong-Bock 1976]. Корейці боялися всього невідомого, що могли принести з собою чужинці, які так наполегливо шукали контакту з їхньою країною. Це відображалося і на державній політиці: регент Тевонґун суворо переслідував західних християнських проповідників та корейців-прозелітів.

Християнство (католицизм і протестантизм) швидко ставало популярним у народі, хоча й тривалий час перебувало під забороною, адже в умовах загального незадоволення в країні посилювалася криза й у релігійній сфері. Як конфуціанство, що являло собою основу державної ідеології, так і буддизм та народні вірування через втручання іноземних держав у внутрішні справи Кореї стрімко втрачали свій авторитет у масах. Народ відчував потребу в духовних орієнтирах, які дали б йому заспокоєння і впевненість у кращому майбутньому. Однак християнство, як і будь-що, принесене із Заходу, у великої кількості корейців викликало недовіру і навіть неприйняття. Релігійний рух *тонхак* (що буквально означає "східне вчення") став, таким чином, противагою християнству як західному вченню. Основу ідеології тонхак складав синтез конфуціанських, даоських і християнських поглядів із домішкою народних шаманських культів. Ідеологія тонхак певною мірою була відповіддю на активне впровадження західними місіонерами християнства в Кореї. Її творцем став Чхве Чже-у[1], який уклав священну книгу релігії тонхак *Тон-ґьон-де-чжон* (Велике зведення законів тонхак). На її початку йдеться про те, як до Чхве Чже-у, занепокоєного загрозою захоплення Кореї та

усього світу вихідцями із західних країн, з'явилося божество і передало йому сакральну істину, яку він мав проповідувати, щоб поширити на землі доброчесність. Далі містяться оповіді про молоді роки та навчання Чхве Чже-у, викладаються правила благочестивої поведінки та принципи тонхак: пізнання природи речей та сутності божества, самовдосконалення, можливість впливу на події [Hoyt 2000].

Засновник релігії тонхак уклав ще збірку гімнів *Йон-дам-ю-са* («Пісні з Йондама»), які були записані національною корейською абеткою ханґиль, задля того щоб зробити тексти доступними для малоосвічених людей. У гімнах, витриманих у стилі традиційної корейської пісенної поезії, Чхве Чже-у висловлює занепокоєння станом речей у тогочасному світі, описує несправедливість, жорстокість, жадібність людей; разом з тим він стверджує, що світ можна змінити на краще, якщо дотримуватися настанов тонхак, даних людям небесним божеством. Головна мета гімнів – привернути увагу людей до нового вчення, розкривши його істинність [Hoyt 2000].

Наріжним каменем вчення тонхак є поняття про єдність людини і небес, яке було запозичене з конфуціанства. Водночас Чхве Чже-у кардинально переробив конфуціанську концепцію необхідності дотримання суворої ієрархії у суспільстві, заявивши, що раз людство і Небо єдині, то усі люди за своєю природою між собою рівні, а відтак ставлення до усіх людей має бути однаковим (концепція *тон-тві-іль-чхе*, тобто «рівність усіх людей»). Це означає, що у світі не повинно існувати будь-яких форм дискримінації за віковою, статевою чи класовою ознакою [Hoyt 2000; Kim Yong-Bock 1976].

Бог, небесний повелитель, перебуває всередині самої людини (*ін-і-сі-чхон* – «єдність людини і Неба»), і йому потрібно служити протягом всього життя, виховуючи у собі щирість і шанобливість. Завдяки правильному служінню Богові будь-хто може досягти стану земного безсмертного (*чжі-сан-сін-сон* – «земний безсмертний»). Через зусилля із самовдосконалення, тобто через служіння внутрішньому богові, можна навчитися впливати на перебіг усіх подій у житті. Це є подібним до досягнення раю на землі. Мешканці країни будуть захищені, їм буде гарантовано мир і добробут (ідея *по-ґук-ан-мін* – «стабільна країна, народ у безпеці») [Hoyt 2000; Kim Yong-Bock 1976].

В ідеології тонхак присутні риси месіанської релігії. Вчитель Чхве Чже-у не раз наголошував на тому, що саме йому судилося стати обранцем божества, на якого буде покладено завдання проповідувати людям істину і в такий спосіб врятувати світ, що стоїть на межі загибелі. При цьому він підкреслював обраність корейського народу серед інших націй. Існують свідчення, що Чхве Чже-у міг творити дива (одного разу він, зокрема, воскресив померлого), а також лікувати хвороби. Він передрікав швидкий крах правлячої династії Лі, після чого мав настати *кебьок* – «переламний момент» в історії людства, що, у свою чергу, призвів би до встановлення ери спокою та процвітання (раю на землі) [Kim Yong-Bock 1976].

Ідеологія тонхак була близькою та зрозумілою для селян, до того ж вона містила гасла, які об'єднували всіх незадоволених тогочасними порядками. Ідеї тонхак настільки швидко приживалися серед селянських мас, що невдовзі влада відчула реальну небезпеку з боку новоявленого релігійного лідера. Страта Чхве Чже-у в 1864 р. не призвела до припинення боротьби, а його послідовник на ім'я Чхве Сі-хьон[2] (1827–1898) продовжив поширення ідей вчення тонхак. Саме Чхве Сі-хьону вдалося надати рухові тонхак організованої форми шляхом добору своїх довірених осіб, через яких здійснювалося спілкування з мешканцями певної місцевості. Завдяки організації «первинних» осередків руху стала можливою швидка мобілізація прибічників тонхак.

Після страти вчителя Чхве Сі-хьону довгий час довелося переховуватися у горах та постійно переміщуватися, щоб уникнути арешту, однак і у своїх мандрах він повсякчас підтримував зв'язок з однодумцями. На цьому етапі місцеві осередки тонхак існували виключно у підпіллі, а їхні члени перебували під постійною загрозою арешту. Однак це не заважало зростанню числа прихильників забороненої релігії. Влада зовсім не брала до уваги той факт, що тонхак перебував в опозиції до християнства, яке саме у ці роки пере-

слідувалося державою. Незважаючи на вороже ставлення до цієї західної релігії, тонхак здавався владі ще більш небезпечним, оскільки звертався до пригноблених тогочасною соціальною системою верств, а отже, ставив під сумнів авторитет короля і уряду.

Інша важлива заслуга Чхве Сі-хьона полягала у відновленні священних текстів тонхак, повністю знищених під час страти вчителя Чхве Чже-у. Чхве Сі-хьон не був високоосвіченою людиною, тому за життя наставника не зміг переписати тексти. У 1882 р. він почав їх відтворювати, покладаючись на власну пам'ять та вдаючись до допомоги інших учнів. За кілька наступних років йому вдалось видрукувати *Тон-ґьон-де-чжон* і *Йон-дам-ю-са* та розповсюдити їх у країні [Kim Yong-Bock 1976].

Разом з тим учитель Чхве Сі-хьон зробив внесок у розвиток релігійних ритуалів тонхак. Він встановив практику регулярних публічних та особистих молитов, регламентував повсякденне життя своїх послідовників, запровадив магічні обряди та жертвоприношення, причому подбав про те, щоб все відбувалося з максимальною простотою, орієнтуючись на найбідніші прошарки корейського суспільства.

Новий лідер тонхак Чхве Сі-хьон надав чіткішого окреслення ідеї егалітаризму, спираючись на формулу *ін-і-сі-чхон*. У своїх численних творах він зібрав етичні настанови, що стосувалися взаємин між людьми та ставлення людини до природи.

Чхве Сі-хьон доклав багато зусиль задля збереження теоретичного доробку свого великого наставника, консолідації віруючих та спрямування їхньої енергії на боротьбу з правлячим режимом. У 1893 р. учасники руху тонхак уклали петицію з вимогою зняти обвинувачення зі страченого Чхве Чже-у та провели багатотисячну демонстрацію перед королівським палацом у Сеулі, що, однак, не справило ніякого враження на уряд. Того ж року близько 20 тис. послідовників тонхак провели збори, під час яких заявили про свою готовність продовжити боротьбу проти японських і західних колонізаторів та корейського уряду [Handbook of Korea 2003; Kim Yong-Bock 1976]. Зростання напруги у суспільстві зрештою вилилося у масштабний прояв народного гніву – Селянську війну тонхак.

Чжон Бон-чжун[3] (1854–1895) – військовий лідер тонхак, завдяки якому цей суспільно-релігійний рух набув якісно нової форми. На початку 90-х рр. XIX ст. Чжон Бон-чжун приєднався до радикально налаштованого крила тонхак, і саме через його вплив відбувалася радикалізація руху тонхак, прибічники якого перейшли від читання молитов і очікування переламного моменту, коли встановиться «рай на землі», до відкритої боротьби з пригнобленням. Вчитель Чхве Сі-хьон довго опирався агресивній тактиці, котру пропагував Чжон Бон-чжун, але врешті змушений був її підтримати, бо народ виявляв щиру підтримку рішучим гаслам останнього. Чжон Бон-чжун сформулював своєрідний кодекс честі повстанців, який забороняв вбивати селян та привласнювати їхнє майно, закликав до терплячості та ставив за кінцеву мету повне витіснення японців із Корейського півострова, а також зміну уряду після захоплення столиці селянською армією [Caraway; Handbook of Korea 2003; Kim Yong-Bock 1976].

Скликавши на початку 1894 р. представників кількох осередків тонхак, Чжон Бон-чжун переконав їх відкрито виступити проти свавілля одного з місцевих чиновників у невеликому селищі провінції Чжолла-до на південному заході країни, що й стало початком Селянської війни тонхак. Відтепер рух тонхак вийшов за рамки релігійної течії і об'єднав усіх невдоволених, готових до боротьби з режимом.

Повстанська армія, очолювана Чжон Бон-чжуном, зуміла встояти під ударами урядових військ і скоро зайняла значні території та досить велике провінційне місто Чжончжу. Окрім вимог суто соціально-економічного характеру, селяни також обстоювали гасло невтручання Японії у внутрішні справи Кореї. Уряд був змушений вступити у переговори з повстанцями та пообіцяв задовольнити їхні вимоги, після чого селянська армія залишила Чжончжу [Caraway; Handbook of Korea 2003].

Однак селянська війна на цьому не припинилася. У кожному районі контрольованої повстанцями території були засновані нові органи виконавчої влади, які здійснювали на місцях перерозподіл землі, ліквідовували суспільну ієрархію, скасовували податки. Деякі аристократи

та конфуціанські вчені, з різних причин невдоволені правлінням династії Лі, також не залишалися байдужими до бід селянства і приєднувалися до армії тонхак.

Хоча повстанці були озброєні тільки списами та луками зі стрілами, вони сміливо йшли у бій, адже мали незламну психологічну впевненість у своїй перемозі – одним із центральних догматів релігії був скорий прихід «раю»; до того ж воїни вірили у дієвість магічних заклинань. Повстанці були переконані, що їхня звитяга в бою принесе світле майбутнє не лише Кореї, а й усьому світові. Вже у ході війни вчитель Чхве Сі-хьон відмежувався від надміру агресивних повстанців тонхак, вважаючи їх зрадниками вчення. Вчитель дорікав їм за невитриманість і застосування насильства, а саму цю війну вважав братовбивчою [Kim Yong-Bock 1976].

Уряд не мав достатньо власних сил для приборкання повсталих селян і звернувся за допомогою до Китаю. Китайська армія розпочала бої з повстанцями, а тим часом Японія скористалася зручним моментом і ввела свої війська до Кореї, взявши 23 липня 1894 р. під контроль королівський палац у Сеулі. Після цього японці вдались до витіснення з Кореї китайських підрозділів та придушення повстання тонхак. Незважаючи на перевагу японців та китайців у озброєнні, повстанці тривалий час тримали оборону і до вересня 1894 р. контролювали $^{3}/_{5}$ території Кореї. Поразка спіткала армію тонхак тільки у листопаді поблизу міста Конгчжу, під час її наступу на столицю. Командувач повстанців Чжон Бон-чжун був схоплений у грудні того ж року і згодом страчений, на учасників повстання також чекала жорстока розправа. А вчитель Чхве Сі-хьон ще деякий час переховувався, доки 1898 р. не був заарештований за доносом одного із членів тонхак. Його засудили до страти через повішення [Caraway; Handbook of Korea 2003].

Приреченість повстання тонхак була очевидною із самого початку. Селяни, з яких формувалися загони, були погано озброєні, не знали ефективної тактики бою. До того ж ідеалістичні уявлення щодо перспектив розвитку тонхак заважали керівникам повстання зосередитися на його конкретних проблемах і перспективах, тому воно так і не змогло перерости у революційний рух, хоча для цього були усі передумови. Розгром армії тонхак поставив Корею під майже повний контроль Японії. Король і уряд залишалися при владі лише формально і були змушені проводити політику, що відповідала інтересам Японії.

Попри поразку, повстанський рух тонхак мав величезний вплив на народні маси, давши їм приклад боротьби із соціальною несправедливістю та іноземними загарбниками. Ідеологія тонхак сприяла формуванню національної свідомості, прищеплювала корейцям прагнення захищати свою батьківщину від іноземних втручань. На хвилі повстання тонхак, навіть після його остаточного придушення, продовжувалися виступи бідноти, основним гаслом яких було звільнення Кореї від японської присутності. Завдяки постулатам тонхак, виробленим лідерами руху з орієнтацією на експлуатовані класи, повстанці досягли високого ступеня організованості і згуртованості та спромоглися на рішучі дії.

Антияпонські настрої в Кореї з роками переросли у визвольний рух корейського народу проти колонізаторів, який особливо посилився на початку XX ст. У цих подіях дієву участь брали лідери тонхак[4]. Після придушення повстання активні діячі руху були змушені знову піти у підпілля, а його керівники рятувалися втечею за кордон. Відкрито тонхак знову заявив про себе у 1905 р., коли Сон Бьон-хі (після Чхве Чже-у та Чхве Сі-хьона він став третім вчителем тонхак) вирішив повернутися на батьківщину, щоб модернізувати вчення та легітимізувати його. З того часу ця релігійна течія існувала під назвою *чхондоґьо* (релігія Небесного шляху). Вчитель Сон Бьон-хі переосмислив традиційне для тонхак поняття *ін-і-сі-чхон*, запропонувавши його нове розуміння: *ін-не-чхон* – «Небо всередині людини».

У нових політичних умовах, коли перспектива колонізації Кореї Японією стала цілком реальною, релігія чхондоґьо намагалася плекати національні почуття корейців, закликала до боротьби з японськими загарбниками, однак при цьому наголошувала на необхідності відстоювати незалежність своєї країни виключно мирним шляхом. Через це чхондоґьо отримала підтримку короля Кочжона, який доклав усіх

зусиль для впровадження цього вчення на загальнодержавному рівні. Король зробив важливий внесок у розвиток чхондоґьо: він деталізував ритуали, визначив ієрархію пасторів [Profile of a Tonghak rebel].

Після того як у 1910 р. Корея перетворилась на японську колонію, активність національно-визвольних сил у країні значно посилилася. Лідери чхондоґьо продовжили шукати мирний шлях. Залишивши в минулому конфлікт між тонхак і християнством, вони вступили у контакт із християнськими організаціями та численними підпільними групами. У 1919 р. народний комітет у складі тридцяти трьох його представників підписав Декларацію про незалежність Кореї. Цей документ знаменував собою початок нової епохи, коли визвольний рух проти японських колонізаторів вийшов на якісно новий рівень. Серед членів комітету більшість складали релігійні діячі чхондоґьо та християнства [Handbook of Korea 2003].

Перші два десятиліття XX ст. в Кореї були позначені активізацією визвольної боротьби. Чільні діячі руху тонхак (який тоді вже називався чхондоґьо) взяли у цих подіях діяльну участь, причому цього разу вони не закликали ставати до зброї, а намагалися об'єднати всі національно-патріотичні сили для мирної боротьби. Значущість ідеології тонхак (чхондоґьо) підтверджується тим, що ця релігія дотепер продовжує жити в думках та душах десятків тисяч корейців.

Релігія чхондоґьо не припиняла свого існування протягом всього буремного XX ст., і зараз релігійна спільнота чхондоґьо нараховує в Республіці Корея до 1,5 млн. осіб [Марков 1999], значна кількість її адептів проживає й у Північній Кореї. Діяльність чхондоґьо нині включає утримання монастирів і шкіл, видання літератури, розміщення матеріалів в Інтернеті, проведення з'їздів та інших масових заходів.

Виникнення вчення тонхак нерозривно пов'язане з останнім періодом існування корейської держави Чжосон, коли мало місце загострення внутрішніх протиріч у конфуціанському суспільстві. Переломна доба потребувала рішучих дій з боку уряду, але шлях реформ, який задовольнив би вимоги усіх соціальних груп, так і не було знайдено. Наслідки економічної кризи посилювалися загрозою втрати Кореєю незалежності. Зневірені у своїх правителях люди все частіше шукали порятунку в релігіях – християнстві і так званих «нових релігіях», першою з яких став тонхак. Це вчення поєднувало у собі окремі елементи всіх популярних у Кореї вірувань, тому змогло знайти шлях до сердець багатьох представників експлуатованих класів, що втратили довіру до офіційної ідеології доби Чжосон – конфуціанства. Окрім вимог соціальної справедливості, тонхак висунув гасло всезагальної рівності та обстоював поширення в ті часи в Кореї антияпонську та антизахідну ідеї, чим зміцнив свій авторитет як рух, що бореться не лише за матеріальний добробут пригноблених, а й за духовність та зміцнення національної свідомості корейського народу.

[1] Лідер релігійної течії тонхак Чхве Чже-у народився у 1824 р. і, ще будучи підлітком, залишився сиротою. Незаконнонароджений син збіднілого аристократа, юний Чхве Чже-у повною мірою відчув на собі приниження і матеріальну скруту та розчарувався у конфуціанській ідеології, догмати якої прищеплювались йому з дитинства. Він бачив, що тогочасне суспільство базувалося на дискримінації і відтак класична конфуціанська етика була позбавлена сенсу. Чхве Чже-у шукав відповідь на питання, яке найбільше його турбувало: чи можливе поєднання таких чеснот, як шанобливість, справедливість, помірність, стриманість, скромність, співчуття. Мандруючи країною, він вивчав конфуціанські, буддійські та інші релігійні канони. Такий спосіб життя, що унеможливлював для Чхве Чже-у життя в родині, його відірваність від своєї малої батьківщини ще більше відчужували майбутнього пророка від традиційних конфуціанських цінностей та

підсилювали бунтівний дух. Буддійську релігійну думку він називав надто застарілою, а християнство асоціювалося в нього із прагматичністю Заходу, природні катаклізми та кризові явища у житті країни він сприймав як ознаки наближення кінця світу і тому вдався до розробки нового релігійного вчення. Усамітнено проживши близько 10 років у горах, Чхве Чже-у в 1860 р. отримав одкровення від божества, після чого ним були сформульовані основні ідеї нового релігійного вчення [Kim Yong-Bock 1976; Religious Culture in Korea 1997].

[2] Чхве Сі-хьон народився у родині селянина-орендаря і доводився далеким родичем Чхве Чже-у. Рано залишившись сиротою, він, як і засновник тонхак, пізнав злидні та приниження. У 1862 р. він мав власний досвід спілкування з небесним божеством, від якого отримав настанову поширювати вчення серед людей, разом зі здатністю творити дива. Він багато займався проповідуванням під час своїх мандрів селищами Кореї [Kim Yong-Bock 1976].

[3] Чжон Бон-чжун був вихідцем із чиновницької родини, глава якої був страчений за участь у селянському заколоті. Осиротілий Чжон Бон-чжун замолоду жив у бідності, однак йому пощастило отримати ґрунтовну освіту. Схильний до містицизму, він перейнявся ідеями Чхве Чже-у та увійшов до осередку тонхак. Чжон Бон-чжун деякий час провів у Сеулі, де багато спілкувався з прогресивними інтелігентами, тому був добре обізнаний із загальнодержавною ситуацією і мав здатність до аналітичного мислення. Під релігійним впливом він прийшов до думки, що був обраний Небом для повалення правлячої династії Лі [Kim Yong-Bock 1976].

[4] Так, зокрема, один з військових командирів тонхак Кім Ґу став у майбутньому видатним політичним діячем, борцем за свободу корейського народу та національну державність.

ЛІТЕРАТУРА

Мак-Клейн Дж.Л. **Япония. От сегуната Токугавы – в XXI век**. Москва, *2007*.

Марков В.М. **Республика Корея. Традиции и современность в культуре второй половины XX века. Взгляд из России**. Владивосток, *1999*.

Caraway W.M. **Korea in the Eye of the Tiger. Chapter 27: Rebellion and Mounting Tensions //** http://www.koreanhistoryproject.org/Ket/C27/E2702.htm.

Handbook of Korea. Seoul, *2003*.

Hoyt J. **Soaring Phoenixes and Prancing Dragons: A Historical Survey of Korean Classical Literature.** Seoul, *2000*.

Kim Yong-Bock. **Historical Transformation, People's Movement and Messianic Koinonia**: Ph.D. diss. / Princeton Theological Seminary. Princeton, *1976* // http://www.oikozoe.or.kr.

Profile of a Tonghak rebel // http://www.asianresearch.org/articles/1798.html.

Religious Culture in Korea. Seoul, *1997*.

В.Л. Пирогов

ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ СУЧАСНОЇ ЯПОНСЬКОЇ ЛЕКСИКИ

Як відомо, для глибокого пізнання країни необхідно розібратися в системі уявлень, оцінок і норм, властивих її народу, а потім досліджувати, під впливом яких чинників ці уявлення, оцінки і норми склалися, і, врешті-решт, визначити, якою мірою вони впливають на поведінку представників цього етносу, а відповідно і на стан його сучасних проблем, і, що особливо важливо, використовувати отримані результати для побудови прогнозу на майбутнє [Овчинников 1980, *6*; Григорьева 2005, *23*].

Протягом всієї новітньої історії Японію вважали «загадковим Сходом», а її народ – незрозумілим, оскільки система культурних цінностей, логіка мислення і поведінки японців ґрунтуються на відмінних від західного ментального поля стереотипах [Ray T. Donahue 1994, *4*; Tadanobu Tsunoda 1978, *17*].

У когнітивній лінгвістиці та етнолінгвістиці термін «стереотип» відноситься до змістової сторони мови і культури, тобто розуміється як ментальний (мисленнєвий) стереотип, що корелює з картиною світу. Мовним стереотипом можна вважати не тільки думку або декілька думок, а й будь-який стійкий вислів, що складається з декількох слів, наприклад стійке порівняння, кліше тощо [Пирогов 2007, *72*].

У системі культурних цінностей японців існує багато стереотипних реалій, до яких відносяться імена божеств, назви міст, назви одягу, взуття, страв, екзотичних рослин, виміри відстані, що є специфічними компонентами національної лінгвокультури, наприклад Будда, Фудзі, Осака, Кіото, сакура, кімоно, сенрі (тисячу рі) тощо. Кожна з таких реалій є стрижнем низки національно маркованих фразеологізмів, що досить широко актуалізовані в лексичному складі мови, зокрема у вигляді паремій. Разом з тим так звані «кодові поняття» (термін введено Б.Л. Де Менте), що, з одного боку, являють собою мовне явище, а з другого – містять у собі потужний культурно-соціальний зміст, заслуговують на особливу увагу дослідника [Boyé Lafayette De Mente 2004, *12–13*].

У цій статті здійснено спробу зіставити на рівні семантичної кореляції та провести лінгвокультурологічний аналіз низки вищезгаданих «кодових понять», зокрема 揚げ足 ageashi, 論う age tsurau, 愛想笑い aiso warai, 番記者 ban kisha, 忠誠心 chuusei shin, 弾力的運営 danryokuteki un'ei, 故郷 furusato, з метою виявлення в них конотативних ознак, обумовлених екстралінгвістичними чинниками, зокрема шляхом перевірки ступеня їхньої актуалізованості в сучасних двомовних, тлумачних та фразеологічних словниках японської мови.

揚げ足 **ageashi – надмірна балакучість**

Добре відомо, що японці відрізняються стриманістю мови взагалі, а їхнє ставлення до надто балакучих людей є недовірливим і негативним. Антипатія до надмірно балакучих, мабуть, обумовлена тими моральними і етичними принципами, які лежать в основі буддизму і конфуціанства: стриманість, споглядальність, переконаність у тому, що справи цінуються значно більше за слова. З другого боку, стислість мови японців, мабуть, стала результатом значних культурних досягнень, заснованих на принципах високої моралі та мудрості. Тому мовчання є невід'ємною, суттєвою складовою у процесі міжособистісного спілкування. Іншим важливим чинником стриманості мови у японців є сам характер їхнього етикету. За офіційних обставин уміння сказати потрібне слово належним чином і у відповідний момент завжди було обов'язковою вимогою, що ставилася перед учасниками бесіди. Саме завдяки такому зваженому і вимогливому ставленню до мовної комунікації японці виробили звичку говорити якомога менше, щоб уникнути «агеасі», тобто згубних наслідків власної балакучості. У сучасній Японії «агеасі» все ще вважається серйозним порушенням етикету і, за винятком окремих випадків, балакучість

сприймається слухачами негативно, незалежно від соціального статусу мовця. Таким чином, ментальна несумісність представників Заходу із жителями Країни Східного Сонця проявляється в тому, що перші сприймають мовну стриманість останніх як певну слабкість, а мовчання – як вимушений вакуум у бесіді, що має бути обов'язково заповнений словами.

論う **age tsurau – нескінченні причіпки**

Японці постійно прагнули і прагнуть досконалості в усьому. Саме тому будь-яке, навіть незначне, відхилення від досконалості викликає критику з їхнього боку. Ставлення сучасних японців до цієї особливості національної культури є двояким. З одного боку, вони пишаються своїми досягненнями, а з другого – усвідомлюють, що ці досягнення базуються на дуже високих стандартах, які стоять на заваді успішній реалізації економічно вигідних проектів. Японські підприємці з вестернізованою ментальністю все частіше змушені вибачатися перед західними партнерами за надмірну прискіпливість своїх колег, зациклених на *аге-цурау* (нескінченних причіпках), замість того щоб займатися вирішенням ділових питань. Миттєва реакція людей із синдромом *аге-цурау* на все нове – це спроба відшукати погрішності й дефекти, оцінити будь-який товар і будь-яку пропозицію з усіх можливих боків, щоб переконатися, чи відповідають вони критеріям японської національної культури. Утім, важливо відзначити, що, на переконання японців, у будь-якій справі саме дрібниці відокремлюють успіх від невдачі. Тому для досягнення успіху в будь-яких справах і перемовах з японською стороною бажано наперед готувати відповіді на питання, які японські колеги можуть поставити у зв'язку із запропонованою пропозицією, а також готувати якомога більше побіжної інформації, що безпосередньо не стосується теми бесіди.

愛想笑い **aiso warai – послужлива усмішка**

Однією з вигадок, поширюваних європейцями про японців, була теза про те, що вони нібито абсолютно байдужі до людського життя і часто сміються, замість того щоб плакати, коли у когось з їхніх близьких або знайомих трапляється велике горе, нещастя або навіть смерть. Насправді, стикаючись із трагічними обставинами та смертю, японці завжди переживали такі ж самі почуття горя і туги, як будь-які інші люди, проте традиції їхньої культури вимагали від них стриманості і приховування на людях своїх емоцій. Нині табу на відверте виявлення почуттів практично відсутнє. Саме тому на особливу увагу заслуговує такий феномен сучасного японського етикету, як *аїсо вараї* – послужлива усмішка, якою завжди зустрічають відвідувачів, гостей, клієнтів не тільки у сфері послуг, а і в будь-якій державній установі, офісі тощо, де персонал незмінно проявляє виняткову запобігливість і дружелюбність стосовно всіх клієнтів або відвідувачів. Навчитися гарних манер і послужливої усмішки, що випромінює благоговіння, любов і вдячність, допомагають спеціальні інструктори. Мета полягає в тому, щоб створити атмосферу виняткової уваги, пошани і турботи стосовно клієнта. Традиційна роль *аїсо вараї* в японському суспільстві, безумовно, робить очевидною її нещирість, проте це жодною мірою не знижує її соціальної значущості. *Аїсо вараї* сприймається як нормальний ігровий компонент стосунків між людьми, що не тільки сприяє більш ефективній реалізації ділових контактів, а й створює особливу атмосферу емоційного комфорту всіх її учасників. Разом з тим слід зауважити, що формальна «сліпуча усмішка» представників Заходу часто викликає зворотну реакцію з боку японських партнерів, які сприймають її як нещиру і фальшиву.

番記者 **ban kasha – ангажований журналіст**

Ще донедавна Японія була країною дуже суворої цензури. Становище змінилося з початком епохи Мейдзі (1868 р.), яка визначила перехід японського суспільства на шлях буржуазної демократії. Першою газетою в Японії, що видавалася регулярно, була англомовна The Nagasaki Shipping List and Advertiser, призначена для іноземців.

Пізніше з'явилися тижневики, що видавалися у великих містах країни – Едо, Кіото, Осака та Нагасакі. Першою щоденною газетою стала «Йокохама Майніті» (1871). На початку 30-х років минулого сторіччя японська преса являла собою конгломерат друкарських видань, які відстоювали інтереси численних політичних угруповань. На сторінках цих видань переважно публікувалися місцеві новини, статті на суспільно-побутові теми і белетристика. Ситуація різко змінилася в середині 30-х років минулого сторіччя, після встановлення військової диктатури, яка обмежила роботу японської преси рамками державної пропаганди і вимогами цензури на всю друкарську продукцію. Незважаючи на те що після закінчення Другої світової війни в Японії почалися серйозні демократичні перетворення, свобода слова і об'єктивність подання подій у японській пресі аж ніяк не стали загальноприйнятою нормою. Таке становище зберігалося фактично до кінця 1980-х – початку 90-х років, коли в країні з'явилися незалежні журналісти, з думкою яких довелося рахуватися навіть впливовим японським газетам. Проте практика контролю за пресою продовжує існувати і досі. Саме такий стан справ відображає термін *банкіся* (скор. від *бангумі кісся* – досл. «журналіст-спостерігач», «прикріплений» до конкретної ТВ-програми або відомої політичної персони). До обов'язків *банкіся* входить підтримка тісних особистих контактів зі своїми «джерелами» для отримання конфіденційної інформації в обмін на ексклюзивні публікації. Відомо, що такі відносини часто захмарюються взаємними претензіями і навіть образами внаслідок витоку інформації або дезінформації. Зазвичай за *банкіся* закріплюється місце в першому ряду на всіх прес-конференціях, у яких бере участь VIP-персона. *Банкіся* жорстко контролює тих, хто звертається до його «підопічного» з питаннями, щоб виключити будь-які непорозуміння. Система «банкіся» продовжує відігравати важливу роль у політичному житті сучасної Японії.

忠誠心 **chuusei shin – абсолютна лояльність**

Японці завжди стоять перед дилемою правильного прийняття рішень, особливо в міжнародних справах і торгових стосунках. Саме в цій сфері вони часто опиняються на межі конфлікту з чужинцями, оскільки стереотипи їхнього мислення і поведінки входять у суперечність із ментальними стандартами іноземних партнерів. Мабуть, одним з найбільш характерних прикладів такого роду ментальних розбіжностей є практика *тюсейсін* – висловлення «абсолютної лояльності» перед однокласниками, колегами тощо, яка виходить за рамки здорового глузду з точки зору представників Західного світу. Постійне наголошення на своїй лояльності має давнє етнічне і націоналістичне коріння, адже японці завжди і за будь-яких обставин мають діяти і поводитися «як японці». Так, наприклад, ті, хто тривалий час навчався або працював за кордоном, після повернення на батьківщину зазнають певного тиску і недовіри з боку оточуючих. Навіть незначні відхилення від стандартної поведінки можуть мати для них серйозні наслідки, починаючи з фізичного і морального тиску з боку однокласників або колег до відвертої дискримінації під час працевлаштування. До людей, що повернулися з-за кордону, чи то школярі, чи співробітники мультинаціональних корпорацій, практично завжди ставляться як до іноземців, тобто з певною недовірою. Ті з них, хто працює у компаніях і фірмах, навряд чи можуть розраховувати на вищі посади. Така практика є правилом з дуже рідкими винятками і свідчить про те, що, незважаючи на декларативні заходи уряду щодо інтернаціоналізації японського суспільства, національна культура продовжує залишатися традиційним і непорушним стандартом, за допомогою якого оцінюється людина, а у вищих інстанціях використовується як засіб придушення або навіть знищення будь-кого, хто спробує поводитися не «по-японськи». Відомо, що із середини 60-х і до початку 80-х років минулого сторіччя іноземці, що бажали співпрацювати з великими японськими компаніями та урядовими організаціями, мали пройти численні складні тести на лояльність – *тюсейсін*. Нині вони історично віджили своє, але й досі іноземці змушені проходити формальні перевірочні тести.

弾力的運営 **danryokuteki un'ei – гнучке управління**

У період феодального правління в Японії сьогуни (військові диктатори) чудово усвідомлювали, що збереження влади над васалами можна забезпечити лише шляхом негайного та жорстокого покарання порушників закону і відповідного залякування решти населення країни. Проте з приходом нової, більш демократичної та ліберальної епохи урядові чиновники і бюрократи були змушені виправити старий порядок таким чином, щоб примусити людей виконувати закони, не вдаючись до насильства. Саме в цей період і була розроблена нова тактика, запозичена у досвідчених в управлінні людьми китайців, що отримала назву *данрьоку ун'ей* (гнучке управління). Її суть полягає в тому, щоб, послабивши увагу протилежної сторони, здійснювати закулісну діяльність, спрямовану на досягнення поставленої мети. Ця тактика застосовується як урядовими органами, так і японськими корпораціями, зокрема, під час переговорів з іноземними партнерами і полягає в тому, щоб, не розкриваючи відразу своїх карт, добиватися поставлених цілей поступово, без створення конфліктних ситуацій. З погляду на японські ментальні стандарти така поведінка вважається цілком етичною і морально виправданою, тому японці часто щиро дивуються обуренню і протестам з боку іноземців, які усвідомлюють справжній зміст їхніх вчинків.

故郷 **furusato – чинник «фурусато»**

Незважаючи на багатотисячолітню історію і глибоке переконання у своїй культурній винятковості та етнічній унікальності, японці відчувають певний брак чогось дуже важливого внаслідок відсутності в них «духовного центру». Хоча почуття національної єдності і територіальної прив'язаності, що виражається словом *фурусато* (досл. «рідне село», «батьківщина», «місце народження»), надзвичайно розвинене у японців, вони нерідко страждають через відсутність «духовної батьківщини». Слово *фурусато* часто використовують у рекламі, сфері послуг тощо для культивування духовних почуттів і нагадування своїм громадянам про їхнє історичне минуле, однак цього недостатньо для того, щоб компенсувати незадоволеність відсутністю чогось більш важливого. Така духовна стурбованість жителів Ямато пояснюється тим, що фактично вся їхня рання культура була цілком запозичена у китайців, спочатку через Корею, а потім і безпосередньо із Серединної держави. Незважаючи на тривалі періоди фактичної ізоляції, коли розвиток Японії ішов самостійним шляхом, жителям Ямато важко позбутися думки, що вони сформували свою культуру за китайським шаблоном. У середині XIX ст. Японію захлеснула хвиля західного впливу, принісши масу нових понять і звичаїв, які змінили традиційні устої японців і сприяли подальшому поглибленню почуття їхньої культурної залежності. Разом з тим вони й досі продовжують пошук духовної батьківщини, часто визнаючи, що нею для них є саме Китай. Проте, враховуючи, що відносини між Японією і Китаєм ніколи не були ідеальними, той факт, що понад 90 відсотків їхньої культури запозичено у китайців, не заважає їм бути переконаними у своїй абсолютній автентичності та своєрідності в усьому, що стосується національного характеру та поведінки. Не дивно, що на цьому ґрунті між японцями та китайцями часто відбуваються суперечки. Останнім часом китайці все більше прагнуть скористатися пошуками японців духовної батьківщини, зокрема, для отримання економічних переваг, що ставить останніх у досить складне становище. З другого боку, японці не можуть ігнорувати ринок Китаю, оскільки в цьому випадку його можуть захопити західні конкуренти. Водночас в умовах зростання економічної могутності Китаю японці змушені поступатися безцеремонним діям китайських політиків і бізнесменів, оскільки у них просто немає іншого виходу. Одним із способів вирішення цієї складної ситуації японці вибрали для своїх двосторонніх стосунків з Китаєм модель, побудовану на чиннику *фурусато*, однак ця модель має свої недоліки, головним із яких є значна розбіжність національних менталітетів обох народів.

Наведена нижче таблиця наочно віддзеркалює наявність розглянутих вище лексичних одиниць у загальних двомовних, тлумачних та фразеологічних словниках японської мови, а також виявляє ступінь їхньої семантичної актуалізації на трьох рівнях: загальнолексичного зна-

Термін	Значення Загальнолексичне У складі КФ У складі лакуни	БЯРС	ЯРС	NJED 5th edition	GJD	CEDF	MCR	日米辞典	広辞苑	国語慣用句	美日本語
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
揚げ足 ageashi	піднімати ногу (*сумо*)	+	+	–	+	–	–	–	+	+	+
	прискіпуватися; ловити на слові	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+
	стриманість мови	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
論う agetsurau	обговорювати (питання); критикувати	–	–	+	+	–	+	–	+	–	–
	-«-	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–
	-«-	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
愛想笑い aisowarai	люб'язна усмішка	–	–	+	–	–	+	–	+	–	+
	люб'язна усмішка	–	–	+	–	–	+	–	+	–	+
	формальна усмішка	–	–	+	–	–	+	–	–	–	–
番記者 bankisha	ангажований журналіст	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–
	-«-	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	-«-	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
忠誠心 chuusei shin	абсолютна лояльність	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	-«-										
	-«-										
弾力的運営 danryokuteki un'ei	гнучке управління	–	–								
	«-«	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	«-«	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
故郷 furusato	батьківщина	+	+	+	+	–	–	–	+	–	+
	батьківщина	–	+	+	+	–	–	–	–	–	+
	чинник «фурусато»	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–

чення, конвенціонального фразеологізму (КФ) та у складі лакуни, тобто на рівні специфічного компонента національної лінгвокультури. Повні назви словників, що подані в таблиці у вигляді відповідних абревіатур, наводяться у списку використаної літератури.

Дані *таблиці* свідчать про те, що більшість розглянутих термінів актуалізовано на рівні загальнолексичного значення і меншою мірою – на рівні конвенціональних фразеологізмів. Що стосується їхнього значення як специфічних культурем, або лакун, то воно не зафіксоване в жодному з поданих лекси-

кографічних джерел. Натомість існує багато прикладів вживання їх у сучасних ЗМІ саме в цьому національно-специфічному значенні.

Виходячи із вищезазначеного, можна зробити висновок про те, що більшість розглянутих термінів-понять містять глибший, у порівнянні з конвенціональними стійкими висловами, смисл, вмотивований соціальними, історичними, культурними та іншими екстралінгвістичними чинниками, в сукупності відображаючи національно-специфічну лінгвосоціальну реальність.

Разом з тим можна вважати, що ці терміни-поняття відносяться до мовних засобів відображення культурних реалій-лакун, які входять до складу системи національного менталітету японців.

На нашу думку, вивчення цього шару лексики сучасної японської мови заслуговує на більш детальне та глибоке дослідження, оскільки відкриває можливість вирішення багатьох питань як суто лінгвістичного, так і лінгвоетнокультурологічного плану.

ЛІТЕРАТУРА

Григорьева Т.П. **Движение красоты: размышления о японской культуре**. Москва, *2005.*

Овчинников В.В. Предисловие // **Япония: образы и традиции**. Москва, *1980.*

Пирогов В.Л. Система ментальних стереотипів, відображена в японських прислів'ях приказках // **Східний світ**. № 3. Київ, *2007.*

Boyé Lafayette De Mente. **Japan Cultural Code Words**. Tokyo, *2004.*

Ray T. Donahue. T**he Mysterious Oriental Schema: Images and Attribution**. Intercultural Communication Studies IV:2, *1994.*

Tadanobu Tsunoda. ***Nihonjin-noo (Brain of Japanse)***. Tokyo, *1978.*

角田忠信 「日本人の脳」大修館社。

Encyclopedia of Contemporary Words. Tokyo, *2006.*

現代用語の基礎知識。自由国民。

Japan: An Illustrated Encyclopedia. Tokyo, *1993.*

Japan Profile of a Nation. Tokyo – New York – London, *1995.*

105 Key Words for Understanding Japan. Tokyo, *2001.*

The Kodansha Bilingual Encyclopedia of Japan. Tokyo, *1998.*

日本を知る105章。平凡社。

БЯРС – **Большой японско-русский словарь**: В 2 т. / Сост. С.В. Неверов и др. / Под ред. Н.И. Конрада. Москва, *1970.*

ЯРС – **Японско-руссский словарь** / Сост. Б.П. Лаврентьев, Л.А. Немзер, Л.А. Сыромятников и др. Москва, *1984.*

GJD – **The Great Japanese Dictionary.** Tokyo: Kodansha, *1995.*

CEDF – **Dictionary of Colloquial Expressions in Dialogue Form:** Tokyo: Asahi, *1992.*

NJED – **New Japanese-English Dictionary.** Tokyo: Kenkyusha, *1984.*

MCR – **Dictionary of Modern Japanese-English Colloquialisms.** Tokyo: Asahi, *1998.*

日米辞典 – 日米慣用句表現辞典。東京：小学館、*1997.*

広辞苑 – 広辞苑。東京：岩波書店、*2008.*

国語慣用句 – 国語慣用句大辞典。東京：東京堂、*1977.*

美日本語 – 美しい日本語の辞典。東京：小学館、*2006.*

В.И. Рыжих

ПОЛУПРЕДЛОЖЕНИЕ В АРАБСКОЙ ГРАММАТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

ПОД полупредложением (شبه جملة) в арабском языке понимается обстоятельство (ظـــرف), находящееся в винительном падеже, а также имя с предлогом (جار ومجرور). Иногда им дают одно общее наименование "обстоятельство" (ظـــرف).

Для такого обобщенного названия есть две причины. Первая заключается в том, что имя с предлогом часто выполняет функцию обстоятельства, находящегося в винительном падеже. В некоторых случаях они могут быть полностью взаимозаменяемы. Например, предложение "Поезд пришёл ночью" можно перевести с использованием имени с предлогом или обстоятельства в винительном падеже:

وصل القطار في الليل

وصل القطار ليلاً

Вторая причина заключается в том, что в арабской грамматике имя с предлогом и обстоятельство почти не имеют различий с точки зрения оформления в предложении. Более того, в отечественной арабистике практически не различают имя с предлогом и обстоятельство, и по этой причине такие обстоятельства, как أمام" перед", فوق "над", بين "между" и ряд других, в большинстве учебников называют предлогами. Такого же подхода придерживаются и европейские грамматисты [Рыбалкин 2003, *235*]. Такое отношение к словам, которые считаются именами, приводит к появлению ошибок, связанных с тем, что к этим именам относятся как к частицам, флексии которых не изменяются, в то время как их флексии должны изменяться в зависимости от роли в предложении. В этой связи необходимо напомнить, что к предлогам в арабском языке относятся:

واو القسم, اللام, الكاف, في, على, عن, إلى, من, الباء

كي, حاشا, عدا, خلا, حتى, رب, منذ, مذ, تاء القسم

К этим 18 предлогам иногда добавляют еще два: متى, используемый в качестве предлога в племени هذيل, и لعل, используемый в качестве предлога в племени عقيل. Других предлогов в арабском языке нет [جامع الدروس, *167*].

Использование термина "полупредложение" объясняется тем, что оно часто выполняет такую же функцию, как и предложение. Например, в предложении زيد يكتب كلمات "Зейд пишет слова" сказуемое именного предложения (خبر) выражено предложением يكتب كلمات, которое можно вполне заменить полупредложением, выраженным обстоятельством или именем с предлогом:

زيد عندي "Зейд у меня";

زيد في الدار "Зейд в доме".

Во многих типах сложных предложений простые предложения, входящие в его состав, могут усекаться, и единственное, что может их заменить, так это полупредложение.

При характеристике полупредложения всегда упоминается о том, что оно связано с каким-либо членом предложения. Характер этой связи является важнейшей характеристикой полупредложения, на чем необходимо остановиться отдельно.

Полупредложение даёт дополнительную информацию для глагола, т.е. значение полупредложения связано непосредственно с глаголом. Глагол указывает на действие, а действие, как известно, происходит в каком-то месте и в какое-то время. В предложении, конечно, может отсутствовать информация о месте и (или) времени действия, например:

ذهب الطلابُ "Студенты ушли".

Когда и где произошло действие – это дополнительная информация, носителем которой и является полупредложение:

ذهب الطلاب مساءً "Студенты ушли вечером".

В данном примере обстоятельство времени связано с глаголом и указывает на

время совершения действия. При характеристике в таких случаях указывается:

مساءً: ظرف، شبه جملة متعلق بذهب

مساء – обстоятельство времени, полупредложение связано с ذهب.

В именном предложении, несмотря на отсутствие слова, выражающего действие, полупредложение все равно связано с действием, которое в данном случае подразумевается, и принято считать, что сказуемое, указывающее на это действие, усечено, например:

زيد في البيت "Зейд в доме"

или

زيد عندك "Зейд у тебя".

В обоих примерах под сказуемым может подразумеваться глагол استقر "устанавливаться, поселяться, находиться", и предложение в полном составе может иметь вид:

زيد استقر في البيت "Зейд находится в доме";

زيد استقر عندك "Зейд находится у тебя".

Вместо глагола может подразумеваться имя, при этом характер синтаксической связи не изменится:

زيد كائن عندك, زيد مستقر في البيت.

Флективная характеристика полупредложения будет оформляться следующим образом:

في البيت: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بخبر محذوف

في البيت – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым.

Таким образом, в именном предложении имя с предлогом или обстоятельство являются полупредложением, связанным с усечённым сказуемым. Однако не все арабские грамматисты придерживаются этой точки зрения. Некоторые из них считают, что полупредложение не связано с усечённым сказуемым, а само является сказуемым. Такой подход значительно упрощает синтаксический анализ предложения, но специалист в области синтаксиса должен исходить из того, что полупредложение, которое по своей природе не имеет самостоятельного значения, должно быть связано с каким-либо событием или действием. Таким образом, связь полупредложения с усечённым сказуемым является наиболее распространённой и правильной формой синтаксического анализа именного предложения.

Кроме сказуемого, с которым чаще всего связано полупредложение, такая связь возможна и с другими словами, среди которых можно выделить следующие:

1. Масдар, например:

أحب السفر في القطار ليلاً "Я люблю поездку в поезде ночью".

في القطار: جار ومجرور وشبه الجملة متعلق بالمصدر (السفر)

ليلا: ظرف زمان، وشبه الجملة متعلق بالمصدر (السفر)

في القطار – имя с предлогом, полупредложение связано с масдаром "поездка".

ليلا – обстоятельство времени, полупредложение связано с масдаром "поездка".

2. Глагольное имя [Рыжих 2005, *153–154*], например:

أف من المنافقين "Фу, какие лицемеры!"

من المنافقين: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق باسم الفعل (أف)

من المنافقين – имя с предлогом, полупредложение связано с глагольным именем أف.

3. Причастие действительного залога, например:

زيد مسافر غدًا بالطائرة "Зейд уезжает завтра самолётом".

غدًا: ظرف زمان وشبه الجملة متعلق باسم الفاعل (مسافر)

بالطائرة: جار ومجرور وشبه الجملة متعلق باسم الفاعل (مسافر)

غدًا – обстоятельство времени, полупредложение связано с причастием действительного залога مسافر;

بالطائرة – имя с предлогом, полупредложение связано с причастием действительного залога مسافر.

4. Причастие страдательного залога, например:

العدو مراقَبٌ من جنودنا كل لحظة "Враг под постоянным наблюдением наших солдат" (досл.: Враг наблюдаем нашими солдатами каждый момент).

من جنودنا: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق باسم المفعول (مراقب).

كل: ظرف زمان، وشبه الجملة متعلق باسم المفعول (مراقب).

من جنودنا – имя с предлогом, полупредложение связано с причастием страдательного залога مراقب;

كل – обстоятельство времени, полупредложение связано с причастием страдательного залога مراقب.

5. Прилагательное, уподобленное причастию (الصفة المشبهة), например:

زيد كريم وشجاع في كل موقف "Зейд благороден и храбр в любой ситуации".

في كل: جار ومجرور وشبه الجملة متعلق بالصفة المشبهة (كريم، شجاع).

في كل – имя с предлогом, полупредложение связано с прилагательным, уподобленным причастию.

6. Имя места и времени, например:

هذه الأرض كانت الملعبَ لأطفالنا "Эта земля была стадионом для наших детей".

لأطفال: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق باسم المكان (الملعب)

لأطفال – имя с предлогом, полупредложение связано с именем места (الملعب).

7. Первообразное имя (اسم جامد), которое по смыслу может быть заменено на производное, например:

زيد الأسد في القتال "Зейд – лев в бою".

في القتال: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بالأسد بتأويل (جريء أو مقدام)

في القتال – имя с предлогом, полупредложение связано с первообразным именем (الأسد), которое употреблено в значении производного имени جريء или مقدام, имеющих значение "храбрый, отважный".

В обычном арабском предложении далеко не всегда можно найти слова, с которыми полупредложение находится в синтаксической связи. В таких случаях рассматривается связь полупредложения с усечёнными членами предложения, которые также весьма разнообразны:

1. Усечённое слово может быть понятным из контекста и не упоминается в силу сложившихся для таких предложений традиций, например:

بحياتي هذا الوطن "Жизнь отдам за эту Родину!"

В предложении отсутствует слово أفْدِي от فَدَى "жертвовать, отдавать (жизнь) за что-л.". Синтаксическая характеристика полупредложения в таких случаях будет следующей:

بحياتي: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بفعل محذوف تقديره (أفدي).

بحياتي – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым أفدي.

Очень часто полупредложение используется самостоятельно для различного рода пожеланий. Например, больному, принявшему лекарство, говорят بالشفاء, т.е. желают выздоровления. Гостю, принимающему еду, говорят بالصحة, т.е. "на здоровье". Другу, вступившему в брак, говорят بالرفاء والبنين, т.е. желают согласия, счастья и детей [التطبيق النحوي, *366*]. Отсутствие видимой связи полупредложения с каким-либо членом полного предложения вовсе не означает, что такой связи не существует. Такая связь есть, и для таких полупредложений даётся следующая синтаксическая характеристика:

بالشفاء: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بفعل محذوف تقديره شربت.

بالصحة: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بفعل محذوف تقديره أكلت.

بالرفاء: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بفعل محذوف تقديره تزوجت.

بالشفاء – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым شربت;

بالصحة – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым أكلت;

بالرفاء – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым تزوجت.

2. Слово, с которым связано полупредложение, может присутствовать в этом же предложении или в другой части текста, например:

أسافر اليوم إلى القاهرة، أما الشهر القادم فإلى الإسكندرية.

"Сегодня я уезжаю в Каир, а в следующем месяце – в Александрию".

اليوم: ظرف زمان، وشبه الجملة متعلق بالفعل (أسافر).

الشهر: ظرف زمان، وشبه الجملة متعلق بفعل محذوف تقديره (أسافر).

إلى الإسكندرية: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بفعل محذوف تقديره (أسافر).

اليوم – обстоятельство времени, полупредложение связано с глаголом أسافر;

الشهر – обстоятельство времени, полупредложение связано с усечённым сказуемым أسافر;

إلى الإسكندرية – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым أسافر.

3. В именном предложении полупредложение, являющееся его частью, связано с усечённым сказуемым, причём такая характеристика сохраняется и в тех случаях, когда в предложение добавляются различные синтаксические преобразователи [Рыжих 2006, *97*], например:

А) الكتاب على الطاولة “Книга на столе”.

على الطاولة: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بمحذوف خبر في محل رفع.

على الطاولة – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым в состоянии именительного падежа.

Б) كان الكتاب على الطاولة “Книга была на столе”.

على الطاولة: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بمحذوف خبر كان في محل نصب.

على الطاولة – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым при глаголе كان в состоянии винительного падежа.

В) إن الكتاب على الطاولة “Действительно, книга на столе”.

على الطاولة: جار ومجرور، شبه الجملة متعلق بمحذوف خبر إن في محل رفع.

على الطاولة – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым при частице إن в состоянии именительного падежа.

4. Полупредложение может быть связанным с усечённым согласованным определением (صفة), например:

هذا كتاب من مكتبة “Это книга из библиотеки”.

من مكتبة: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بمحذوف صفة في محل رفع.

من مكتبة – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым согласованным определением к слову كتاب в состоянии именительного падежа.

5. Полупредложение может быть связано с усечённым придаточным определительным предложением, например:

الكتاب الذي في المحفظة عربي “Книга, которая в портфеле, арабская”.

في المحفظة: جار ومجرور متعلق بمحذوف صلة لا محل له من الإعراب.

في المحفظة – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым придаточным определительным предложением в нейтральном флективном состоянии.

Полупредложение придаёт главным членам предложения дополнительный смысл, что можно видеть на всех предыдущих примерах. Однако не все предлоги могут образовывать такие полупредложения. Предлоги с этой точки зрения делятся на три группы: основные, избыточные и полуизбыточные [التطبيق النحوي, *367*].

К основным предлогам (حروف الجر الأصلية) относятся такие, которые в составе полупредложения придают главным членам предложения новый дополнительный смысл и имеют синтаксическую связь с какими-либо членами предложения, как это показано на предыдущих примерах.

Избыточные предлоги (حروف الجر الزائدة) в составе полупредложения не придают главным членам предложения новый дополнительный смысл и не имеют синтаксической связи с какими-либо членами предложения. Однако было бы неправильным ставить знак равенства между предложением, в котором имеется избыточный предлог, и предложением, в котором такой предлог отсутствует. Предназначение избыточного предлога заключается в том, чтобы усиливать смысл предложения и связи между его отдельными частями.

Полуизбыточные предлоги (حروف الجر الشبيهة بالزائدة) в составе полупредложения придают дополнительный смысл, но не имеют синтаксической связи.

К избыточным могут относиться следующие четыре предлога:

الباء, من, اللام, الكاف.

В зависимости от характера их применения эти же предлоги могут быть и основными. Некоторые примеры их применения в качестве основных уже показаны выше.

В качестве избыточных они могут применяться в следующих ситуациях:

<u>Предлог من</u> употребляется для усиления и придаёт действию всеобъемлющий, разносторонний характер. В качестве избыточного может употребляться только в отрицательном или вопросительном предложении, а имя после него должно быть только в неопределённом состоянии. Наиболее вероятное место применения – перед подлежащим именного или глагольного

предложения, прямым дополнением или абсолютным дополнением.

Перед подлежащим именного предложения, например:

ما كان في البيت من أحدٍ “В доме никого не было”.

ما: حرف نفي.
كان: فعل ماض ناقص.
في البيت: جار ومجرور، وشبه الجملة متعلق بمحذوف خبر كان مقدم في محل نصب.
من: حرف جر زائد.
أحد: اسم كان مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

ما – частица отрицания;

كان – глагол неполного значения в перфекте;

في البيت – имя с предлогом, полупредложение связано с усечённым сказуемым при глаголе كان в препозиции в состоянии винительного падежа;

من – избыточный предлог;

أحد – подлежащее-имя при глаголе كان в именительном падеже с виртуальной даммой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога.

Перед подлежащим глагольного предложения, например:

هل جاء من أحدٍ؟ “Пришел кто-нибудь?”

هل: حرف استفهام.
جاء: فعل ماض.
من: حرف جر زائد.
أحد: فاعل مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

هل – вопросительная частица;

جاء – глагол в перфекте;

من – избыточный предлог;

أحد – подлежащее (глагольного предложения) в именительном падеже с виртуальной даммой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога.

Перед прямым дополнением, например:

هل ترى من أحد؟ “Ты видишь кого-нибудь?”

هل: حرف استفهام.
ترى: فعل مضارع، وفاعله ضمير مستتر تقديره أنت.
من: حرف جر زائد.
أحد: مفعول به منصوب بفتحة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

هل – вопросительная частица;

ترى – глагол в имперфекте, подлежащее (глагольного предложения) – скрытое местоимение أنت;

من – избыточный предлог;

أحد– прямое дополнение в винительном падеже с виртуальной фатхой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога.

Предлог بـ может использоваться в качестве избыточного для усиления в следующих случаях:

После слова إذا в значении “вдруг” перед подлежащим именного предложения, например:

خرجتُ وإذا بزيدٍ واقفٌ “Я вышел, и вдруг Зейд стоит”.

الباء: حرف جر زائد.
زيد: مبتدأ مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.
واقف: خبر مرفوع بالضمة الظاهرة.

الباء – избыточный предлог;

زيد – подлежащее (именного предложения) с виртуальной даммой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога;

واقف – сказуемое (именного предложения) в именительном падеже с явной даммой.

Перед сказуемым именного предложения, например:

ما زيدٌ بعالمٍ “Зейд не ученый”.

ما: حرف نفي.
زيد: مبتدأ مرفوع بالضمة الظاهرة.
الباء: حرف جر زائد.
عالم: خبر مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

ما – отрицательная частица;

زيد – подлежащее (именного предложения) в именительном падеже с явной даммой;

الباء – избыточный предлог;

عالم – сказуемое (именного предложения) в именительном падеже с виртуальной даммой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога.

Для такого предложения возможен и другой вариант флективной характеристи-

ки, в котором отрицательная частица выступает в качестве одной из частиц, уподобленных глаголу неполного значения ليس:

ما: حرف ناسخ مبني على السكون لا محل له من الإعراب.
زيد: اسم ما مرفوع بالضمة الظاهرة.
الباء: حرف جر زائد.
عالم: خبر ما منصوب بفتحة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

ما – частица из группы синтаксических преобразователей именного предложения с неизменяемой флексией на сукун в нейтральном флективном состоянии.

زيد – подлежащее-имя при частице ما в именительном падеже с явной даммой;

الباء – избыточный предлог;

عالم – сказуемое при частице ما в винительном падеже с виртуальной даммой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога.

Такая же характеристика даётся полупредложению и при употреблении самого глагола ليس, например:

ليس زيدٌ ببخيلٍ "Зейд не скуп".

ليس: فعل ماض ناقص.
زيد: اسم ليس مرفوع بالضمة الظاهرة.
الباء: حرف جر زائد.
بخيل: خبر ليس منصوب بفتحة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

ليس – глагол неполного значения в перфекте;

زيد – подлежащее-имя при глаголе ليس в именительном падеже с явной даммой;

الباء – избыточный предлог;

بخيل – сказуемое при глаголе ليس в винительном падеже с виртуальной фатхой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога.

Перед подлежащим глагольного предложения, например:

كفى بالله شهيدًا "Довольно Аллаха в качестве свидетеля" (Коран, сура 4 "Женщины", стих 79).

كفى: فعل ماض.
الباء: حرف جر زائد.
الله: لفظ الجلالة فاعل مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.
شهيدًا: تمييز منصوب بالفتحة الظاهرة.

كفى – глагол в перфекте;

الباء – избыточный предлог;

الله – выражение величия, подлежащее (глагольного предложения) в именительном падеже с виртуальной даммой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога;

شهيدًا – пояснительное определение в винительном падеже с явной фатхой.

Предлог اللام может употребляться также для усиления, например перед прямым дополнением:

أريد لأتخصصَ في هذا العلم "Я хочу специализироваться в этой науке".

أريد: فعل مضارع مرفوع بالضمة الظاهرة والفاعل ضمير مستتر تقديره أنا.
اللام: حرف جر زائد.
أتخصص: فعل مضارع منصوب بأن مضمرة وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة والفاعل ضمير مستتر تقديره أنا. والمصدر المؤول من أن والفعل في محل نصب مفعول به.

أريد – глагол в имперфекте в изъявительном наклонении с явной фатхой, подлежащее – скрытое местоимение أنا;

اللام – избыточный предлог;

أتخصص – глагол в имперфекте в сослагательном наклонении под влиянием подразумеваемой частицы أن, показатель сослагательного наклонения – явная фатха, подлежащее – скрытое местоимение أنا. Развернутый масдар, состоящий из частицы أن и глагольной формы, в состоянии винительного падежа прямого дополнения.

Предлог الكاف, например:

ليس كمثلِهِ شيءٌ "Нет ничего подобного Ему". (Коран, сура 42 "Совет", стих 11).

ليس: فعل ماض ناقص.
الكاف: حرف جر زائد.
مثله: خبر ليس منصوب بفتحة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، والهاء ضمير متصل في محل جر مضاف إليه.
شيء: اسم ليس مرفوع بالضمة الظاهرة.

ليس – глагол неполного значения в перфекте;

الكاف – избыточный предлог;

مثله – сказуемое при глаголе ليس в винительном падеже с виртуальной фатхой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием избыточного предлога, الهاء – слитное местоимение в состоянии родительного падежа второго члена идафы;

شيء – подлежащее-имя при глаголе ليس в именительном падеже с явной даммой.

Полуизбыточный предлог رُبَّ образует полупредложение, которое не имеет синтаксической связи с каким-либо членом предложения, но придаёт дополнительное значение, которое выражается такими словами, как “часто” или “иногда”, в зависимости от контекста, например:

رُبَّ فقيرٍ أسعدُ من غني “Иногда бедный счастливее богатого.”

رب: حرف جر شبيه بالزائد.
فقير: مبتدأ مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الشبيه بالزائد.
أسعد: خبر مرفوع بالضمة الظاهرة.

رب – полуизбыточный предлог;

فقير – подлежащее (именного предложения) в именительном падеже с виртуальной даммой, появлению которой препятствует занятость места огласовкой под влиянием полуизбыточного предлога;

أسعد – сказуемое (именного предложения) в именительном падеже с явной даммой.

Полупредложение в арабской грамматической традиции является самостоятельным элементом предложения, имеющим в большинстве случаев синтаксические связи с различными членами предложения. Тщательный анализ этих связей и уяснение роли полупредложения при отсутствии таких связей способствуют правильному пониманию смысла всего предложения и точному переводу.

ЛИТЕРАТУРА

Баранов Х.К. **Арабско-русский словарь**, издание 5-е, переработанное и дополненное. Москва, *1977*.

Коран. Перевод И.Ю. Крачковского. Москва, *1991*.

Рыбалкин В.С. **Классическое арабское языкознание**. Киев, *2003*.

Рыжих В.И. Арабские имена с неизменяемой флексией // **Східний світ**, *2005,* №4.

Рыжих В.И. Синтаксические преобразователи именного предложения // **Східний світ**, *2006,* №4.

التطبيق النحوي، الطبعة الثانية، د. عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨م.
جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى غلاييني، موسوعة في ثلاثة أجزاء، الطبعة الخامسة والعشرون، الجزء الثالث، منشورات المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.
النحو الوافي، عباس حسين، الطبعة الرابعة، المجلد الثاني، دار المعارف بمصر.
قرآن كريم بخط السيد مصطفى نظيف، طبع بتصريح من إدارة البحوث الإسلامية، مكتبة القاهرة بشارع الصنادقية بالأزهر، ١٩١٩م.

А.А. Непомнящий

АКАДЕМІК Г.Ю. КРАЧКОВСЬКИЙ І КРИМСЬКІ ОРІЄНТАЛІСТИ: ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЕПІСТОЛЯРІЮ

(Закінчення. Початок у першому числі 2008 р.)

У ЦЬОМУ ж листі, нижче, Арсеній Іванович коментував археологічні збори в Керчі: «Ви вже знаєте багато що від Сергія Федоровича [Платонова (А.Н.)] і Миколи Яковича [Марра (А.Н.)]. На мою думку, вона [конференція (А.Н.)] вийшла успішною, хоча відчувалася відсутність багатьох видатних наукових величин, що виразилася в малій кількості узагальнюючих доповідей. Значна більшість їх стосувалася питань приватного характеру, хоч і цікаві. Вище всього заявив себе, звісно, Ленінград, Москва спасувала. Але для першого з'їзду, скликаного після значної перерви і складеного нашвидкуруч, так ще й в маленькому містечку, – Керченська конференція заявила себе добре»[97].

У листі В.Й. Филоненка до Г.Ю. Крачковського від 21 квітня 1927 року – нова цікава тема для обговорення: робота в Сімферополі з'їзду Товариства з вивчення Криму[98]:

«Щойно закінчився з'їзд, який влаштовувало Товариство з вивчення Криму в Москві. Правління цього товариства переходить до Сімферополя, з «РТЗВКа» перетворюється в «ТЗВКа». Звісно, Бороздін, Башкіров, Фомін – головували. Чекали Петрова і Марра, але вони не приїхали. З'їзд пройшов нудно і скучно. А саме головне – нічого нового. Пережовували старе»[99].

У листах ми знаходимо коментар В.Й. Филоненка про Другу конференцію археологів СРСР у Херсонесі, що відбувалася з 10-го до 13 вересня 1927 року[100]:

«З горя поїхав до Херсонесу на конференцію, яка, треба сказати, пройшла дуже мляво. Мало було приїжджих, чоловік 60, не більше, нецікаві доповіді, більше вихваляли Гриневича, так що можна було подумати, що відбувається не сторічний ювілей розкопок Херсонеса, а ювілей Гриневича»[101].

З кінця вересня 1927 року до початку квітня 1928 року об'єктом уваги в листуванні Г.Ю. Крачковського з В.Й. Филоненком був проект, а потім його реалізація, встановлення пам'ятника доктору арабської словесності М.А. Мєдникову (1855–1918). Учений влітку 1917 року приїхав до Криму і залишився тут у зв'язку з революційним лихоліттям. 26 жовтня 1918 року арабіст помер у Старому Криму. Гнат Юліанович у зв'язку з десятиріччям кончини свого колеги турбувався про встановлення пам'ятника на його могилі. В.Й. Филоненко повідомляв йому, що місцеві наукові сили звернулися з проханням про розробку проекту пам'ятника до відомого кримського архітектора, видатного діяча пам'яткоохоронного руху Павла Івановича Голландського. А Г.Ю. Крачковський наполягав на тому, щоб проектом пам'ятника займався Усеїн Абдурефійович Боданінський, який ще за дорадянських часів здобув популярність як талановитий художник-декоратор[102].

8 липня 1928 року В.Й. Филоненко повідомляв Г.Ю. Крачковському про те, що написи на пам'ятник готові: «Арабський напис писав Осман Акчокракли, російський же, в такому ж дусі, люб'язно погодився написати Усеїн Боданінський». При цьому В.Й. Филоненко у властивій для нього манері іронічно завершив: «Таким чином, марксистський підхід і колективізм у роботі були виконані на всі сто відсотків»[103].

Про хід робіт із виготовлення пам'ятника Мєдникову Г.Ю. Крачковському доповідав і А.І. Маркевич. 21 листопада 1928 року Арсеній Іванович, розповідаючи про встановлення монумента, повідомив також про засідання Таврійського товариства історії, археології та етнографії, що відбулося 19 листопада 1928 року. Окрема доповідь під назвою «Пам'яті Мєдникова» тоді була прочитана В.Й. Филоненком,

який слухав його лекції у столичному університеті й зупинився на заслугах покійного у справі вивчення Палестини в арабський період, його розробках з арабської граматики і літератури. Осман Нурі-Асанович Акчокракли у своєму виступі згадував про своє знайомство з небіжчиком і його людські якості[104].

У листі від 18 липня 1928 року В.Й. Филоненко детально описував складну ситуацію, що склалася в Євпаторійському музеї, де, за його спостереженнями, панувала «велика плутанина»: «Новий завідувач[105] все хоче робити по-новому. Це цілком природно. Поліна Яківна [Чепуріна (А.Н.)], звісно, з ним сперечається. У результаті не сперечаються, а тільки розізляють. Прикро, що ніяк не вдається переконати Поліну Яківну примиритися. Але гірше всього страждає Караїмська бібліотека. Це якийсь мертвий капітал. І нікому немає до неї справи. І ніхто не знає навіть, що там є. Я не говорю про рукописи. Я маю взагалі всі друковані книги, що там знаходяться. Адже немає ніякого каталогу. Та що каталогу! Немає самого простого опису. І знайти там потрібну книгу – справа неможлива. Я намагаюся там описати книги Шапшала. Не знаю, чи вдасться довести цю роботу до кінця, бо адміністрація в особі бібліотекаря Ільяшевича[106] дуже боїться такого опису: «Дізнаються татари, що в нас тут є, і прощавай бібліотека». <…> І ось через цей страх – бібліотечний хаос – книги псуються, покриваються пліснявою, тліють. А є дуже і дуже цікаві книги. Всі видання нашого факультету[107], здається з 50-тих років [XIX століття (А.Н.)], майже всі іноземні видання. Дуже багато арабських граматик німецькою і французькою мовами. І все це без будь-якого використання. Навіть бояться сказати кому-небудь про це»[108].

Продовжуючи тему долі караїмського книжкового зібрання при Євпаторійському музеї, 17 квітня 1929 року В.Й. Филоненко повідомляв Г.Ю. Крачковському: «Єльяшевича «вичистили» як караїма-юдофоба. Кандидата відповідного не виявилося, і бібліотека була закрита. Директор сказав, що в нього є кандидатура – караїм, але поки бібліотека закрита <…>. Завідувач музею обтяжується бібліотекою і хоче позбутися її. Чи не звернувся він сам до Румянцевського музею через Гурлянда[109]. Причому влітку Гурлянд був у Євпаторії, збирав якісь відомості про євреїв. Завідувач музею – також єврей – і Гурлянд дуже зійшлися на одному пункті: негативне ставлення до караїмів»[110].

Противник передачі караїмської книжкової колекції колишньому Рум'янцевському музею в Москві, Г.Ю. Крачковський вважав за необхідне передати її у фонди Бібліотеки Академії наук у Ленінграді.

Продовжуючи тему долі Карай-Бітіклігі в листі від 7 березня 1930 року, В.Й. Филоненко повідомляв: «Нещодавно була тут [у Сімферополі (А.Н.)] Чепуріна і говорила про нібито підготовлюваний замах на караїмську бібліотеку, ледве чи навіть не про вивезення її за кордон, як велику цінність! Вона просила мене повідомити Вам про це і Михайлу Миколайовичу[111]. Нехай тоді вже Академія наук або Азійський музей візьмуть її. Дійсно з бібліотекою справа не ладиться. Я декілька разів підіймав питання про неї в Наркомосі, але від неї просто відмахуються. Очевидно, не бажають возитися, і дуже можливо, що і вивезуть куди-небудь»[112].

Цікаву інформацію про долю частини колекції Карай-Бітіклігі й біографію Вульфа (Володимира) Лейбовича (Львовича) Дашевського (1883–1942)[113], що в 1936–1937 роках був директором Державного палацу-музею тюрко-татарської культури, містить лист В.Й. Филоненка від 15 лютого 1931 року:

«Правда, був тут Дашевський. На цей раз його тут зустріли досить прохолодно і мало вірили всім його розказням, хоча він цього разу найлегковірнішим видавав себе, як гадаєте за кого? За внука Сильвера-де-Сасі!

А просто він кримчак, його прізвище Ракші, й по всій поведінці своїй особа досить темна. Йому вдалося вивезти караїмську бібліотеку – рукописи і декілька інкунабул. Не знаю, спеціально він був відряджений з цією метою чи ні. Паперів своїх він взагалі не охоче показує, всіх лає, себе хвалить. А головне – всім говорить різне. Це, здається, його і погубило в громадській думці. Але йому, скоріш, на все наплювати. Лише б добитися свого. А якими шляхами – байдуже»[114].

Г.Ю. Крачковський охоче сприяв у розміщенні в «Записках коллегии востоковедов

при Азиатском музее АН СССР» цікавого дослідження В.Й. Филоненка «Кримські цигани»[115]. За рівнем теоретичної підготовки В.Й. Филоненко, звичайно, виділявся серед колег – викладачів педагогічного інституту в Сімферополі. Тому Гнат Юліанович підтримував прагнення свого студентського друга опублікувати результати своїх розробок у всесоюзних виданнях[116]. Слід зазначити, що Гнат Юліанович взагалі хворобливо реагував на те, що сходознавчі періодичні видання і брошури, зокрема ті, що видавалися Всесоюзною науковою асоціацією сходознавства, основну увагу приділяли дискусіям з питань національно-визвольного руху на Сході, організації археолого-етнологічних експедицій. Адже на чолі асоціації стояв М.П. Павлович[117] – людина, що не має сходознавчої освіти, професійний революціонер, що дозволяв собі зневажливо висловлюватися про значення вивчення стародавніх східних мов і цивілізацій, звичайно ж, зі скепсисом ставився до дорадянських орієнталістичних шкіл[118]. У зв'язку з цим Г.Ю. Крачковський, говорячи про завдання Академії наук, писав у травні 1928 року: «У нас прийнято хвалитися успіхами сходознавства, причому часто це виражається у формі старого лозунгу про закладення шапками, але тут далеко не все йде благополучно… Наукове сходознавство дуже часто змішують з журнальною літературою по Сходу, а для спеціальних робіт часто доводиться шукати притулок за кордоном»[119]. Тому академік вітав появу нових оригінальних розробок, допомагав колегам з їхньою публікацією в центральних виданнях.

Г.Ю. Крачковський намагався допомогти з розміщенням статей і А.І. Маркевичу. Про це свідчить лист академіка Сергія Федорович Платонова до Г.Ю. Крачковського від 27 грудня 1928 року:

«Вельмишановний Гнате Юліановичу!

Сюжет доданої статті А.І. Маркевича, можливо, Вас цікавить. Якщо Ви поглянете на неї, я буду спокійнішим, хоч особисто нічого сумнівного в ній, в її теперішньому вигляді, не знаходжу. Принаймні від себе перешліть її до Видавництва. За що заздалегідь приношу Вам мою вдячність.

Відданий Вам
С. Платонов»[120].

В.Й. Филоненко постійно інформував Г.Ю. Крачковського про важку психологічну атмосферу в педінституті, про свої побоювання з приводу звільнення. 10 червня 1929 року він, зокрема, писав: «Неважно почуває себе й інша професура. Непокоїть всіх чистка. Спочатку здавалося, що в цьому році вона нас не торкнеться, а тепер, згідно з якимсь циркуляром, для статистики, як говорять, «комісія чистительна» формується і в нас. І чекають усі цієї «статистики», цих «вечорів несподіванок»[121].

«У нас після «бурі» через Лук'яненка, Деревицького та ін. настала тиша. Їм обійшлося порівняно легко»[122], – писав В.Й. Филоненко Г.Ю. Крачковському 10 лютого 1934 року. А 5 березня додав: «У нас боротьба з ухилами і спотвореннями ідеологічними в Педінституті триває. Після історії з Деревицьким і Лук'яненком щось подібне трапилося і з добре відомим Вам Миколою Львовичем Ернстом[123]. Останнім часом, крім музею, він працював і в Інституті. Читав курс історії Сходу і Заходу. І ось за «умисне і систематичне спотворення вчення Маркса і Енгельса» (ревізія «Походження сім'ї і власності» Енгельса) М.Л. Ернст звільнений з роботи»[124].

Для безпосереднього ознайомлення з епіграфічними пам'ятками арабської писемності, що збереглися в Криму, Г.Ю. Крачковський у 1929 році знову відвідав півострів. Якщо в 1924 він оглянув зібрання Бахчисарая, Євпаторії й Сімферополя, то цього разу його основна увага була спрямована на написи, виявлені унаслідок розкопок 20-х років XX століття у Старому Криму. Знайдені там пам'ятки викликали необхідність утворити «Стародавньосховище», де були зібрані більше сотні «доступних транспортуванню» експонатів[125]. Особливу увагу академік Г.Ю. Крачковський приділив дослідженню написів на мечеті Узбека і надгробках. У своєму звіті, складеному для Академії наук, учений відзначив, що місцевими науковими силами вже проведена певна робота з вивчення і збереження етнографічних пам'яток: «Вони впритул займають велику кімнату і два критих сараї у дворі». При цьому академік підкреслив особливу роль у проведенні пам'яткоохоронних робіт Османа Нурі-Асановича Акчокракли[126].

У важливості вивчення пам'яток Старого Криму Г.Ю. Крачковського переконав А.І. Маркевич. Ще 25 березня 1925 року керівник кримських краєзнавців писав у Ленінград: «Я нескінченно радий, що звернув Вашу увагу на Ескі-Крим, який дочекався нарешті наукового обстеження, на жаль, так запізнілого»[127].

А.І. Маркевич детально ознайомив свого колегу з результатами розкопок 1924 року, проведених під керівництвом О.С. Башкірова, І.М. Бороздіна і М.Л. Ернста. При цьому він зауважив: «Я не втрачаю надії і впевненості, що Ви, Гнате Юліановичу, не відкладете в довгий ящик думки про поїздку до Старого Криму, куди також вабить Вас. Чи не приїдете цього року? До речі, в травні поточного року буде у нас Всекримський краєзнавчий з'їзд (приблизно 10–17 травня), в якому Ваша участь була б так дорога для нас, а в майбутньому році передбачається влаштувати в Криму археологічний з'їзд з нагоди 100-річчя з часу відкриття в Керчі музею старожитностей. Крім всього іншого, майте на увазі, що Старий Крим – рідкісне місце для відпочинку, а близькість Судака, Отуз, Феодосії й Керчі робить його ще цікавішим місцем літнього перебування, тобто взагалі вакаційного»[128].

Дізнавшись про приїзд на півострів Г.Ю. Крачковського, У.А. Боданінський писав йому 1 серпня 1929 року до Старого Криму: «Дуже радий, що Ви у Ст[арому] Криму. Гадаю, що Ви будете там почувати себе добре. У 2-у половину серпня ми сподіваємося їхати туди закінчувати розкопки медресе поряд з мечеттю Узбека. Одночасно пишу Едуард[у] Яков[вичу] Беру, щоб він всіляко сприяв Вам по огляду ст[аро]кримської старовини і вірменського монастиря XIV ст[оліття] «Сурб-Хач», розташованого в лісі в 4–5 кілометрах від міста»[129].

Маючи змогу оперувати кримськими матеріалами, Г.Ю. Крачковський, повернувшись до Ленінграда, зайнявся розробкою програми підготовки зводу арабських джерел для Східної Європи, Кавказу і Середньої Азії. Через рік – 27 листопада 1930 р. – у відділенні суспільних наук АН він виступив із доповіддю про свій проект. Передбачалося «1) скласти критико-бібліографічне зведення всієї наукової літератури (російської та іноземної), де залучені арабські джерела, які стосуються Східної Європи, 2) скласти іменну картотеку тих арабських письменників, відомості яких цілком або частково піддавалися аналізу або перекладу в попередній літературі; після закінчення цієї роботи, частково в ході її можна буде 3) встановити фіксований список тих авторів, які повинні увійти до видання, по можливості з точним визначенням матеріалу в кожному окремому випадку, і 4) виробити детальні принципи перекладу і техніки видання»[130]. На жаль, звід, що передбачався Г.Ю. Крачковським, не було здійснено. Занадто грандіозним був запланований захід. Лише над окремими, найцікавішими, пам'ятками, в тому числі й кримського походження, здійснювалася робота[131].

16 червня 1930 року В.Й. Филоненко повідомляв Г.Ю. Крачковському, що його «сватають» до нового Інституту сходознавства, який передбачалося утворити шляхом злиття Азійського музею, Колегії сходознавців, Тюркологічного кабінету, Інституту буддійської культури і Кавказького історико-археографічного інституту. Віктор Йосипович турбувався, що підготовка в нього не та[132]. У відповідь на побоювання свого друга, що той може зайняти чуже місце, Гнат Юліанович висловлюється досить відверто про ситуацію в академічному житті тих років: «Гадаю, що нові співробітники будуть підбиратися за ознакою партійності, а не наукових заслуг. <…> Боятися ж того, що Ви сядете на чиєсь місце, не доводиться: нині зазвичай на Ваше місце сідають, а не Ви на чуже»[133].

До сьогодні питання про рукописну спадщину А.І. Маркевича продовжує викликати постійний інтерес кримознавців. Найважливішим свідченням існування невідомих сьогодні праць А.І. Маркевича є його листи до різних учених зі столиць, яким він відправляв для публікації свої роботи[134]. 12 вересня 1930 року Арсеній Іванович писав Г.Ю. Крачковському:

«Спасибі Вам за добре слово про мої писання, слабкі по суті. Я був би задоволений, якби хоч теми їх привернули увагу до себе. Але поки вони викликають не лайку, а гавкіт, який, звичайно, Ви прочитали в №29 Нового Сходу[135]. Але він мене не зворушив, тому що виражений в передержках

і викривленнях, походження яких цілком зрозуміле.

Але О.М. Самойлович ще в Ленінграді поквапився порадити мені взяти назад іншу статтю, вже набрану для Академ[ічних] Вістей, замість зміни двох фраз, – і це я зробив, щоб більше не хвилювати Академію своєю персоною. А зі статтями, надісланими до Києва на наполегливе прохання акад[еміка] Кримського[136], вийшов курйоз особливого роду: мені досі не надіслали відтиснення їх і книги, де вони надруковані. Тільки з Вашого листа я дізнався, що вони вийшли у світ… Спасибі за увагу. А тему про культурне минуле Криму я продовжую розробляти і вчора закінчив нову статейку в цьому дусі, пов'язану почасти навіть з Академією наук: вона стосується особистих стосунків двох кримських діячів науки Хр. Хр. Стевена і академіка Петра Ів. Кьоппена, головним чин[ом] на основі їх листування, яке досі нікому не було відоме»[137].

Зі скорботою 22 серпня 1930 року А.І. Маркевич писав Г.Ю. Крачковському з приводу смерті видатного російського орієнталіста, чиї наукові розробки також були в руслі кримознавства, – Василя Володимировича Бартольда (1869–1930): «…біда для бідної нашої науки, якою істинною красою і гордістю був (у моїй свідомості) покійний Василь Володимирович»[138]. А.І. Маркевич, що особисто добре знав В.В. Бартольда, влаштував спеціальне засідання Таврійського товариства історії, археології та етнографії[139]. 6 листопада 1930 року він повідомляв Г.Ю. Крачковському: «Вчора наше Товариство вшанувало на засіданні пам'ять пок[ійного] В.В. Бартольда промовою В.Й. Филоненка і самою теплою і жвавою бесідою про нього, що сильно відбилася навіть на настрої осіб, не пов'язаних із нашою сходознавчою наукою. А мене просто розчулило те, що в нашому бідному в науковому відношенні Сімферополі, із загнаним у підпілля Східним відділенням Педінституту, перетвореного в середню школу, жменька людей старого гартування і добрих традицій віддала належну данину пам'яті Василя Володимировича»[140].

Листування Г.Ю. Крачковського з А.І. Маркевичем проливає додаткове світло на деякі моменти біографії Арсенія Івановича. 12 грудня 1925 року він писав у Ленінград:

«Вельмишановний Гнате Юліановичу.

Дізнався, що Ви з С.Ф. Платоновим[141] маєте намір запропонувати мене в кореспонденти Академії, і вважаю обов'язком сердечно подякувати Вам за надану мені увагу і честь, хоча дуже зніяковілий і збентежений…»[142]

Листування Г.Ю. Крачковського з В.Й. Филоненком проливає світло на невідомі сторінки біографії видатного радянського історика, філолога-балканіста Миколи Севастяновича Державіна (1877–1953). Наведені В.Й. Филоненком факти пояснюють багато які нюанси взаємовідносин Арсенія Івановича Маркевича з М.С. Державіним[143]. Повідомляючи 7 квітня 1928 року про те, що М.С. Державін надіслав до Таврійського товариства історії, археології та етнографії «просторову Curriculum vitae» для висунення від Товариства в академіки, В.Й. Филоненко з властивою йому прямотою зауважив: «Арсеній Іванович замість того, щоб відповісти відмовою, за своїм догоджанням, кому треба і кому не треба, з особливою енергією взявся за цю справу. На цьому ґрунті в нас з ним стався розлад. У результаті, незважаючи на мій протест, Державіна все-таки обрали, але 2 голосами при 10, що утрималися! Щоб не так було соромно, за моїм наполяганням обрали і Самойловича, який пройшов одноголосно»[144]. Не випадково вдячний М.С. Державін надалі допомагав А.І. Маркевичу з отриманням персональної академічної пенсії.

Цікаві матеріали до біографіки кримських краєзнавців містить і листування Г.Ю. Крачковського з А.І. Маркевичем. Так, 4 квітня 1931 року Арсеній Іванович повідомляв у Ленінград:

«У тутешньому житті не видно нічого відрадного. Два тижні тому ми поховали тут дружину Ю.Ю. Марті, завід[увача] Керченського музею старожитностей. Манія переслідування, боязнь за долю чоловіка та синів перейшла в неї в гостре, бурхливе божевілля. Чоловік привіз її сюди, помістив до лікарні душевнохворих, але через тиждень вона померла, не приходячи до свідомості. Як могли, ми втішали бідного Юлія Юлійовича, який проводив у нас вільні години.

Інша сумна подія – суспільного значення. Наказало довго жити і наше Таврійське товариство історії, археології та етнографії»[145].

Уже з липня 1933 року В.Й. Филоненко постійно інформував Г.Ю. Крачковського про своє бажання покинути півострів, де ставало все небезпечніше. 8 липня він повідомляв, що йому «неодноразово пропонували хорошу роботу в Москві й інших містах»[146]. 14 жовтня того ж року він писав: «Дуже можливо, що знімуся з місця і вирушу в незнану і далеку Каракалпакію. Одне мене спиняє тут, що там виявився добре відомий Вам і мені А.О. Соколов[147]. <…> Працювати з ним, та ще під його началом, – замислишся»[148].

21 січня 1934 року В.Й. Филоненко повідомляв детальніше: «Мене запрошують на роботу до Каракалпацького науково-дослідного інституту (в м. Турткулі) на кафедру матеріальної культури і етнографії». А 6 квітня 1935 року В.Й. Филоненко писав у Ленінград уже з Турткуля: «Скажу тепер, що зробив непоправну дурість, забравшись сюди. Не знаю, як удасться вибратися. Микола Костянтинович Дмитрієв попереджував – не треба їхати. <…> Саме місто – біс його знає, що таке. Пил – світу не видно. <…> Води хорошої немає. Є солона. <…> Одним словом, побутові умови страшні. <…>

Краще в Криму бути нічним сторожем, ніж тут науковим працівником, керівником групи етнографії і дійсним членом Науково-дослідного інституту»[149].

Листування Г.Ю. Крачковського з В.Й. Филоненком тривало і в наступні роки, але в листах обходили стороною кримську тематику. До цього часу класичне наукове кримознавство було практично знищене. Арсеній Іванович Маркевич перебрався до Ленінграда до дочки і ближче до своїх друзів-академіків. О.Н.-А. Акчокракли, У.А. Боданінський і блискуча плеяда кримськотатарських діячів науки і освіти були репресовані. Орієнталістські студії в Криму були задушені.

---

[97] Там само, арк. 19.

[98] Див. про діяльність Російського товариства з вивчення Криму – Товариства з вивчення Криму: *Севастьянов А.В.* «…Работа Российского общества по изучению Крыма является в интересах Крыма крайне желательной…»: Документы архивов свидетельствуют // Историческое наследие Крыма. – Симферополь, 2006. – № 12/13. – С. 128–152. Про участь В.Й. Филоненка в роботі цієї організації див.: *Севастьянов А.В.* Доклад В.И. Филоненко «Очередные задачи современной крымской этнографии и работа Общества по изучению Крыма» – неизвестный источник по истории краеведения Крыма в 20-е гг. XX в. // Историческое наследие Крыма. – Симферополь, 2005. – № 10. – С. 129–140. З'їзд відбувався в Сімферополі з 16-го до 18 квітня 1927 року. Згідно з його резолюціями Товариство зі всеросійського трансформувалося у всесоюзне. Приймався новий статут організації.

[99] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 210.

[100] Див.: Вторая конференция археологов СССР в Херсонесе 10–13 сентября 1927 года: По случаю столетия Херсонесских раскопок / Под ред. А.Н. Деревицкого, К.Э. Гриневича, Н.Л. Эрнста; Херсонесский музей. – Севастополь, 1927. – 67 с.

[101] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 219 зв.

[102] Там само, арк. 224–225, 226 зв., 242–245, 247–250, 265–266.

[103] Цит. за: *Урсу Д.П.* Востоковед профессор В.И. Филоненко: Жизнь и труды: К 25-летию со дня смерти // Востоковедный сборник / Таврический экологический ин-т. – Симферополь, 2002. – Вып. 5. – С. 12.

[104] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 592, арк. 67–68.

[105] П.Я. Чепуріна була усунена з посади директора археолого-етнографічного музею в Євпаторії. Цю посаду зайняв Яків Георгійович Благородний (народився в 1882 році). Див. його анкету: ДААРК, ф. Р–138, оп. 1, спр. 10, арк. 8.

[106] Охоронцями караїмського книжкового фонду «Карай-Бітіклігі» були: Сіма Саадьович Єльяшевич (1879–1933) (див. про нього: Караимская народная энциклопедия. – Санкт-Пе-

тербург, 2006. – Т. 5: Культура крымских караимов (тюрков) / Сост. М.М. Казас, Р.А. Айваз. – С. 318–319) і Борис Саадьович Єльяшевич (1881–1971) (див. його анкету: ПФАРАН, ф. 155, оп. 2, спр. 248, арк. 71).

[107] Факультет східних мов Санкт-Петербурзького університету.

[108] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 261, 261 зв., 262.

[109] До 1929 року Рум'янцевський музей, що існував у Москві, був уже ліквідований. Колишня бібліотека музею була перетворена у Другу Всеросійську публічну бібліотеку (згодом – Державна бібліотека СРСР імені В.І. Леніна). Я.І. Гурлянд був співробітником цієї бібліотеки. У 1929 році він робив спроби перевезти з Євпаторії до Москви караїмську бібліотеку. Ним були вивезені лише окремі видання.

[110] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 292 зв., 293, 293 зв.

[111] Михайло Миколайович Соколов (1890–1937) – семітолог (гебраїст і арабіст). Учень Г.Ю. Крачковського по столичному університету. Він був одним із небагатьох, хто носив передачі Г.Ю. Крачковському, коли той був заарештований. У 1926–1927 роках керував розбором, описом книжкового і рукописного зібрань, переведенням до Ленінграда рукописів караїмської національної бібліотеки Карай-Бітіклігі (більше 1000 одиниць). Див. про нього: *Васильков Я.В.* Только об одном востоковеде…: Гебраист Михаил Николаевич Соколов, 1890–1937 // In Memoriam: Исторический сборник памяти Ф.Ф. Перченка. – Москва; Санкт-Петербург, 1995. – С. 233–253.

[112] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 340–340 зв.

[113] Вульф Лейбович (Володимир Львович) Дашевський вказував у своїх анкетах, що був випускником Історико-філологічного інституту князя Безбородька в Ніжині та факультету східних мов столичного університету, де під керівництвом Д.А. Хвольсона займався за єврейсько-сирійсько-арабським розрядом. Вивчав одночасно і арабсько-персько-турецькі розмовні мови. Брав участь у російсько-японській, Першій світовій і громадянській війнах. Після демобілізації перебував на партійній і адміністративній роботі в провінції. Наслідки контузії на фронті призвели до інвалідності. В.Л. Дашевський переїхав до Ленінграда, де до 1930 року не працював; жив на пенсію. З 1930 року він – завідувач рукописного відділу Інституту сходознавства АН СРСР. Одночасно до осені 1934 року очолював відділ рукописів Державної публічної бібліотеки ім. М.Є. Салтикова-Щедріна. Невдовзі В.Л. Дашевський зайняв посаду вченого секретаря Інституту сходознавства АН СРСР, співробітничав у Єврейському кабінеті інституту. Ставлення колег-сходознавців до В.Л. Дашевського було неоднозначним. Він не мав друкованих праць. До автобіографії для особової справи він додав список своїх праць, які всі позначені як рукописні. Серед його колег звучали і звинувачення у зв'язках В.Л. Дашевського з ДПУ. З 1931 року В.Л. Дашевський активно долучився до вивчення, опису і перевезення до Ленінграда караїмських і кримчацьких зібрань, що зберігалися в Криму.

У квітні 1935 року В.Л. Дашевський раптово знову оформив інвалідність, звільнився з інституту і без розголосу покинув Ленінград. Він поїхав до Бахчисарая, де зайняв посаду директора Державного палацу-музею тюрко-татарської культури. Звільнений 2 лютого 1937 року, а 18 лютого заарештований. Під час слідства за свідченнями його сестри було встановлено, що В.Л. Дашевський – єврей, не має не тільки вищої, а й середньої освіти, до 1914 року безвиїзно мешкав в Одесі і працював музикантом.

У травні 1930 року, під час відрядження до Криму від Інституту сходознавства АН СРСР, В.Л. Дашевському вдалося отримати від приватних осіб і привезти до Ленінграда, згідно зі звітом, 6 книг, 32 рукописи і 14 фрагментів рукописів. Ця поїздка сформувала в інституті думку про нього як про фахівця. Не маючи освіти, він вирішив зайнятися тим, що йому під силу, – збиранням документальних матеріалів. Зумівши після прибуття до Бахчисарая швидко добитися усунення з посади директора музею Файкова, що перебував на ній після У.А. Боданінського, В.Л. Дашевський сам зайняв цю посаду. Однак на ній він виявив цілковите незнання справи. За шість місяців роботи – два місяці відпустки, 72 дні відряджень і часта відсутність через хворобу. Вже тоді перевіряючі з комісії обкому ВКП(б) виявили, що вказана ним в анкеті інформація про закінчення двох ВНЗ і знання «іноземних і східних» мов неправдива. Виправдовуючись, В.Л. Дашевський написав у службовій записці секретареві обкому партії, що закінчив Сорбонну!

В.Л. Дашевський помер в ув'язненні 25 липня 1942 року. Див. про В.Л. Дашевського: Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в со-

ветский период (1917–1991) / Подг. Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2003. – С. 143; *Омельчук Д.В.* Гражданин Дашевский, кто Вы? // Бахчисарайский историко-археологический сборник. – Симферополь: Таврия-Плюс, 2001. – Вып. 2. – С. 475–483.

[114] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 377 зв.

[115] Филоненко В.И. Крымские цыгане // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. – Ленинград, 1930. – Т. 5. – С. 329–342.

[116] До цього часу вже щорічно виходили в Сімферополі «Вісті Таврійського товариства історії, археології та етнографії» і «Вісті Кримського педагогічного інституту ім. М.В. Фрунзе». В.Й. Филоненко в кожному номері цих журналів друкував свої цікаві краєзнавчі розробки.

[117] Справжнє прізвище – Михайло Павлович Вельтман (1871–1927).

[118] *Павлович М.П.* Восток в борьбе за независимость. – Москва, 1980. – С. 77–78.

[119] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 2, спр. 153, арк. 3.

[120] Там само, оп. 3, спр. 733, арк. 6. Див. також: Академик С.Ф. Платонов: Переписка с историками. – Москва: Наука, 2003. – Т. 1: Письма С.Ф. Платонова, 1883–1930. – С. 272. Про наукові контакти Арсенія Івановича Маркевича з академіком С.Ф. Платоновим див.: *Непомнящий А.А.* «Пока оберегаем и спасаем…»: Неизвестные материалы по истории крымоведения в переписке А.И. Маркевича и академика С.Ф. Платонова // Историческое наследие Крыма. – Симферополь, 2006. – № 16. – С. 138–165.

[121] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 300.

[122] Там само, спр. 923, арк. 55 зв. Про непросту обстановку, що склалася в Кримському педагогічному інституті ім. М.В. Фрунзе у зв'язку з бажанням партійного керівництва прибрати з ВНЗ старі кадри та провести свою кандидатуру на посаду ректора див.: *Непомнящий А. А.* Подвижники крымоведения. – Симферополь: СГТ, 2006. – (Биобиблиография крымоведения; Вып. 7). – Вып. 1. – С. 201–204.

[123] Микола Львович Ернст (1889–1956) – історик, археолог. Див. про нього: *Бібіков С.М.* Микола Львович Ернст: До 75-річчя з дня народження // Археологія. – Київ, 1964. – Т. 16. – С. 232–233; *Храпунов І.М.* Микола Львович Ернст // Археологія. – Київ, 1989. – № 4. – С. 111–115.

[124] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 923, арк. 57–57 зв.

[125] Отчет о деятельности Академии наук Союза Советских Социалистических Республик за 1929 год: В 2-х ч. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1930. – Ч. 2: Отчет о научных командировках и экспедициях. – С. 189.

[126] Там само.

[127] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 592, арк. 4. Мова йде про наукову експедицію Державного палацу-музею тюрко-татарської культури в Бахчисараї спільно зі Всесоюзною науковою асоціацією сходознавства. Роботи фінансувалися Раднаркомом Кримської АСРР.

[128] Там само, арк. 4 зв. – 5.

[129] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 144, арк. 5. Про розкопки У.А. Боданінського в Старому Криму і його діяльність з охорони пам'яток історії і культури в цьому регіоні, якою він займався спільно з представником КримОХОРІСу, доглядачем пам'яток старовини міста Старого Криму Едуардом Яковичем Бером див.: *Мусаева У.К.* Народный учитель: Документальный очерк деятельности выдающегося крымскотатарского просветителя Усеина Боданинского. – Симферополь: СГТ, 2007. – (Биобиблиография крымоведения; вып. 9).

[130] Цит. за: *Долинина А.А.* Указ соч. – С. 253.

[131] ДААРК, ф. Р–3864, оп. 1, спр. 343, арк. 15–17.

[132] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 359.

[133] Там само, спр. 37, арк. 146 зв.

[134] Див. про це: *Непомнящий А.А.* Арсений Маркевич: Страницы истории крымского краеведения. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2005. – (Биобиблиография крымоведения; вып. 3). – С. 229–262. Про долю архіву А.І. Маркевича див.: *Севастьянов А.В.* Свидетельство дочери, или Еще раз о судьбе личного архива и библиотеки Арсения Маркевича // Историческое наследие Крыма. – Симферополь, 2007. – № 17. – С. 235–237. Автором аргументовано показана безпідставність домислів кримського історика Філімонова про вивезення архіву і бібліотеки А.І. Маркевича до Румунії.

[135] *Таксер А.* Апологетика колонизаторской политики царизма в Крыму // Новый Восток. – Москва, 1930. – № 28. – С. 232–239. – Рец. на ст.: *Маркевич А.И.* Переселения крымских татар в Турцию в связи с движением населения в Крыму // Известия АН СССР: Сер. 7: Отд. гуманитарных наук. – Ленинград, 1928. – № 4/7. – С. 375–405; 1929. – № 1. – С. 1–16. Критик вважав «своїм основним обов'язком перед радянською громадськістю… розкрити реакційний характер статті». Даючи оцінку дослідженню А.І. Маркевича, він визначив: «Маємо справу зі свідомим спотворенням історичних фактів з метою виправдання варварської колонізаційної політики царизму». Удар був спрямований не тільки проти автора – А.І. Маркевича, але і проти академіка С. Ф. Платонова, який рекомендував цю статтю до Академії наук.

[136] Агатангел Юхимович Кримський (1871–1942) – український сходознавець, академік. Після навчання в Лазаревському інституті східних мов (1892–1896) і на історико-філологічному факультеті Московського університету (1896–1898) викладав арабську, перську, турецьку мови та історію країн мусульманського Сходу в Лазаревському інституті східних мов. Професор цього навчального закладу з 1900 року. З 1918 року – професор Київського університету (до 1941 року – з невеликими перервами). У 1921–1929 роках очолював Інститут сходознавства в Києві. Секретар Всеукраїнської академії наук. У 30-ті роки XX століття А.Ю. Кримський був усунений від наукової роботи в академічних установах. У 1930 році побачив світ спеціальний кримознавчий випуск філологічної кафедри історико-філологічного відділення Всеукраїнської академії наук, який називався «Студії з Криму». До збірника було вміщено дев'ять досліджень провідних кримських і українських істориків (О.Н.-А. Акчокракли, А.Ю. Кримський, А.І. Маркевич, О.П. Оглоблін, Л. Окиншевич, К.В. Харлампович, Я.М. Якуб-Кемаль). Арсеній Іванович Маркевич умістив тут нарис «З культурної минувшини Криму XIX в.». Матеріал був перекладений українською мовою київськими фахівцями, які не могли досконально знати персоналії кримської історії. У зв'язку з цим при перекладі українською мовою багато з ініціалів були залишені в російській транскрипції. Див.: Збірник історично-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук. – Київ, 1930. – №89: Філологічна катедра під керуванням А.Е. Кримського, Тюркологічна комісія, № 2: Студії з Криму. – С. 107–158. Див. републікацію цього матеріалу з виправленням ініціалів кримознавчих персоналій дослідження А.І. Маркевича: *Непомнящий А.А.* Арсений Маркевич: Страницы истории крымского краеведения. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2005. – С. 337–414. Див. про А.Ю. Кримського: Агатангел Кримський: Нариси життя і творчості / Відп. ред. О.Д. Василюк, Ю.М. Кочубей, Е.Г. Циганкова // Ін-т сходознавства НАН України ім. А. Кримського. – Київ, 2006. – 564 с.; *Гурницкий К.И.* Агафангел Ефимович Крымский. – Москва: Наука, 1980. – 192 с. – (Русские путешественники и востоковеды); Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1841) // Ін-т сходознавства ім. А. Кримського НАН України: У 2-х т. – Київ, 2005. – Т. 1. – 500 с.; Т. 2. – 359 с.; *Непомнящий А.А.* Страницы из истории изучения крымскотатарского народа в начале XX века // Мечети и мизары татар Беларуси, Литвы и Польши: К 100-летию второй Минской мечети: Материалы VIII Международной научно-практической конференции / Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь. – Новогрудок, 2003. – С. 108–123; *Павличко С.* Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського. – Київ: Основы, 2001. – 328 с.; *Циганкова Е.Г.* Сходознавчі установи в Україні: Радянський період / Передм. О. Пріцака. – Київ: Критика, 2007. – 292 с.

[137] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 592, арк. 84 зв. – 85.

[138] Там само, арк. 81 зв. Див. про В.В. Бартольда: *Аркамов Н.М.* Выдающийся русский востоковед В.В. Бартольд: Научно-биографический очерк / Под ред. Б.А. Литвинского. – Душанбе, 1963. – 112 с.; *Кононов А.Н.* В.В. Бартольд – выдающийся востоковед: К 40-летию со дня смерти // Советская тюркология. – Баку, 1970. – № 6. – С. 56–61; *Крачковский И.Ю.* В.В. Бартольд в истории исламоведения // Известия Академии наук СССР: Отд. обществ. наук. – Ленинград, 1934. – № 1. – С. 5–18; *Умняков И.И.* Аннотированная библиография трудов академика В.В. Бартольда. – Москва: Восточная литература, 1976. – С. 7–229.

[139] В.В. Бартольд був членом Таврійської вченої архівної комісії (з 1923 року – Таврійського товариства історії, археології та етнографії) з 3 вересня 1916 року.

[140] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 592, арк. 87–88.

[141] Сергій Федорович Платонов (1860–1933) – академік, член Таврійської вченої архівної комісії з 1902 року. Див. про нього: *Брачев В.С.* Крестный путь русского историка: Академик

С.Ф. Платонов и его «дело». – Санкт-Петербург: Стомма, 2005. – 450 с.; *Непомнящий А.А.* «Пока оберегаем и спасаем…»: Неизвестные материалы по истории крымоведения в переписке А.И. Маркевича и академика С.Ф. Платонова // Историческое наследие Крыма. – Симферополь, 2006. – № 16. – С. 138–165. На засіданні загальних зборів Академії наук СРСР 15 січня 1927 р. була заслухана «Записка про вчені праці А.І. Маркевича», підготовлена академіками С.Ф. Платоновим та Г.Ю. Крачковським. Науковим зборам разом з оглядом наукової діяльності кримського краєзнавця і його внеску в розвиток регіональної історіографії був поданий «Список наукових праць А.І. Маркевича». Він включав 64 опубліковані роботи і 8 – у рукопису, готових до друку. Серед неопублікованих: «Судьбы памятников древности Тавриды» (бл. 5 друк. аркушів); «Географическая номенклатура Крыма, как исторический материал» (бл. 1 друк. аркуша); «Заметки по истории виноградарства и виноделия в Крыму» (2–3 друк. аркуші); «А.С. Таранов-Белозеров и основанный им Страннопримный дом в Симферополе» (3 друк. аркуші); «Движение татарского населения в Крыму в русский период в связи с переселением татар в Турцию» (37,4 друк. аркуша); «Собран значительный материал для археологической карты Крыма»; «Памяти А.Л. Бертье-Делагарда» (1 друк. аркуш); «Памяти Х.П. Ящуржинского». Доповідь ленінградських академіків закінчувалася лаконічним висновком про те, що «Півстолітня робота цього видатного вченого-краєзнавця цілком заслуговує того, щоб ушанувати його званням члена-кореспондента Академії наук СРСР». Отримання досить високого звання людиною, що не мала ніякого вченого ступеня, – випадок безпрецедентний, показник авторитету самого Арсенія Івановича в академічних колах і поваги до очолюваного ним протягом багатьох років ученого співтовариства.

[142] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 592, арк. 13.

[143] Див. детальніше: *Непомнящий А.А.* Арсений Маркевич: Страницы истории крымского краеведения. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2005. – (Биобиблиография крымоведения; вып. 3). – С. 211–212, 231–232, 240, 255.

[144] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 922, арк. 255–255 зв.

[145] Там само, спр. 592, арк. 99.

[146] Там само, спр. 923, арк. 36–37.

[147] Анатолій Олексійович Соколов (1888–?) був виключений із 7 класу гімназії в 1905 році за революційну діяльність. Освіту здобув у Берліні (Семінар східних мов) і Парижі (Школа живих східних мов). У 1908 році, після повернення до Росії, здав іспити на атестат зрілості і вступив до спецкласів Лазаревського інституту східних мов, які закінчив у 1912 році. Працював викладачем у Казахстані, звідки був мобілізований на Першу світову війну. Згодом працював у московських ВНЗ і Книжковій палаті. У 1927–1929 роках – викладач Кримського педагогічного інституту ім. товариша М.В. Фрунзе. Див. про нього: *Урсу Д.П.* Новые архивные материалы по истории востоковедения в Крыму // Востоковедный сборник / Таврический экологический ин-т. – Симферополь, 2000. – Вып. 4. – С. 9–10.

[148] ПФАРАН, ф. 1026, оп. 3, спр. 923, арк. 41 зв.

[149] Там само, арк. 86–86 зв.

РЕЦЕНЗІЇ

Р.Д. Бащенко. *Акчурина-Муфтиева Н. Терминологический словарь крымскотатарского декоративно-прикладного искусства. – Симферополь: КРП «Издательство «Крымучпедгиз», 2007. – 120 с. (РВУЗ «КИПУ». ИИФЭ).*

ДЕКОРАТИВНО-прикладне мистецтво кримських татар, як і вся їхня культура, багате та розмаїте. Воно є сукупністю життєвих уявлень, потреб та практичного художнього досвіду, невід'ємною частиною тієї народної культури, що створювалася тисячоліттями. Ефективному його розумінню і відродженню в сучасному культурному процесі повинне передувати мистецтвознавче дослідження його витоків, розвитку, змісту, багатих художніх можливостей. Тільки на такій основі сучасні художники-майстри зможуть уміло застосовувати його різноманітні форми, стилістику, орнамент, символіку при створенні художнього образу, який відображатиме особливості і специфіку кримськотатарських творів декоративно-прикладного мистецтва, створювати сучасну національну сувенірну продукцію.

Складання термінологічного словника кримськотатарського декоративно-прикладного мистецтва здійснено завдяки науковому дослідженню автором багатьох мистецтвознавчих джерел, великому фактичному матеріалу, зібраному у різних музеях та приватних колекціях. Робота над словником як важливий етап у розробці типології предметів і орнаментики декоративно-прикладного мистецтва з'ясувала плутанину в назвах, призначенні багатьох предметів мистецтва, виявила діалектичні і територіальні відмінності назв та форм однакових за призначенням предметів. Автором виконана велика робота щодо уточнення назв та правильного їхнього написання відповідно до сучасних словників кримськотатарської мови, опису багатьох предметів декоративно-прикладного мистецтва минулих сторіч, які відображають художньо-духовну концепцію своєї епохи.

Зібраний автором винятково багатий та цінний ілюстративний матеріал сприяє якнайповнішому розкриттю розмаїття та особливостей зразків народного мистецтва кримських татар.

Зазначене видання включає словникові дефініції, чорно-білий ілюстративний матеріал, російсько-кримськотатарський покажчик. Вступна стаття М.Р. Селівачова обґрунтовує актуальність видання та зазначає, що словник є першою спробою створити термінологію кримськотатарського декоративно-прикладного мистецтва й тому не слід очікувати від нього всебічного охоплення надзвичайно різноманітної термінологічної лексики Криму.

У словнику подані статті про давні, вже забуті терміни прикрас (*джебе*, *сорг'уч, стефан),* тканин (*кебе, кемха, веленсе*), ниток (*дамбра),* понять (*тубу аг'ачи* – дерево щастя) та ін.

Надзвичайно цікаво й різноманітно представлені у словнику варіанти одягу, взуття, прикрас, посуду, тканин, килимів, надгробків тощо, а також їхнє найменування на степовій, передгірній та гірській території Криму. Наприклад, однакове призначення має взуття під назвою *табилдирик*' й *налин*, прикраси *алтин тас – зіліф аск'и, герданли купе – сирг'а ве боюнджак'*, приміщення *ашхане – балабан ев, ар туй – дерен ев, мусафір ханє – собали ев* та ін.

У реєстрі словника представлені всі види вишивки та шиття, ткацтва, різноманітного одягу, посуду, надгробного каміння, прикрас, інтер'єру приміщень, предметів побуту, а також назви швів кримськотатарської вишивки та орнаментики.

Зустрічаються у словнику такі назви, лексичне значення яких суголосне й у багатьох інших народів. Важливо те, що на матеріалі мистецтва виявляються тюркські корені слов'янських слів, таких як, наприклад, алтин, борозна, зіпун, постоли, сундук, тапчан, тахта та ін.

Одним словом, багатий реєстр словника – це скарбниця, джерело культурологічної інформації, яке, без сумніву, стане корисним не тільки мистецтвознавцям, а й лінгвістам, історикам.

Після ознайомлення з реєстром словника можна зробити висновок: щоб так достатньо повно й різнобічно його укомплектувати, автор опрацювала велику кількість літератури та провела ретельну дослідницьку роботу. Хоча слід зазначити, що було би краще вказати посилання на літературу після кожної статті. На наш погляд, варто обережніше вказувати походження слів з тієї чи іншої мови, оскільки не вивчене первісне походження багатьох слів тюркомовних народів.

Безперечно, у такій складній, трудомісткій і копіткій праці, як укладення словників, не можна охопити все й уникнути помилок, недоглядів. Проте окремі недоліки не применшують великого значення виходу рецензованого термінологічного словника з кримськотатарського декоративно-прикладного мистецтва. Сподіваємося, це видання стане помітним явищем не тільки галузевого словникарства, а й кримськотатарської культури та мистецтва, бо воно вельми очікуване та дуже потрібне.

МІЖЛІТЕРАТУРНІ ПРОЦЕСИ ЯК ПРОБЛЕМА ІМАГОЛОГІЇ

Л.В. Грицик. *Заміна Алієва. Словесність кавказьких народів у наукових дослідженнях українських орієнталістів: кінець XIX – початок XX ст. (Київ: Кий, 2007. – 162 с.)*

НАПРИКІНЦІ 2007 року побачило світ дослідження Заміни Алієвої «Словесність кавказьких народів у наукових дослідженнях українських орієнталістів: кінець XIX – початок XX ст.» (Київ: Кий, 2007. – 162 с.). Чесно кажучи, після чотирьох докторських дисертацій, підготовлених в Україні, і двох у Грузії та ще двох – у Вірменії й Азербайджані, які виконувалися на матеріалі, взятому за основу рецензованої книги, приступати до роботи було ризиковано. Це нагадувало ситуацію, коли Нізамі, після появи філософсько-дидактичної поеми Санаї, героїчної − Фірдоусі, романтичної − Гургані, замахнувся на «Хамсе». Проте, сповнений віри у силу знань, досвіду, художнього таланту, уже у вступі до «П'ятериці» він заявляв:

Я слова по чужим образцам не вязал,
Что велело мне сердце, лишь то и писал.

Написане, як знаємо, пережило віки і досі не втрачає художнього значення. З. Алієва не пішла слідами своїх попередників, про що свідчить визначена мета й завдання праці. А десятиріччя, що минули з часу останніх фундаментальних вислідів на основі обраного матеріалу, дозволили відкрити поховане, здавалося б, навіки, і не тільки доповнити, поглибити спостереження і висновки попередників (напр., Аббаса Абдули, Т. Гусейнова, О. Мушкудіані, О. Баканідзе, Р. Чілачави, М. Веркальця), а й осмислити його зовсім з інших позицій. Застосовуючи нові підходи, напрацьовані істориками, культурологами, етнологами, релігієзнавцями, сучасною літературознавчою думкою, зокрема рецептивною естетикою й компаративістикою, З. Алієва ставить за мету оцінити досліджуваний матеріал з погляду сучасної науки, визначити місце і значення його у міжкультурних процесах. У цьому − новаторський сенс праці. Найважливішим для З. Алієвої є не завдання бути «літописцем міжкультурних взаємин», а спроба повернути традиційне дослідження міжлітературних, культурних взаємин (азербайджано-українських у першу чергу) в абсолютно нове русло − імагологію.

Свого часу акад. Д.С. Наливайко, відстоюючи права на існування «зв'язкових» студій як складової імагології, і то не лише як «гілки» літературознавчої компаративістики, а «галузі міждисциплінарної», виступив, однак, проти імітації подібного роду студій, що досить часто зустрічаються у вивченні міжкультурних взаємин. Працюючи зі своїм матеріалом, З. Алієва нерідко опиняється між двома методологічними берегами, один із яких − певна традиція (в т.ч. азербайджанського, грузинського літературознавства)

у вивченні літературних взаємин (див., напр., загалом цікаві дослідження, виконані Р. Хведелідзе, Г. Квантіліані у Грузії, С. Імамалієвою, Т. Гусейновим в Азербайджані, – це лише в останні роки), другий – абсолютно інші методологічні підходи, тенденції у вивченні проблем міжлітературних взаємин в Україні.

І якщо в багатьох матеріалах, до яких звертається З. Алієва в дослідженні, вона мала попередників, мала з ким полемізувати у виборі "компаративного шляху", на якому – рецепції й дистрибуції, то в азербайджанському літературознавстві вона – першопроходець. Архетипні образи Свого й Чужого, які матеріалізуються в дослідженні З. Алієвої у слові азербайджанському, грузинському й українському, простежуються на міцній теоретичній основі (праці Ж. Делеза, Г. Дісеринка, Д. Пажо, В. Хорева, Р. Шукурова, С. Левінаса, Д. Наливайка та ін.). Теоретико-методологічний вибір посилений і актуалізований заявленим на початку праці "культурно-цивілізаційним виміром", зокрема "утворенням міжкультурної спільноти, яка мусить знати себе". Як правило, в імагологічних студіях Свій та Інший виступають, як зазначають науковці, "як взаємопов'язані і взаємопроникні світи" (Д. Наливайко). Інше – як те, що "виринає... в культурному дискурсі" (Г. Бгабга), як інонаціональне, що пізнається не через протиставлення, а співвідношення зі своїм. "Так розставляє акценти і дослідниця і так веде наукове дослідження. Імагологічні парадигми кінця XIX – початку XX ст. відзначені посиленим інтересом до тих естетико-художніх, наукових явищ, які відображали найбільш виразні риси Іншого, які "виступають важливими структурними складниками національних ідентичностей" образу Іншого, коли "імагологічний образ Іншого, – зазначає Д. Наливайко, – є феноменом культури, що корелятивно репрезентує Іншого в певній культурі".

Визначивши найголовніші напрямки досліджень окресленої теми як українськими, так і азербайджанськими ученими, З. Алієва основну увагу приділяє науковій і творчій спадщині М. Гулака. Зазначу, про це також написано немало (напр., О. Баканідзе, О. Мушкудіані, М. Павлюком), але автор знаходить такі аспекти наукової діяльності М. Гулака, що не тільки поглиблюють наявні студії, а й відкривають перспективи для подальших досліджень. Це своєрідна спроба З. Алієвої зробити прорив у "цілині", на якій з'явилася постать М. Гулака – тюрколога й азербайджаніста. І ключ до прочитання інших праць ученого, про літературознавче значення яких говорив, зокрема, і М. Бажан. Закономірно, основне місце відведене тут Нізамі (міркування М. Гулака про "Хамсе", праця "Про знаменитого перського поета Нізамі Генджеві... і його поему "Похід русів проти Бердаа"), а також Фузулі, авторові поеми "Хосров і Ширін", низці фольклорно-етнографічних, філософсько-дидактичних поем на зразок "Хосров і Ширін" Кутбеддина (Кутба), "Мехеббет-наме" Харимі та ін. Не менш помітне й інше: показати роль постаті Нізамі у літературах Близького і Середнього Сходу. Адже відомо, що художні й позахудожні начала, покладені в основу "Хамсе", зумовили її стійкість та універсальність, породивши численні назіра, витворені Нізамі канони сприяли кристалізації авторського начала, завершенню переходу від фольклорно-епічних форм до епіко-ліричних, од відображення об'єктивного світу до суб'єктивного (див. про це: "Хамсе" і парадигми творчості на Сході" англійських дослідників Ізмайлова та Султанової). Цілком зрозумілий інтерес З. Алієвої до тих розділів "Хамсе", що пов'язані зі слов'янським (українським) світом: "Семи вродниць" та "Походу русів проти Бердаа" з "Іскандер-наме". Цей інтерес підкріплений листом А. Кримського до Д. Багалія від 2 лютого 1924 року: "Моя Історія Туреччини", – писав учений, – це ж бо наполовину Історія України" (с. 20). Студіями про Нізамі (до яких, окрім А. Абдулли, не звертався майже ніхто) М. Гулак заявив про себе не лише як про українця, відзначеного інтересом до культури тюрків та персів та прагненням донести її до України, реципувати у своєму національному світі, а й великим ученим-літературознавцем, який задовго до А. Кримського звернувся до постаті Нізамі і показав її в широкому контексті інших літератур Близького і Середнього Сходу, зокрема "Хосрова і Ширін" золотоординського поета XIV ст. Кутба, поеми, яку Є. Бертельс вважав "невдалим перекладом" із Нізамі.

Використавши художній досвід Нізамі, автор, як показав М. Гулак, не тільки збагатив літературну "тюркі", а й відкрив шлях для проникнення поетичних традицій Нізамі в тюркомовне літературне середовище. Інший факт − звернення М. Гулака до "Фархада і Ширін" турецького поета Харімі та азербайджанського лірика Фузулі.

Центральною постаттю третього розділу книги є Левко Лопатинський (галичанин) − протягом тридцяти років незмінний редактор етнографічного "Сборника материалов для описання местностей и племен Кавказа" (1896–1902), орієнталіст, журналіст, перекладач, автор низки прозових творів, календарів, латинсько-російського словника, що витримав п'ять видань (с. 69), латинської граматики, низки підручників і словників для вивчення мов та словесної творчості народів Кавказу (черкесів, кабардинців, кумиків, адигейців), курсу «Лекцій з кавказознавства». Почесний доктор філософії (цього звання він був удостоєний у Тифлісі), доктор кавказьких мов та літератур Левко Лопатинський своєю діяльністю витворював той простір суспільної, наукової думки, в якому формувався образ сумлінного вченого-українця, подвижника, що доклав максимум зусиль для того, аби доступнішими стали в Україні не лише Нізамі «як великий поет-мислитель світового рівня», а й Фузулі, Відаді, Вагіф. Таким чином, увага до спадщини Л. Лопатинського, визначені аспекти осмислення її в монографії цілком виправдані.

Підтвердимо сказане й міркуваннями П. Черняєва (їх наводить і З. Алієва), який ще 1928 року писав: "...сприяючи вивченню етнографії, історії окремих місцевостей і археологічних пам'яток, Лопатинський підняв на відповідний рівень порівняльне дослідження народних сказань і фольклору Кавказу". Ці слова підкріплені думками М. Марра, А. Меліксетбека та ін. У зв'язку з цим З. Алієва ґрунтовно аналізує праці Л. Лопатинського (частина з них у поле вивчення потрапляє вперше), його листування з В. Терлецьким, міфи, пісні, повір'я, ворожіння, вірування різних етносів, що населяють Закавказзя і які були в колі інтересів ученого, історичні легенди (зокрема, караногайські й осетинські). Не залишає З. Алієва поза увагою й наукові коментарі Л. Лопатинського до вміщених у випусках "Сборника..." праць, що, як зазначає, "є вдалим науковим доповненням компаративного характеру" (с. 115). З. Алієва аналізує різні прийоми порівняльних студій Л. Лопатинського. Заслуговують на увагу спостереження З. Алієвої над методикою вивчення Л. Лопатинським традиційних сюжетів, "основних мотивів та образів у фольклорі народів Закавказзя (напр., осетинської казки "Вибір нареченої") та білоруської казки "Мороз, Сонце та Вітер" (с. 125) або, скажімо, історичних легенд тюркських племен Кавказу про Адиге, Кабардина, Кантемира чи адигейської казки "Чудові тварини і кий-бий" та української − "Про трьох братів" і т.д. Проте майстерність Л. Лопатинського-компаративіста, як переконливо показує З. Алієва, чи не найбільше розкрилася у прочитанні мотивів богатирського чеченського ("Молодший із шістдесяти синів"), балкарського ("Богатир Єцемей, син Єцея"), карачаївського ("Ачімез"), кабардинського ("Ашемез"), осетинського ("Як Сосрико полаявся з Алимбаєвим") епосів та азербайджанської казки "Батьківський спадок". Застосовуючи порівняльні методики міфологічної школи, стверджує З. Алієва, автор не обминає й здобутків культурно-історичної, соціологічної. У свою чергу, матеріали, подані в третьому розділі, свідчать, що йому не чужі були й порівняльні студії, які виконувалися на стикові літературознавства та лінгвістики (Афанасьєва, Буслаєва, О. Котляревського). Як показує З. Алієва, Л. Лопатинський детально зупиняється на таких формах міжлітературних взаємин, як переклади (напр., при аналізі списків "Каліли і Дімни" та частин "Шах-наме" Фірдоусі, зокрема "Зохакіані" та "Сааміані", виконаних різними авторами), наслідування (напр., спостереження над прозовим варіантом "Бараміані", с. 118), запозичення (див. аналіз поеми "Алгузіані", с. 123–127). Проте головними у дослідженні З. Алієвої є, звичайно, праці А. Кримського. Саме на початок XX ст. припадає його робота в галузі іраністики, арабістики й тюркології. Відтак авторка приділяє особливу увагу його дослідженням Махмуда Кашгарі, епосу "Кітабі-деде-Коркут", пісенного циклу про Едігея, героїчного епосу "Адіджа" (це не

билина, навіть коли її в книзі названо героїчною (с. 144), тюрки билини не знали! І Ф. Хартахая також вважає його героїчним епосом), містико-еротичної поеми "Хосров і Ширін" Кутбеддина. Окреме місце відведене спостереженням З. Алієвої над працями про Насімі, творча спадщина якого була для А. Кримського благодатним полем для вирішення болючих питань статусу національної літератури взагалі, синдрому "турецької культурної вищості та національної винятковості" (с. 166), а відтак і проблеми впливів та власних коренів. Відповідь на них визріває уже в поглядах на азербайджанський фольклор, поезію ашиків та навіть улемську (релігійну) літературу.

Простежуючи твори багатьох азербайджанських письменників епохи Нізамі та післянізамієвої доби, А. Кримський переконливо відстоює думку про "незалежні тенденції розквіту". Не заперечуючи спільних моментів у розвитку азербайджанської, турецької (османської) й перської літератури в проблемно-тематичному, жанровому руслі, азербайджанська література йшла своїм шляхом, розвиваючись на власному ґрунті. Гостро поставлена А. Кримським (вслід за М. Драгомановим) проблема літературного пограниччя (творчість Месіхі, Дж. Челебі, Ревані, Хияли, Фезіта та ін.). Ці ж проблеми (і ширше − проблеми літературної ідентичності), як показує З. Алієва на основі вивчення архівних матеріалів ("Азербайджанська література", "Історія Азербайджану", "Шірван"), А. Кримський порушує і в інших працях. Головною в четвертому розділі є монографія вченого "Низами и его современники", яку Є. Бертельс назвав однією із найцінніших про поета. На метод аналізу художніх пам'яток, неодноразові "виходи" А. Кримського в слов'янські світи (надто в літературну епоху XII ст. – поч. XIII ст.) свого часу вказував і В. Марченко. Для З. Алієвої важливо розкрити, як, працюючи над першоджерелами з епохи Нізамі, А. Кримський зумів показати його як поета "певної культурно-літературної спільності" (азербайджанської, але й перської літератур), які розвивалися на терені тогочасного Ірану. Концепція А. Кримського, що руйнувала червоні кордони на географічній карті СРСР, стала причиною того, що майже чверть століття після реабілітації монографія, написана російською мовою, залишалася у сховищах Інституту літератури в Баку.

Опрацьований матеріал свідчить, що уже в кінці XIX – на початку XX ст. в специфічних умовах Закавказзя формується один із могутніх сходознавчих центрів, який, продовжуючи традиції порівняльно-міфологічної, міграційної школи, закладає основи новому напрямку в розвитку української орієнталістики − іраністиці й тюркології (Гулак, Навроцький, Лопатинський, Кримський). Цей ряд треба б доповнити й О. Багрієм. Саме в цей час засновується й школа українського кавказознавства, яка поєднує в собі різні аспекти досліджень (культурно-історичні, релігієзнавчі, літературознавчі, лінгвістичні, перекладознавчі тощо). (Знову − Гулак, Навроцький, Лопатинський, Кримський). Також О. Багрій. Абсолютно не відома досі в Україні (та й в Азербайджані − за винятком праць А. Абдулли) наукова спадщина Л. Лопатинського фіксує широкий спектр проблем, які крізь призму порівняльних студій на поч. XX ст. порушує вчений-заходознавець (латиніст) в українському сходознавстві (проблеми міжлітературних взаємин, традиційних тем, сюжетів та образів, запозичень, наслідувань, перекладів), що формує в українській науці новий рівень осмислення Сходу. Фактичний матеріал, покладений в основу наукового вивчення З. Алієвої, показує, що із самого початку у зверненні А. Кримського до Сходу намітилося два вектори (два крила) діяльності − вивчення текстів, їхній аналіз (хай і не завжди беззаперечний), напр. "Абхазатай", "Картліс Цховреби", "П'ятериці"; в багатьох випадках − перекладу їх (найчастіше російською мовою) і далі − опрацювання з метою реалізації головного положення наукової програми в орієнталістиці. Суть її була викладена ним ще 1919 року в "Пояснюючій записці до проекту організації історично-філологічного відділу УАН: "Іраністика, тюркологія і (дисципліна ця особливо потрібна) арабістика − без отих трьох наук усестороння, не однобічна історія українства неможлива, без них будуть неминучі зіяючі лакуни в самому-таки українознавстві". Т.зв. ''орієнтальний'' матеріал збагачував його власну творчість.

І то не тільки перекладами, де А. Кримський (як, напр., у "Семи вродницях" Нізамі) був першовідкривачем, а й оригінальними поезіями та прозою. Вплив містично-еротичної літератури персо- і тюркомовної тут очевидний. Орієнтальні студії А. Кримського значно розширили межі українських порівняльних досліджень, раз і назавжди вивівши їх із замкнутого європейського та східнослов'янського поля. Це є ті нові обґрунтовані результати, на які вийшла з монографічним дослідженням З. Алієва у вирішенні проблем українського сходознавства.

Багатий фактичний матеріал, кваліфіковано синтезований З. Алієвою, з одного боку, дозволив зупинитися на постатях, що максимально відтворюють характер міжкультурних і міжлітературних взаємин певної епохи (наприклад, «Взаємини русів з Орієнтом на тлі історичних процесів» або «Феномен симбіозу тюркських культур», «Русини-роксолани у поемі Нізамі Генджеві»), з другого – простежити за рухом наукової сходознавчої думки в Україні, зумовленістю інтересів до Кавказу («Аспекти орієнтальних захоплень М. Гулака та О. Навроцького», «Лінгвістичні студії М. Гулака», «Картвельські лінгвістичні явища крізь призму наукових вислідів Л. Лопатинського», «А. Кримський і Грузія: плюси і мінуси наукового бачення» тощо). Вигідно вирізняє рецензоване дослідження й інше: по суті, це перше в Україні дослідження, в якому обраний для вивчення матеріал простежується «очима» азербайджанського дослідника, людини, що володіє як українською, так і тюркськими мовами і, на відміну від своїх попередників (А. Кримського, В. Марченка, М. Мірошниченка, М. Веркальця), має вільніший доступ до архівних джерел.

Проаналізований З. Алієвою різнорідний матеріал (він виходить за межі чисто літературного) дає авторці підстави робити висновки як про традиційний, прийнятий наукою «спектр посередницьких жанрів, які розповсюджують етнокультурні образи» (М. Ільницький), так і інші, менш досліджені напрями, аспекти міжлітературних, культурних взаємин, які формують уявлення про інші етнокультури, дають ґрунт для творення літературних етнообразів.

ІЩЕ РАЗ ПРО НЕЗНАНУ УКРАЇНСЬКОМУ ЧИТАЧЕВІ ОЙКОНІМІКУ КРИМУ

І.М. Дрига. *Handbook of Oriental Studies. Section Eight. Central Asia. Volume Fifteen. Jankowski, Henryk. A Historical-Etymological Dictionary of Pre-Russian Habitation Names of the Crimea. – Leiden – Boston: Brill, 2006. – 1234 p. + addit.*

У КОЖНОГО українського фахівця – як професійного тюрколога, так і просто гуманітарія, що займається вітчизняною тюркською спадщиною, – у списку літератури, без якої він не може здійснювати повноцінні студії, стало більше ще на одну книгу. До певної міри справу життя презентував у 2006 році професор Познанського університету тюрколог Генріх Янковський "Історико-етимологічним словником доросійської топоніміки Криму" (англійською мовою), що побачив світ у видавництві „Брілль" у 2006 році.

Мета словника – представити на обговорення історію та етимологію доросійських кримських назв місць проживання в їхньому історичному контексті до початку радянських адміністративних змін 1944 року, у порівнянні відповідно з тюркськими, грецькими, кавказькими назвами тощо. Дослідження кримської топоніміки, розпочате автором від 1988 року – часу укладання ним Кримськотатарського словника, – базувалося на ідеї визначити наскільки можливо історію місць, селищ та міст, назви яких, дані численними етносами, що проживали або проживають на території Криму, були втрачені або існують донині.

Спеціаліст, уже знайомий із монографією нашого українського тюрколога *Валерія*

Анатолійовича Бушакова «Лексичний склад історичної топонімії Криму" (Київ, 2002. – 271 с.), не може втриматися, щоб не дозволити собі розкоші іще раз поринути у світ середньовічного Криму з його поліетнічною та багатомовною палітрою, сліди якої нині більшістю наших співгромадян вважаються втраченими без вороття.

Перші майже 100 сторінок словника Г. Янковського відведено монографічному дослідженню – визначенню термінів, обсягу дослідження, методам реконструкції ойконімів, оцінці існуючих праць із предмета дослідження, аналізові європейських та східних джерел тощо.

В.А. Бушаков ґрунтував своє дослідження на картографічних виданнях Безчинського, військовій топографічній карті Мухіна, Крубера, Оберга та Бетєва, Укргеодезкартографії 1993 р., Великому Радянському атласі світу 1939 р., відомостях та списках Лашкова, списках каймакамств 1888 р., Таврійської губернії 1865 р., ЗООИД 1886 р. та Хранацького 1867 р., а також на матеріалах словників як східних, так і західних мов. Слід відзначити, що польському етимологові була доступна набагато більша кількість джерел, що спонукало його класифікувати їх по двох розділах – європейські та східні джерела – і відповідно розділити усі європейські джерела хронологічно, починаючи від 1237 р. (фратер/брат Юліанус, щоправда, не в оригіналі, а за студіями Томашека, 1881, та Бертьє – Делаґарда, 1902) до 1452 року. Другий, пізніший період, у який європейські джерела торкаються кримської топоніміки, за Янковським, – 1784 (список Потьомкіна) – 1865 рр. (карти, в тому числі Кеппена; аналізуючи джерело, автор словника виділяє позитивні та негативні риси кожного), третій період – 1927 (публікація перепису 1926 року) – 1944, 1946 та 1948 рр. (публікація наказів про русифікацію решти тюркських топонімів Криму). Перегляд усіх східних джерел Г. Янковський розпочинає зі старих арабських мап за міллерівським виданням; потому він торкається "Книги подорожей" Евлії Челебі, турецьких мап Криму 1854 р., окремих династійних хронік та історій Криму і Золотої Орди, опублікованих А. Зайончковським, Абрагамовичем та Ґьокбільґіном, а також видання архівних документів Озйєткіна, Беннінгсена, Боратава, Вельямінова – Зернова, кількох праць Г. Іналджика та Озтюрка, – переважна більшість із яких, на жаль, українському тюркологові знайома недостатньо. Монографія нашого українського тюрколога також не залишилася поза увагою польського дослідника, а результати багаторічної праці В.А. Бушакова були враховані ним у підготовці словника: "Внесок В.А. Бушакова у дослідження кримських ойконімів заслуговує на увагу і був використаний у багатьох місцях цього словника…" (с. 8). Схвальні відгуки отримала типологічна праця гейдельберзького дослідника Гартвіґа Шайнгардта "Типові тюркські топоніми" (німецькою мовою), праці ж із загальної тюркської топоніміки Е. Мурзаєва критиковано, адже вони навіть не беруть до уваги кримську топоніміку як регіон.

Г. Янковський та В. Бушаков використовують праці один одного з кримської ойконіміки. Приємно, що автором словника використано лінгвістичні праці таких передових тюркологів та алтаїстів сучасності, як Уве Блесінґ, Роберт Данкофф, Анна Дибо, Ґуннар Ярінґ (монографію якого від 1997 року, до речі, присвячено класифікації та трактуванню центральноазійської топоніміки за щоденниками Свена Хедіна та наявними публікаціями), Мегмед Ольмез, Деніс Сінор, Марсель Ердал, Станіслав та Марек Стаховський та ін. Зустрічаються також посилання на "Етимологічний словник тюркських мов" Е.В. Севортяна, – тоді як Г. Янковським було використано не лише "радянські" видання перших чотирьох томів, а й "пострадянські" 5–7-й томи, видання яких після смерті Е. Севортяна продовжувалось Л. Левицькою, В. Рассадіним та А. Дибо. Хотілося б рекомендувати усім тюркологам, що проводять топонімічні дослідження, й праці С. Атаніязова (Топонімія Туркменістану, 1981; Словник географічних назв Туркменістану, 1980 тощо), на які звернув увагу автор словника, а також цілком доступне нашому дослідникові російське видання А. Тверітінової "Східні джерела з історії народів Південно-Східної та Центральної Європи", що містить "турецьку карту України...", підготовану до видання З. Абрагамовичем; "Новогрецький говір сіл Приморського (Урзуфа)..." Т.Н. Чернишевої; присвячені як виданням

вірмено-кипчацьких пам'яток, так і урумській мові праці О.М. Гаркавця; „Історію Іслам Ґірая III" за виданням З. Абрагамовича 1971 р. або принаймні за українським виданням Ф. Туранли; довідником неабиякої цінності є й "Опис Чорного моря й Татарії... домініканця Еміддіо Дортеллі Д'асконі" видання А.Л. Бертьє-Делаґарда. Разом з тим у словнику Г. Янковського несподівано відсутні посилання на деякі з відомих в Україні статей Іштвана Васарі про православних куманів і татар Криму; присвячені "Старій Скіфії" Геродота та гідроніміці Правобережної України розвідки О.М. Трубачова; а також праця, що хоч і не має настільки безпосереднього відношення до предмета дослідження, втім сприяє розкриттю умов формування кримської лексики, – "Історія Золотої Орди" паризького видання Пельє 1949 року, прекрасно використана В.А. Бушаковим.

Досить велике місце (с. 18–49) в словнику відведено історії Криму у її співвіднесеності з кримськими ойконімами. У відповідності до хронології заселень півострова проведено класифікацію ойконімів: 1) дотюркське населення із невстановленою лінгвістичною ідентичністю – кімерійці, таври, скіфи, сармати, алани, готи, гуни; 2) євреї; 3) греки та грецькі ойконіми; 4) тюркські народи та тюркські ойконіми – розглянуто питання хозарської, куманської ойконіміки, окремі підрозділи присвячено караїмам, татарам та початку тюркського домінування на півострові, кипчацьким ойконімам, огузьким ойконімам; 5) нетюркські народи та ойконіми в тюркському оточенні – близько сорока дотюркських ойконімів незрозумілого походження, вірмени та вірменські ойконіми – із відокремленням вірмено-кипчаків у Криму, – генуезькі ойконіми, монгольські ойконіми, кавказькі ойконіми, цигани в Криму; 6) нарешті, російське правління та адміністративні зміни Криму і, відповідно, російські ойконіми; тут окремо відзначено також німецькі та гебрайські ойконіми, що з'явилися за російської адміністрації.

Таким чином, уже в такій, попередній, класифікації проведено порівняльно-історичний критерій, адже в окремі групи розведено нетюркську топоніміку різних історичних періодів. Незважаючи на заявлений у назві словника доросійський період заселення Криму, подальші зміни періоду російського захоплення півострова, яких зазнала кримська топоніміка, було також узято до уваги.

С. 49–60 праці присвячено семантичній класифікації кримських ойконімів. Зокрема, наведено визначення термінів у теоретичній ойконіміці, відзначено таку тенденцію в освоєнні кримських ойконімів: тюрки, що поселялись у вже існуючих містах та селищах Криму, здебільшого адаптували їхні назви та ідентифікували із схожими тюркськими лексемами, тоді як кочові тюркські племена, що розселялись на місці колишніх мешканців степів після виселення останніх, давали місцевостям власні назви. Зазначимо, що мікротопоніми до словника Янковського включено не було, оскільки на картах їх не фіксували. Автор умовно поділяє кримські ойконіми на «природні» топографічні терміни та топографічні терміни на позначення рукотворних об'єктів. У свою чергу, перші, відповідно, діляться на терміни на позначення водних ресурсів (гідроніми), на позначення флори, на позначення пасовиськ та земної поверхні, другі – на основні місця поселення, фортеці та палаци, приватні будинки та споруди, інші об'єкти – частини населених місць (такі, як, скажімо, млини), місця релігійного культу, колодязі, шляхи та руїни. В окремі групи було виділено також терміни орієнтації в просторі, терміни величини, віку ойконімів, терміни з етнічними назвами (у кримській ойконіміці спостерігається більше 60 таких назв), група термінів з особовими назвами та прізвиськами, терміни спорідненості та звання, терміни з назвами професій та родів занять, назвами видів та пород тварин і птахів, терміни з означенням кольору, терміни із числівниками. Більшість із вказаних семантичних груп угруповано у вісімнадцяти окремих «Індексах назв… (професій… тощо)», якими укомплектовано словник, що значно полегшує подальшу роботу з ним лінгвістів.

Що стосується лексичних характеристик кримської ойконіміки, то їхній детальний граматичний та лексичний опис залишився, за словами автора, поза межами цієї студії, а читача відіслано до «Граматики тюркських топонімів гірського Алтаю» Ольги Молчанової зі Щецинського

університету (1998). Г. Янковський відзначає лише превалювання ойконімів-імен, які, відповідно, поділяє на прості, похідні та складені. Разом з тим на с. 1135–1138 він подає індекс словотвірних (та словозмінних) афіксів, що формують ойконіми Криму.

Структура словникової статті включає: 1) назву ойконіма; 2) назви в алфавітному порядку, як цей ойконім зустрічається у різних джерелах та документах (причому матеріали по карті Мухіна подають, крім того, транскрипцію назви, кількість осель у населеному пункті, номер клітини на карті); 3) сучасну кримськотатарську назву; 4) при можливості історію (долю) та назви населеного пункту; 5) ідентифікацію ойконіма з історичними персонажами, подіями та пов'язаними з ними топонімами; 6) порівняння з відповідними іншими ономастичними даними; 7) етимологію назви; 8) додаткові нотатки та посилання.

Автор чітко визначає принципи застосування транслітерації та транскрипції у своїй праці, наголошуючи на адекватності – провідному принципі транслітерації, яку застосовано при передачі ойконімів у документах, та транскрипції з кириличних алфавітів, використовуваних для тюркських мов, оскільки більшість кириличних алфавітів (колишній казахський, узбецький тощо) дуже слабко пристосовані для передачі фонетичних властивостей цих мов. Незважаючи на відсутність єдиної системи транскрипції для тюркських мов, він користується загальними правилами міжнародного фонетичного алфавіту, із зауваженнями, як найбільш дискутивні для транскрипційної передачі j, v, y, e, ğ, c, dz можуть бути передані у решті тюркологічних транскрипцій (радлівська тощо).

Словник зібрано з використанням серйозної бібліотечної та документарної бази університету Бількент (Анкара), бібліотеки Національного Меджлісу Туреччини, Санкт-Петербурзької філії Російської національної бібліотеки, Варшавської публічної бібліотеки, Вашингтонських приватних колекцій та бібліотеки Конгресу США, Бундесархіву Фрайбурга, із залученням результатів опитувань кримськотатарських інформантів під час польових кримських студій 2002 року. Словник відбувся також завдяки порадам проф. Едварда Триярського, проф. Хакана Киримли, проф. Марії Іванич, Інджі Боуман тощо. Прекрасно виконане видання укомплектоване картами, про які до сьогодні кожен фахівець міг лише мріяти, зокрема карта Мухіна обрана як одне з провідних першоджерел. Всі ці якості до певної міри виправдовують високу ціну видання – 269 євро.

Щоправда, використання словника дещо ускладнюють поодинокі помилки у бібліографії (відсутність цитованих у тексті праць у бібліографічному списку, скажімо, статті Е. Мурзаєва 1996 року у списку літератури відсутні, натомість наведено його ж дослідження 1960-х та 1980 року).

Ми щиро вітаємо професора Г. Янковського із завершенням об'ємної та системної праці, присвяченої нашій вітчизняній культурній спадщині. У підсумку хочемо зазначити, що обидва автори таких нагальних праць на ниві кримської топоніміки – як наш шановний колега та вчитель В.А. Бушаков, так і Г. Янковський – своїми багаторічними студіями заслуговують на пошанування та щиру вдячність за внесок у розвиток кримознавства, світової лінгвістики та орієнталістики.

Ю.М. Кочубей

"СХІДНІ МОТИВИ" ХАНЕНКІВСЬКИХ ЧИТАНЬ

29 січня 2008 р. у Києві в Музеї мистецтв ім. Богдана та Варвари Ханенків відбулася чергова науково-практична конференція "Ханенківські читання". Головною темою конференції було "Вивчення та експонування пам'яток східного мистецтва в художніх музеях". Певним чином її можна вважати свого роду науковою презентацією експозиції музею "Східна колекція", хоча офіційне відкриття колекції мало місце раніше.

Тож робота конференції розпочалася з огляду всіма учасниками експозиції, а також тимчасової виставки "Килими Азербайджану". Цікаві могли отримати конкретні фахові пояснення від учасниці конференції, директора Азербайджанського державного музею килима і народно-прикладного мистецтва ім. Лятіфа Керімова (Баку), доктора мистецтвознавства Рої Тагієвої.

Вступне слово виголосила директор музею В.І. Виноградова. Після неї зав. відділом Східного мистецтва Г.І. Біленко зробила повідомлення про принципи побудови експозиції "Східна колекція", яку щойно оглянули присутні на конференції. З доповіддю загальнокультурологічного плану – "Взаємовідносини між Україною та країнами Близького Сходу в царині образотворчого мистецтва як вияв "діалогу цивілізацій" – виступив провідний науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України Ю.М. Кочубей.

Доповіді учасників конференції торкалися багатьох проблем, що стоять перед орієнтальним мистецтвознавством, і практично всіх регіонів світу. Вони мали глибокий дослідницький характер, відповідали всім фаховим вимогам і критеріям сучасної науки. Завідувач східної колекції Національного музею у польському Кракові пані Беата Бедроньска-Слота познайомила з багатою колекцією східних тканин, що зібрані за багато років у Польщі і зберігаються у музеї, реставруються і часто експонуються. Дві доповіді були присвячені східним килимам: доктора мистецтвознавства Р. Тагієвої (Азербайджан) – "До питання класифікації азербайджанських безворсових килимів" – і наукового співробітника відділу Сходу Державного Ермітажу (Санкт-Петербург, РФ) Г.А. Сєркіної – "Походження килимів із вузликовим ворсом: перегляд визнаної концепції". Обидва виступи викликали неабиякий інтерес: вони торкалися важливих теоретичних проблем, які продовжують бути на порядку денному дослідників килимарства у світі.

Далекосхідній проблематиці присвятили свої доповіді к.і.н., п.н.с. О.Д. Огнєва ("Перші зображення Будди Шак'ямуні в тибетській традиції"), директор Одеського будинку-музею ім. М.К. Реріха О.Г. Петренко ("Формування колекції буддійського Сходу в Одеському будинку-музеї ім. М.К. Реріха. Нові надходження"), ст.н.с. Музею ім. Б. та В. Ханенків Є.М. Осауленко ("Індонезійські маски традиційного театру у збірці Музею Ханенків").

Ряд доповідей стосувалися питань історії та перспектив сходознавчих досліджень в Україні. Привернула увагу конкретна, дуже цікава доповідь д.і.н. С.І. Білоконя "Каталог картин Музею мистецтв ВУАН С.О. Гілярова 1931 року. Джерелознавчі спостереження". Ст.н.с. Інституту археології НАН України, к.і.н. Л.І. Виногродська на основі численних знахідок останніх років розповіла про східні мотиви на українських кахлях. На майбутнє була націлена доповідь ст.н.с., к.і.н. О.О. Романової "Проект Інституту сходознавства НАН України щодо дослідження пам'яток Стародавнього Єгипту в музеях України". Про проблеми реставрації художнього металу на прикладі японських цуба з Музею Ханенків зробив доповідь практик такої діяльності, зав. відділу Національного науково-дослідного реставраційного центру України В.М. Голуб.

Свій внесок у роботу конференції зробили і києвознавці – М.Б. Кальницький ("До історії будинку по вул. Терещенківській, 17"; у цьому будинку, як відомо, саме й розташована "Східна колекція") та В.Г. Кіркевич, що зробив повідомлення про забутого сходознавця В.В. Голубєва, життя якого було пов'язане з Києвом.

Широка тематика доповідей, активне обговорення їх учасниками, пропозиції щодо майбутнього співробітництва забезпечили успіх конференції, зробили її важливою подією в науковому житті столиці нашої держави.

В.І. Наулко

38-й МІЖНАРОДНИЙ КОНГРЕС ІЗ ВИВЧЕННЯ АЗІЇ ТА ПІВНІЧНОЇ АФРИКИ (ICANAS)

У СТОЛИЦІ Туреччини Анкарі з 10 по 17 вересня 2007 р. відбувся XXXVIII Міжнародний конгрес із вивчення країн Азії та Північної Африки (ICANAS). Ці конгреси мають 134-літню історію та об'єднують науковців із різних країн світу, які досліджують зазначені регіони стосовно багатьох галузей знань, таких як філологія, історія, література, філософія, антропологія, економіка, екологія, міжнародні взаємини тощо.

Перший такий конгрес відбувся 1873 р. у Парижі. До 29 конгресу, який також проходив у Парижі 1973 р. ці форуми називалися Міжнародними конгресами сходознавців. З 1986 р. (Гамбург) конгрес одержав сучасну назву; передостанній з таких конгресів відбувся 2004 р. у Москві.

Конгрес в Анкарі був організований Вищим товариством з турецької культури, мови та історії ім. К. Ататюрка. Оргкомітет очолив відомий турецький літературознавець проф. д-р Садик Турал. Конгрес відбувся під девізом, свого часу висунутим засновником Турецької республіки Ататюрком: "Мир в країні – мир в усьому світі", який засвідчує, що культурні взаємини, економічна і соціальна співпраця між країнами можуть мати місце лише у мирному середовищі. До складу міжнародного оргкомітету була обрана і представниця України – директор Інституту сходознавства ім. А. Кримського Леся Матвєєва.

У конгресі в Анкарі брали участь 1800 науковців, які представляли 62 незалежні країни і 9 автономних республік На 104 засіданнях секцій та "круглих столів" було виголошено 2500 доповідей.

Конгрес відкрив його президент професор С. Турал. Найстаріший учасник конгресу, 95-річний Ху Цін Хуа, підкреслив, що Конфуцій також казав, що мир найважливіший за все. Представник Японії Джикідо Такасакі, який брав участь у всіх останніх конгресах сходознавців, відзначив зростання ролі цих форумів не лише у науковій, а й практичній сфері. Міністр культури Туреччини Е. Гюнай говорив про специфічність турецької культури і необхідність посилення її взаємодії з іншими культурами. Державний міністр Туреччини М. Айдін відзначив внесок учених у політичну діяльність своїх країн. У змістовному виступі прем'єр-міністра Туреччини Р.Т. Ердогана, зокрема, зазначалося, що Туреччина випрацювала свій курс на основі мирної політики. "Ми виступаємо проти агресії. Ми – за цивілізований діалог між народами", – зазначив прем'єр.

Конгрес проходив у двох наукових центрах: Міжнародному конференс-центрі готелю "Бількент" і в Університеті економіки та технологій Анкари. Показові назви аудиторій цього університету – "Катін Челебі, "Алішер Навої", "Ібн-і-Сіна", "Сейхан" тощо.

На 38-му конгресі ICANAS працювало 13 секцій: лінгвістики і мовної освіти; історії та історії цивілізацій; релігії; філософії; матеріальної культури; сходознавчих студій; проблем збереження навколишнього середовища і урбанізації; змін у культурі; економіки; міжнародних зв'язків; літературознавства; музеїв, архівів і бібліотек; музичної культури та освіти.

Зрозуміло, що немає можливості навіть перерахувати всі доповіді. Зазначимо лише, що вони були присвячені багатьом актуальним питанням, наприклад кіпрській проблемі чи питанням походження і сучасного стану азійських та африканських народів. Зауважимо також, що тези всіх доповідей опубліковані у величезному збірнику трьома робочими мовами конгресу: турецькою, англійською та російською (38 ICANAS 10–15/09/2007. Ancara. Turkiye. Abstracts – 1280 c.). Найближчим часом передбачається видання всіх доповідей і матеріалів конгресу.

На секції лінгвістики і мовної освіти найбільший інтерес викликали доповіді, що стосувалися функціонування азійських і північноафриканських мовних сімей, алтайської філології, зв'язків між мовами, трансформації мов, культури і самосвідомості, порівняльної лінгвістики, проблем мовної комп'ютеризації.

На секції історії та історії цивілізацій найбільш актуальними були теми з проблемної сфери історії, географії та культури афро-азійських країн, історії мистецтва і археологічних студій, питань створення історичних та культурологічних атласів.

На секції релігії значна увага приділялася проблемам майбутнього релігії в умовах глобалізації, ролі конфесій у попередженні насильства і тероризму, статусу релігії у різних країнах, толерантності і суфізму в ісламі.

На секції філософії йшлося про зв'язки між східними і західними філософськими вченнями, етичні питання, внесок тюрків у дослідження законів розвитку природи і людського суспільства, зв'язки між філософією та релігією, вплив ісламської філософії на Захід, тюркський гуманізм.

На секції сходознавчих студій розглядалися питання ролі і місця "імпортної" філософії в орієнтальних дослідженнях, внеску сходознавчих праць у світову науку, міжнародної координації орієнтальних досліджень.

На секції "Культурні зміни" говорилося про концепції змін та розвитку культур, дослідження культурної самосвідомості африканських і азійських народів, а на секції з міжнаціональних зв'язків – про проблеми тероризму і глобалізації, права людини, місце країн Азії та Північної Африки в сучасній міжнародній політиці.

У конгресі брала участь значна група українських науковців. Їхні доповіді були присвячені давнім пам'яткам тюркської архітектури (С Біляєва, Т. Бекіров, А. Ібрагімова, Л. Виноградська), ритуальній обрядовості як джерелу дослідження ідеології номадів (О. Бубенок), іраністичній спадщині А. Кримського (Т. Маленька), українському орієнталісту В. Дубровському (Ю. Кочубей), питанням тюркської лінгвістики (І. Дрига), взаєминам Кримського ханства з черкесами у середньовічний період (О. Мавріна), тюркськомовному населенню України за першоджерелами Всесоюзного перепису 1926 р. та інших переписів (В. Наулко); цікаву доповідь про дослідження відтворення ритму при перекладі літературних творів іншими мовами прочитала керівник інформаційно-обчислювального центру Київського національного університету імені Т. Шевченка Л. Мурзіна.

Зазначимо, що приємним підтвердженням високого рівня Київського славістичного університету стало обрання його співробітника, автора цих рядків, "башканом" (головою) секції історії та історії цивілізацій конгресу.

Для учасників конгресу була організована низка екскурсій у багаті на історичні пам'ятки регіони Туреччини, зокрема у Гордіон, столицю давньої Фригії, де знаходиться поховання легендарного царя Мідаса. Запам'яталися відвідини Музею анатолійських цивілізацій в Анкарі, який ще називають Хетським музеєм, де зосереджено найбільш повне зібрання давніх пам'яток мистецтва – хетських, фригійських та урартських. Назавжди залишилась у пам'яті і зустрічі з давніми та новими колегами, прийом у посольстві України, щира гостинність господарів та вражаюча, барвиста своєрідність країни, розташованої на перехресті Заходу і Сходу.

Можливими кандидатами на проведення наступного 39 конгресу сходознавців запропоновано Нідерланди або Японію.

SUMMARIES

D.A. Radivilov

ARABIC STUDIES BY AHATHANHEL KRYMSKIY
(part II)

A. Krymskiy's "The History of the Arabs and Arabic Literature, Secular and Sacred One" published in 1911–1913 can be regarded as the final outcome of his Arabic studies. The first part of the work is devoted to the development of the Arabic language and the history of the Arabic literature. The second part presents a general survey of the history of the Arabs – since pre-Islamic Arabia until the collapse of Mamluk Egypt under the pressure of Ottomans. The third part contains a brief review of the history of Islamic Spain and its literature as well as the history of mediaeval states of Maghrib. Ahathanhel Krymskiy became the first Russian orientalist who systemized, critically realized and generalized the best of European literature on the history of the Arabs and Islam.

O.D. Ohnieva

SAMPLES OF THE SACRAL PLASTIC ARTS OF KALMYK ORIGIN COLLECTED IN THE HOUSE-MUSEUM NAMED AFTER NICOLAY ROERICH

The paper is dedicated to the iconographic description and attribution of the three metal sculptures from the House/Dom-Museum named after Nicolay Roerich in Odessa. Those sculptures, painted by oil, are the personages of Tibetan Buddhist Pantheon. According to its iconography there are two Amitayus images and the third is Vajavidarani. Its particular characteristic is paint oil, which is unusual for Tibetan metal sculptures, and is a specific peculiarity for metal sculpture from Kalmykiya of the end of XIXth century.

O.A. Romanova

STELAE AND OTHER MONUMENTS OF ANCIENT EGYPT IN ODESSA MUSEUM OF ARCHAEOLOGY

The article presents the preliminary results of researching of ten Egyptian objects from Odessa Museum of Archaeology consequently to unpublished archive documents which cause to verify the details of Egyptian collection's history as well as the objects' provenance.

This research was caused by unpublished archive documents that make it necessary to verify the details of Egyptian collection's history as well as the objects' provenance.

N.M. Achkurina-Muftieva

CRIMEAN TATARS' ART OF GOLDEN HORDE PERIOD

In this article the development of Crimean Tatars' art of Golden Horde period is revealed. One of the branches of this art is connected with the arrival of Turkic population from the North and Malaysian influence from the South. At that time the formation of art on Islamic basis was taking place. This formation became the logic and evolutional stage of development of the previous period traditions, but at the same time it became a new turn in this development. The ornamental arts were developing actively, the new rites, that had appeared, changed the style of clothing and the dwellings' interior, and thus gave the way to many new kinds of domestic utensils. The Golden Horde influenced the main trends of formation and development of Crimean Tatars' metal crafts as well as traditions of making curbstones where a great variety of forms, beautiful inscriptions made only by «sulus» handwriting, and ornamentations in Seljuk motives appeared.

O.B. Bubenok

THE ALANS AND THE ANCIENT HUNGARIANS IN THE LAND LEBEDIA

Many scholars mentioned numerous Alanian origin words in Hungarian language. They explained it as a result of contacts between the Medieval Alans and Hungarians in the Lebedia in the times of Khazars. We do not know where Land Lebedia was located. Still as the Old Hun-

garian genealogical legends mentioned this Ancient Hungarian territory near "Meotida" – Azov Sea, we believe that Land Lebedia was situated on the Northern and Eastern banks of the Azov Sea. The Alans lived in the Northern-Western part of Caucasus. And this make the contacts of the medieval Alans and Hungarians possible. Besides, the Old Hungarian genealogical legends and spreading of Alanian term ***asszony*** – "Lady" among the Hungarians confirm the Royal Alanian-Hungarian matrimony. According to the data of the Iranian philology we can believe in Sarmato-Alanian origin of one Hungarian tribe (from eight tribes) – ***Kürt*** – ***Gyarmat***, as this name of the tribe is translated from Ossetian language as "Smith-Sarmat". It was the result of political domination of the Hungarians over the Alans in the VIII-IXth centuries AD.

O.A. Gundogdyiev

THE OGUZES AND KIEV RUS'

The author of this paper proves the significant role of the Turkophone Torks, who were the Oguzes, in the life of the Southern Rus' in the X–XIth centuries AD. According to the data of the Old Russian Chronicles the Torks-Oguzes even established their autonomous state near Kiev. They helped to Kievan Princes to protect the southern borders of Rus' from the Polovchians and other nomads. After the Mongol invasion the Torks were included into administrative system of the Golden Horde.

I.V. Zubarenko

GENDER ASPECTS OF EGYPT'S PUBLIC POLICY: SOURCES AND REALITIES

This article is dedicated to the feminist movement history in Egypt and focuses on analysis of the factors that furthered this phenomenon origin and dissemination. The investigation of the Egyptian feminists groups and organizations activities took the large part in present work.

O.S. Mavrina

SELJOUKS IN THE CRIMEA (TO THE ISSUE OF AUTHENTICITY OF THE MOSLEM AUTHORS' EVIDENCES)

Not numerous evidences of Moslem authors about the Asia Minor Seljouks and the South-East Crimean population's contacts in the early 13th century were analyzed in the article. Migration of sizeable number of the Turk-Seljouks to the Crimea in the second half of the 13th century was an important aspect of political and ethnic history of the region. These facts show us a participation of the Turks-Seljouks in ethnic processes on the peninsula, and their presence can be illustrated by appearance and spreading of "Seljouk style"' elements in material culture of the Crimea's population of the 14th – 16th centuries.

I.V. Turov

THE TORAH STUDIES CONCEPTION IN THE EARLY HASIDISM

Previous researches of this topic were mainly devoted to the mystical sticking to god (dvekut). The author of the article proposes to analyze some different Torah studies conceptions of the founders of the Hasidism. Actuality of the research is due to the accusation of Hasidic leaders in neglecting of the Torah studies. From this point of view the paper deals with one of the most interesting question of the origin Hasidism.

I.P. Bondarenko

BUDDHISM AND THE JAPANESE POETRY

The article is devoted to the comprehensive analysis of the influence of Buddhism, in particular, Zen-Buddhism on the Japanese poetry. The writer considers that if Shinto, as a special national religion, was one of the originators of the classic Japanese poetry and has contributed to the generation of a beauty cult and the ambient nature honoring, Buddhism has introduced extremely deep and lyrical philosophy into it. In turn, Confucianism, which for many centuries has been having an influence on an education system of Japan, has made poetry a fundamental

attribute of the nation's spiritual life, and transformed poetry step-by-step from «entertainments of the gods» into the organic component of culture of any educated Japanese.

Yu.A. Kovalchuk

THE ORIGIN AND THE EVOLUTION OF KOREAN TONGHAK RELIGIOUS MOVEMENT

The article touches upon the issue of Tonghak religious movement in Korea in the second half of XIXth century, describing in general the origin and historical transformation of Tonghak religion, social background of Korea and international situation in the Far East. The author describes basic principles of Tonghak doctrine, recounts the achievements of Tonghak leaders whose thoughts directed the activity of religious groups. The article tracks on all the main historical events connected to Tonghak – Peasant War, First Sino-Japanese War, signing of the Declaration of Independence. The significance of Tonghak movement lies in the fact that it became the basis for further growth of liberation movement against Japanese colonial rule in Korea.

V.L. Pirogov

LINGUISTIC-CULTUROLOGICAL APPROACH TO THE STUDY OF MODERN JAPANESE VOCABULARY

In this paper an approach to linguistic-culturological study of Japan's cultural code words was elaborated aiming to reveal their connotations determined by extra-linguistic influences, particularly through a semantic analysis performed on the corpora of the modern Japanese bilingual, explanatory as well as phraseological dictionaries.

V.I. Ryzhykh

PHRASE IN ARABIC GRAMMAR TRADITION

The article deals with the detailed characteristics of Arabic word-combinations which consist of adverbial or prepositional phrases. Their usage in different types of sentences and analysis of their syntactic links are given on the basis of the Arabic grammatical traditions. The special attention is given to so-called redundant prepositions which are one of the widespread means of strengthening in Arabic.

НАШІ АВТОРИ

Акчуріна-Муфтієва Н.М. – докторант ІМФУ НАНУ ім. М.Т. Рильського, зав. кафедрою образотворчого і декоративно-прикладного мистецтва Кримського інженерно-педагогічного університету.

Бубенок О.Б. – доктор істор. наук, ст. науков. співроб., провідн. науков. співроб. відділу історіографії та джерелознавства Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Бондаренко Г.В. – виклад. кафедри романських мов Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бащенко Р.Д. – канд. мистецтвознавства, член Спілки художників України, доц. кафедри образотворчого та прикладного мистецтва КІПУ.

Грицик Л.В. – доктор філолог. наук, професор, завідувач кафедри теорії літератури і компаративістики Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гундогдиєв О.А. – канд. істор. наук, професор, завідувач відділу археології та етнології державного Інституту культурної спадщини народів Туркменістану, Центральної Азії та Сходу при Президенті Туркменістану.

Дрига І.М. – канд. філолог. наук, науков. співроб. відділу Класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Зубаренко І.В. – канд. істор. наук, ст. викл. кафедри міжнародних відносин Інституту соціальних наук Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова.

Кочубей Ю.М. – канд. філолог. наук, головн. ред. журналу "Східний світ", провідн. науков. співроб. Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Кіктенко В.О. – канд. істор. наук, ст. науков. співроб., завідувач відділу Далекого Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Ковальчук Ю.А. – виклад. кафедри мов і цивілізацій Далекого Сходу Київського національного лінгвістичного університету, здобувач кафедри історії України та зарубіжних країн КНЛУ.

Мавріна О.С. – канд. істор. наук, вчений секретар Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Наулко В.І. – академік, член-кореспондент НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України.

Непомнящий А.А. – доктор істор. наук, професор кафедри історії України та спец. істор. дисциплін Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського.

Огнєва О.Д. – канд. істор. наук, ст. науков. співроб., ст. науков. співроб. відділу Класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Онищенко В.О. – магістр гуманітарних наук, докторант Інституту світової культури Університету Тохоку (м. Сендай, Японія).

Пирогов В.Л. – канд. філолог. наук, ст. науков. співроб. відділу Далекого Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Радівілов Д.А. – канд. істор. наук, ст. науков. співроб., заст. директора з наукової роботи Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Романова О.О. – канд. істор. наук, ст. науков. співроб., ст. науков. співроб. відділу Класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Рижих В.І. – канд. філолог. наук, доцент кафедри міжнародних відносин Інституту соціальних наук Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова.

Туров І.В. – канд. істор. наук, науков. співроб. Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса.

ІНФОРМАЦІЯ
ДЛЯ АВТОРІВ ЖУРНАЛУ "СХІДНИЙ СВІТ"

Журнал "Східний світ" приймає матеріали з будь-яких країн. Вони мають бути написані або перекладені українською мовою і надіслані на адресу: Україна 01001, вул. Грушевського 4, Київ-1, Інститут сходознавства НАН України, редакція журналу "Східний світ", e-mail: instkrymsk@gmail.com.

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

Обсяг статті не повинен перевищувати 1,5 д.а. Стаття супроводжується резюме англійською мовою обсягом 200–500 слів (переклад назви статті обов'язковий).

На окремій сторінці наводиться назва статті, повне ім'я автора, науковий ступінь, назва організації, де він працює, а також контактні адреси, телефони та e-mail.

Вимоги до ілюстрацій:

1. Кожний малюнок на звороті має бути підписаний "до статті – назва статті";
2. Формат растрової ілюстрації – *.tif (300 dpi);
3. Формат векторної ілюстрації – *.ai, *.eps або *.cdr;
4. Усі графічні файли подаються окремо від текстового на окремому носії (CD, floppy);
5. Розмір ілюстрації не повинен перевищувати ширини полоси набору – 145 мм.

Вимоги до таблиць:

1. Подаються у текстовому форматі *.doc (*.rtf) окремими файлами;
2. Ширина – не більше 145 мм.

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

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

Кримський А. **Мусульманство та його будучність.** Львів, *1904*.
Пріцак О. Не-"дикі" половці // **Східний світ,** *1995,* №1.

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

Необхідно супроводжувати статтю *резюме* англійською мовою (5–6 речень), а також даними про автора статті (прізвище, ім'я, по-батькові, науковий ступінь, вчене звання, місце роботи, домашня та робоча адреси, телефони, e-mail).

Кожний автор опублікованої статті має право на отримання 1 примірника журналу. Спеціальні відбитки не виготовляються.

Підписано до друку 24.06.2008. Формат 84х108/16. Папір офс.
Трафаретний друк. Ум. друк. арк. 18,27. Тираж 300 прим. Зам. 85
Видавництво Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАНУ