

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

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

2.2019

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

КИЇВ–2019

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

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

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

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

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

Дрор О. (США), доктор філософії, асоц. проф.

Кемпер М. (Амстердам, Нідерланди), доктор філософії, проф.

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

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

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

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

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

Онищенко О. С. (Київ), ак. НАНУ

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

Смолій В. А. (Київ), ак. НАНУ

Сунь Юе (Пекін, КНР), проф.

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

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

Чжан Хун (Пекін, КНР), доктор філософії

Яворська Г. М. (Київ), д. ф. н.

Літературний редактор *Надія Овчарук*

Комп'ютерний набір *Ярослави Ленго*

Комп'ютерний дизайн та макетування *Ярослави Ленго*

Адреса редакції:

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

Телефони:

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

E-mail: shidnyj.svit@gmail.com

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

Редакція не завжди поділяє позицію авторів.

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

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України, протокол № 3 від 28.05.19

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

ISSN 1608-0599

© Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2019

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ

<i>Бачинська О. А.</i> Історія повсякдення Стамбула за матеріалами Державного архіву Одеської області	5
<i>Бубенок О. Б.</i> Алани і маскути на західному узбережжі Каспійського моря: проблема етнічної ідентичності	14
<i>Сейтяг'яєв Н. С.</i> “Стисла історія” ель-Хадж Курбана як ймовірне джерело перекладених черкеських генеалогій другої половини XVIII–XIX ст.	25

МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРИ

<i>Мусійчук В. А.</i> Формування наукометричної термінології у в'єтнамській мові	55
---	----

САКРАЛЬНІ ТЕКСТИ СХОДУ

<i>Вертієнко Г. В.</i> ‘Золото’ в <i>Яштах</i> : до семантики образу Вайу	63
---	----

ПЕРЕКЛАДИ

Бхагавадгіта, глава 5 / Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби	81
<i>Памук О.</i> Імпліцитний письменник / Переклад з турецької Є. Є. Коровіна	93

TABLE OF CONTENTS

HISTORY

O. Bachynska. History of Everyday Life of Istanbul According to the Documents from State Archives of Odesa Region	5
O. Bubenok. The Alans and Maskuts on the Western Caspian Coast: Problem of Ethnic Identity	14
N. Seytyagyayev. “Brief History” by al-Hajj Kurban as a Probable Source of Translated Circassian Genealogies of the Second Half of the 18 th – 19 th Centuries	25

LANGUAGES AND LITERATURES

V. Musiychuk. Formation of Scientometric Terminology in the Vietnamese Language ...	55
--	----

SACRAL TEXTS OF THE EAST

H. Vertiienko. ‘Gold’ in <i>Yashts</i> : To the Semantics of the Image of Vayu	63
---	----

TRANSLATIONS

Bhagavadgītā. Chapter 5 / Translated from the Sanskrit, Introductory Article and Commented by D. Burba	81
O. Pamuk. “The Implied Writer” / Translated from the Turkish by <u>Eu. Korovin</u>	93

UDC 930.25(477.74):94(560.118)

HISTORY OF EVERYDAY LIFE OF ISTANBUL ACCORDING TO THE DOCUMENTS FROM STATE ARCHIVES OF ODESA REGION

O. Bachynska

DSc (History), Professor

Odesa Illya Mechnikov National University

2, Dvoryanska Str., Odesa, 65082, Ukraine

Olena_an@ukr.net

Proposed research touches on documents of the State Archives of Odesa Region (Ukraine) that contain information about history or description of everyday life of Istanbul population and leaders of the Ottoman Empire. These materials may be divided into several parts. The first one provides the possibility of studying the activity of scholars of educational and scientific institutions of Odesa, who were in Istanbul with specific missions (such as foundation of the Russian Archaeological Institute) and left their reports and memoirs. The second part of documents contains information regarding the Ukraine Cossack emigration, which appeared, settled and served in Istanbul for a variety of reasons. For example, representatives of these groups were Ukrainian officials of the highest rank: chieftain M. Chaikovskiy (Sadyk-pasha), Zaporozhian Cossacks (Potkalı Kazakları), who soldiered in Istanbul regiment, worked on canals building in Istanbul, were in the service of the wealthy civilian and military leaders etc. The third group of documents are reports of Russian officials that reflect political evidences in Istanbul and its outskirts, activity and description of the Ottoman population. Documents cover the period from the end of the eighteenth century up to the beginning of the twentieth century.

Keywords: Cossacks, documents, history of everyday life, Istanbul, Ottoman population, scientists, State Archives of the Odesa region

ІСТОРІЯ ПОВСЯКДЕННЯ СТАМБУЛА ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ

О. А. Бачинська

Запропоноване дослідження має на меті репрезентувати й охарактеризувати документи Державного архіву Одеської області (далі – ДАОО), що інформують про історію повсякдення жителів Стамбула та керівників Османської імперії. Ці документи можна поділити на декілька груп. Одна з цих груп документів містить інформацію про вчених освітніх і наукових закладів Одеси, які перебували у Стамбулі з конкретними завданнями і залишили свої звіти та спогади. Про цю групу документів ми вже зазначали в попередніх публікаціях [Бачинська, Алексеєнко 2018], але тут варто ще раз коротко охарактеризувати окремі матеріали. За традицією Рішельєвського ліцею та Новоросійського університету, основних освітньо-наукових закладів Одеси, звіти вчених мали бути частково опубліковані, частково зберігались в архіві. Серед завдань науковців могло бути, наприклад, удосконалення східних мов. З таким дорученням приїздив до Стамбула на шість тижнів влітку 1839 р. викладач

© 2019 O. Bachynska; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Інституту східних мов Рішельєвського ліцею професор Василь Григор'єв. В архівних справах зберігся звіт про це відрядження [ДАОО, ф. 44, оп. 1 (1839), спр. 78, арк. 1–10]. Частина вражень В. Григор'єва зі звіту була опублікована під псевдонімом Ізафеті-Маклуба “Поїздка до Константинополя” (1839) [Григорьев 1840]. Так, вчений описує яскраву магічну природу, від якої втрачаєш “відчуття самого себе”, будинки Скутарі та стіни Галати. Вулиці Галати дуже вразили Григор'єва тим, що всі вони були в “крамницях, майстернях та магазинах” і там люди “всіх націй працювали, торгували, купували, шуміли, штовхалися”, лаялися “всіма мовами старого та нового світу” [Григорьев 1840, 639]. Здивувала науковця реакція населення на смерть султана Махмуда: “У місті немає ніякого сум'яття, народ не збирається натовпами, все спокійно, європейці гуляють господарями, крамниці та магазини відкриті, кожен займається своєю справою; хоча така подія, на його думку, мала призвести до значних переворотів, сум'ять, різанини та пожеж”. Довелось В. Григор'єву перебувати й на святі коронації нового султана Абдул-Меджида.

У другій половині XIX ст. значна частина вчених, що відвідували Стамбул, досліджували пам'ятки візантійської старовини. Так, у 1885 р. професори Новоросійського університету Ф. Успенський, Н. Кондаков, О. Кочубинський відвідали Стамбул на запрошення грецького філологічного товариства “Сіллогос”; у 1886 р. професор О. Кіріпчников – для участі в роботі археологічного з'їзду [ДАОО, ф. 45, оп. 7 (1885), спр. 15; оп. 7 (1886), спр. 12]. Саме на цей період припадають перші проекти створення у Стамбулі Російського археологічного інституту, згодом відбулось його відкриття – 26 лютого 1895 р. – і беззмінним директором його став Федір Успенський. Листування з приводу таких подій частково збереглося в ДАОО [ДАОО, ф. 45, оп. 8 (1895), спр. 17, арк. 36]. У 1907 р. професор слов'янської філології М. Попруженко відвідав Стамбул з метою ознайомлення з бібліотекою Російського археологічного інституту та інститутськими розкопками. Результатами роботи вчених стала публікація праць з історії як Туреччини в цілому, так і візантійських пам'яток Стамбула.

Відрядження до Стамбула були пов'язані не лише з дослідженням пам'яток старовини. Серед звітів, що знайшли своє відображення в ДАОО, слід відзначити, наприклад, такі: у 1869 р. через місто їхав на відкриття Суецького каналу та буріння артезіанських свердловин гірський інженер, секретар “Товариства сприяння розвитку російської промисловості та торгівлі” К. Скальковський [ДАОО, ф. 1, оп. 17 (1869), спр. 103]; у 1891 р. відбувся виїзд до Стамбула хіміка Норосійського університету А. Лебединцева [ДАОО, ф. 45, оп. 8 (1891), спр. 26]; у 1905–1906 рр. приват-доцент кафедри нормальної анатомії університету М. Стадницький перебував у відрядженні з метою отримати інформацію про невідомі до цього часу кафедри нормальної анатомії в Каїрі, Афінах, Стамбулі та здійснити обмін медичними експонатами. Він детально описав процес навчання в усіх цих трьох навчальних центрах [Стадницкий 1908, 608–620].

Друга група архівних документів стосується української козацької еміграції, яка з різних причин з'являлась, оселялась і служила у Стамбулі. Серед такої групи запорожці – Potkani Kazakları, – які після зруйнування Запорозької Січі у 1775 р. перейшли до Османської держави і створили в Добруджі Задунайську Січ. Відомо, що вже в 1777–1778 рр. до турецького султана і константинопольського патріарха відряджались делегації запорожців із проханням прийняти їх у підданство і надати землі під заснування Січі. Врешті-решт, козаки здобули власну автономну організацію – Січ та від султана символи влади – печатку, прапори, бунчуки тощо. Відбиток печатки зберігається у фондах ДАОО на декількох документах [ДАОО, Ф. 1, оп. 214 (1816), спр. 11, арк. 150]. Протягом 1817–1818 рр. запорожці разом з кошовим отаманом Семеном Морозом працювали на будівництві шлюзів, каналів та земляних роботах у Стамбулі. Крім того, частина козаків, близько чотирьох сотень, постійно

перебували у стамбульських казармах для підготовки до служби [Рябінін-Скляревський 1998, 329–330; Бачинська, Середа 2012, 150–159].

З початком реформування османської армії, з листопада 1826 р., козацькі запорозькі частини входили до регулярного кавалерійського регіменту, що забезпечував порядок у провінції Сілістра. Регімент складався з трьох дивізіонів (частин) – турецького, татарського й запорозько-козацького. 1323 вершників регіменту, 329 з яких козаки, мали нести службу в Сілістрі, з відправленням на підготовку та вишкіл до Стамбула на зразок тамтешнього гарнізону. На початку російсько-турецької війни 1828–1829 рр. близько 500 задунайських запорожців, які дотримувалися протурецьких настроїв, на чолі з кошовим отаманом пішла до Сілістри. Після того кошовий отаман Йосип Гладкий повернувся на Січ і перевів іншу частину козаків через Дунай до російської армії. Козаків у Сілістрі турецька влада роззброїла і відправила у в'язницю – спочатку до Адріанополя, а потім до Стамбула. Інші козаки, які служили в регіменті, були також відправлені з фронту до Стамбула для подальшої перепідготовки та переобмундирування. Становище козаків у стамбульській в'язниці було складним. У ДАОО залишилися листи кошового отамана Й. Гладкого: козаки були “відразу відправлені з Сілістри до Константинополя й утримувались під вартою, багато хто з них від нестатку їжі та інших потреб померли; 65 чоловік протягом 1829 та 1830 років встигли з неволі звільнитися і прибули на місце свого проживання, а залишилось лише 263 особи” [ДАОО, ф. 1, оп. 214 (1828), спр. 7, арк. 177–177 зв.]. Заступництвом константинопольського патріарха вдалось повернути козаків до Добруджі, але Січ більше вже не відновлювали.

Важливою складовою життя Стамбула було перебування в місті Михайла Чайковського – Садик-паші, українського політика, що служив при султанському дворі, сформував козацькі полки, опікувався польською імміграцією та опозицією Росії. У фондах ДАОО зберігаються повідомлення російського посла в Константинополі про діяльність Садик-паші та його соратників. Так, матеріали розкривають оточення Садик-паші у Стамбулі – декілька ад'ютантів: Михайло Горенштейн, у якому Чайковський відзначав “особливу підприємливість” та “використовував його для виконання таємних та зухвалих своїх намірів” [ДАОО, ф. 1, оп. 249, спр. 430, арк. 37–37 зв., 48]; Адам Морозович, який повернувся разом із М. Чайковським зі Стамбула в 1872 р. [ДАОО, ф. 1, оп. 249, спр. 651, арк. 3–7]. За документами архіву, діяльність М. Чайковського мала декілька складових. Одна з них – формування козацьких полків. Щодо цього російський посол у Константинополі писав, що М. Чайковський начебто “просив дозволу Великого Візиря зробити, через посередництво сина Садик паші, Тиміра, рекрутський набір у Тульчинському краї. Діючи на французьке посольство та Халіль-бея через пані Суходольську, дочку Садик паші” [ДАОО, ф. 1, оп. 249, спр. 565, арк. 183]. Крім того, він відправив в Україну прокламацію, де закликав місцевих жителів приєднатися до польського повстання (1863–1864 рр. – *О. Б.*), і тоді він зможе привести декілька козацьких полків з Туреччини [ДАОО, ф. 1, оп. 249, спр. 430, арк. 86 зв.]. Друга складова діяльності Садик-паші у Стамбулі пов'язана з польським визвольним рухом. У справах архіву збережені численні прізвища польських діячів з оточення Чайковського, що проживали в Стамбулі на вулиці Дервіша та Галата: Гриневич, Ольшанський, Яковлев (мав орден Меджида), Олександр Ябловський, Михайло Мрозовицький (“комісар в полуденних країнах”), Станіслав Хлембовський (художник) (фото № 1а, б в кінці статті), Володимир Подлевський (передавав польську кореспонденцію різного роду) та інші [ДАОО, ф. 1, оп. 249, спр. 733]. У Стамбулі розміщувалася філія Польського комітету Національного уряду, яку створили для боротьби за відновлення польської держави в ХІХ ст.

Третя група документів – різного характеру матеріали – це повідомлення російських чиновників про події у Стамбулі та його околицях. Всі справи з позначкою “таємно”. Надамо деякі цікаві приклади. Так, у червні 1826 р. в одній зі справ архіву описано в дрібницях, грецькою мовою на 7 аркушах, повстання яничарів у Стамбулі

проти султана Махмуда II (фото № 2 в кінці статті) [ДАОО, ф. 1, оп. 200 (1826), спр. 8]. Автор цього опису пише, що після придушення повстання на Атмейдані всі жителі Стамбула за три дні повстання “стали дуже лагідні, чемні та смиренні, чого раніше ніколи не бувало, та соромляться розмовляти з будь-ким, сидять замислившись про те, що відбулось, говорять між собою турецькою: Аллах, бетиринден сакласим!”. У розмові з духовенством султан погрожував залишити державну справу, якщо він вчинив неправильно, і тоді “Росія приведе Вас до тям”. Всі визнали, що винні “хай будуть покарані” [ДАОО, ф. 1, оп. 200 (1826), спр. 8, арк. 16–18].

Характеристика султанові Махмуду II російський чиновник, що подорожував Добруджею, запропонована в іншій архівній справі: “Султан має досконале здоров’я, особисто оглядає навколо об’єкти, що заслуговують на увагу, милостивим поведінням своїм викликає загальне захоплення в народі” [ДАОО, ф. 1, оп. 200 (1837), спр. 43].

Значну кількість документів ДАОО присвячено торговельним справам: про відкриття та здійснення морського сполучення між Одесою та Стамбулом, постачання кави, вина, хліба та інших товарів, зокрема для російського імператорського двору [ДАОО, ф. 1, оп. 220, спр. 7 (1821); оп. 190 (1827), спр. 52; оп. 200 (1829), спр. 74; ф. 2, оп. 2 (1820), спр. 1]. Окремо слід відзначити, що документи архіву дають можливість дізнатися про те, які купці проживали у Стамбулі в другій половині XIX ст. і згодом приїжджали до Одеси. Лише в 1869 р. до Одеси прибула 131 особа: Ісмаїл Сулейман, Мустафа Хассан, Абдул Рахман Хассан, Аліб Ісса, Ізет Мегмед, Ахмед шах Алі, Іслам Хаджі Мегмед, Хусейн Ісах Газі, дервіш Мехмед Хаджі-Алі, татарка Хабібе Осман. Торгували вони різними товарами, один із таких купців турецькопідданий Мехмед-Садик-Бен-Абдулах торгував релігійною літературою турецькою та арабською мовами, розповсюджував карти Стамбула, Мекки, Медини [ДАОО, ф. 2, оп. 1 (1869), спр. 1243]. Саме він викликав підозру одеської поліції, яка вважала, що він насправі російськопідданий Казанської губернії, бо добре володів російською мовою. Через це виникло листування з Генеральним консулом Туреччини в Одесі – Хавою. Маємо в архівній справі дуже цікавий документ – матрикул від Національного бюро в Стамбулі, що засвідчив стамбульське походження цього купця (фото № 3 в кінці статті).

У 1871 р. в Одесі проживав 831 турецькопідданий житель зі Стамбула та інших міст Туреччини, серед яких – тюрки Ібраїм Абдула, Хасан Ахмід, Омер Махмуд, Махмед Махмуд, також були і євреї, греки, бухарці, молдовани [ДАОО, ф. 2, оп. 1 (1871), спр. 1344].

В архівних фондах зберігається справа про відкриття в Стамбулі в 1830 р. Комерційної канцелярії Російської імператорської місії (посольства) на чолі з колезьким радником Тімоні [ДАОО, ф. 2, оп. 1 (1830), спр. 93]. Канцелярія видавала паломникам паспорти італійською мовою, фірман султана та незначну грошову допомогу для відвідування святих місць Афона, Сирії, Єгипту, Палестини тощо. На зберігання до архіву були передані в 1877 р. справи Російського посольства в Стамбулі, але змістова складова самих справ потребує подальших розшуків у фондах “Канцелярії Одеського градоначальника” та “Управління Новоросійського та Бессарабського генерал-губернатора”.

Звичайною інформаційною складовою є матеріали, пов’язані з військовою справою: дислокація військ, їхнє пересування, кількість гарнізонів, описання фортець тощо. Одна з таких справ описує близькі до Стамбула міста Трапезунд, Самсун та Синоп [ДАОО, ф. 1, оп. 200 (1829), спр. 61]. Так, наприклад, зазначено, що до містечка Уніє, поблизу Трапезунда, було надіслано зі Стамбула декілька артилеристів для захисту, хоча там немає ані військ, ані фортеці [ДАОО, ф. 1, оп. 200 (1829), спр. 61, арк. 5]. В інших подібних матеріалах присутні різноманітні плани дунайського гирла, печатки османських керівників фортець цього регіону [ДАОО, ф. 1, оп. 214 (1816), спр. 23].

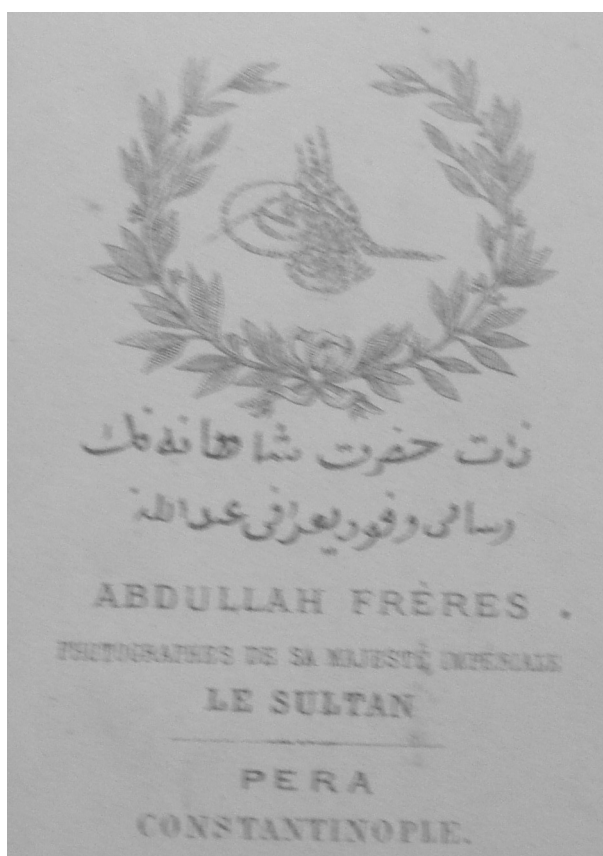
Одним з цікавих матеріалів архіву є справа про наповнення “непотребних будинків” Стамбула російськوپідданими жінками з Одеси. За деякими відомостями турецькопіддані купці єврейського походження за рік вивозили до 100 жінок. Вони одружувались або обіцяли це зробити у Стамбулі, а потім продавали їх за 500–700 карбованців сріблом. Поліція засудила за це шість осіб [ДАОО, ф. 2, оп. 4 (1859), спр. 66].

Таким чином, фонди Державного архіву Одеської області містять різноманітну інформацію, яка характеризує життя, історію, описи жителів і міста Стамбула. Зберігаються вони здебільшого в трьох фондах: “Управління Новоросійського та бессарабського генерал-губернатора” (ф. 1), “Одеський градоначальник” (ф. 2), “Новоросійський університет” (ф. 45). Їх можна розділити на три значних групи: перша – академічні та наукові зв’язки, друга – козацько-польська складова стамбульського життя, третя – звіти та донесення чиновників на різноманітну тематику – торговельні та військові справи, картографічні матеріали тощо.

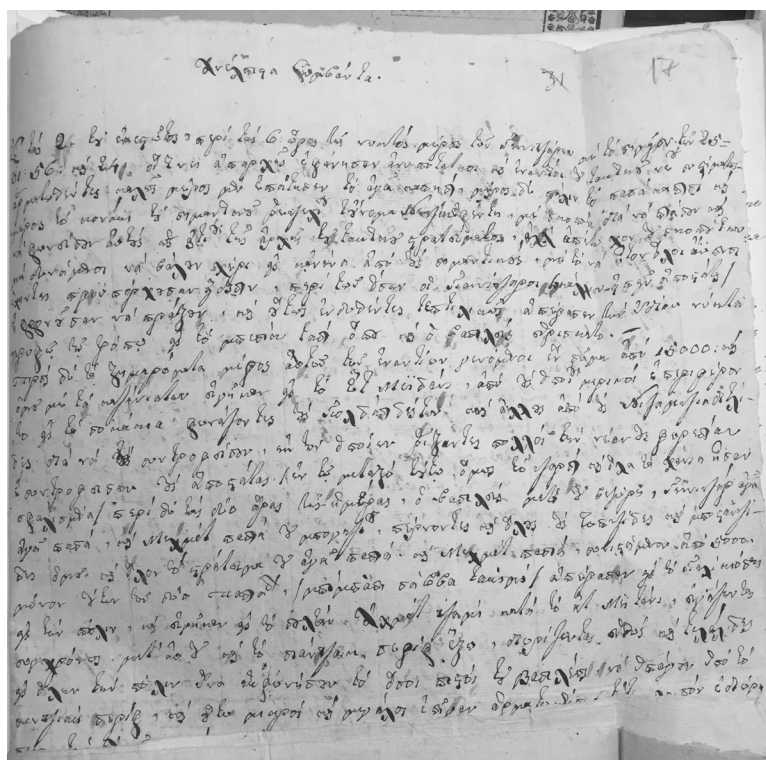
ІЛЮСТРАЦІЇ



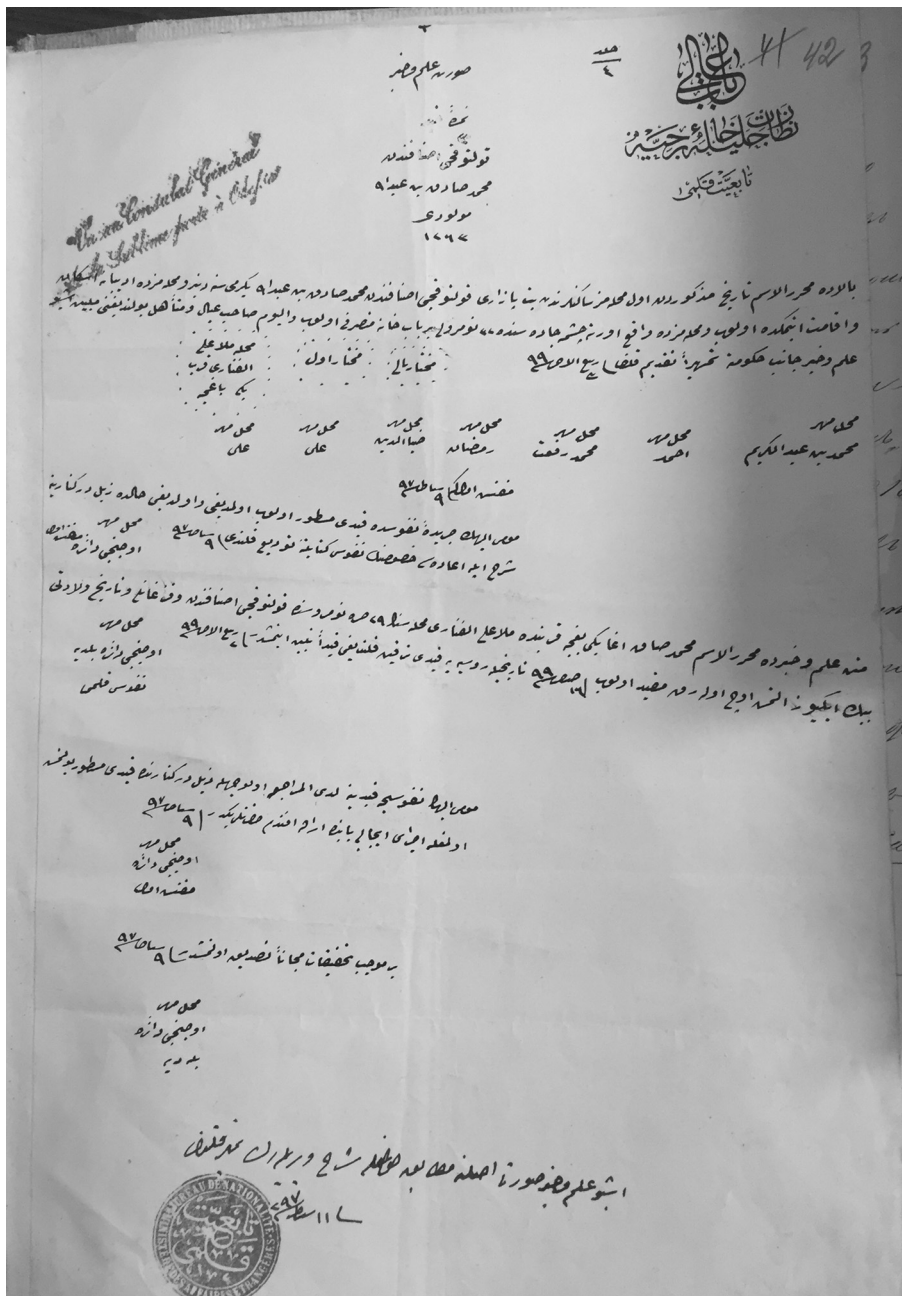
Іл.1а. Станіслав Хлембовський (художник). 1870-ті рр. [ДАОО, ф. 1, оп. 249, спр. 733]



Іл.16. Станіслав Хлембовський (художник). 1870-ті рр. [ДАОО, ф. 1, оп. 249, спр. 733]



Іл. 2. Описання повстання яничарів у Стамбулі проти султана Махмуда II. Червень 1826 р., грецькою мовою [ДАОО, ф. 1, оп. 200 (1826), спр. 8, арк. 17]



Іл. 3. Матрикул від Національного бюро в Стамбулі. 1869 р.
[ДАОО, ф. 2, оп. 1 (1869), спр. 1243, арк. 42]

ЛІТЕРАТУРА

Бачинська О. А., Алексєєнко М. В. Одеські вчені у Стамбулі: завдання досліджень та враження (за матеріалами звітів XIX – початку XX ст.) // *Східний світ*, 2018, № 3.

Бачинська О., Серєда О. Османсько-турецькі документи про задунайське козацтво напередодні та під час російсько-турецької війни 1828–1829 рр. // *Чорноморська минувшина*. Записки Відділу історії козацтва на Півдні України Науково-дослідного інституту козацтва Інституту історії України НАН України: Зб. наук. пр. Вип. 7. Одеса, 2012.

[Григорьев В. В.] Поездка в Константинополь Изафети Маклуба // *Одесский альманах на 1840 г.* / Ред. Д. М. Княжевич. Одесса, 1839.

Державний архів Одеської області (ДАОО), ф. 1, оп. 17 (1869), спр. 103; ф. 1, оп. 214 (1816), спр. 11; ф. 1, оп. 214 (1816), спр. 23; ф. 1, оп. 214 (1828), спр. 7; ф. 1, оп. 190 (1827),

спр. 52; ф. 1, оп. 220 (1821), спр. 7; ф. 1, оп. 200 (1826), спр. 8; ф. 1, оп. 200 (1829), спр. 61; ф. 1, оп. 200 (1829), спр. 74; ф. 1, оп. 249, спр. 430; ф. 1, оп. 249, спр. 651; ф. 1, оп. 249, спр. 565; ф. 1, оп. 249, спр. 733; ф. 2, оп. 2 (1820), спр. 1; ф. 2, оп. 1 (1869), спр. 1243; ф. 2, оп. 1 (1871), спр. 1344; ф. 2, оп. 1 (1830), спр. 93; ф. 2, оп. 4 (1859), спр. 66; ф. 44, оп. 1 (1839), спр. 78; ф. 45, оп. 7 (1885), спр. 15; ф. 45, оп. 7 (1886), спр. 12; ф. 45, оп. 8 (1891), спр. 26; ф. 45, оп. 8 (1895), спр. 17.

Рябінін-Скляревський О. Кінець Задунайської Січі // **Невичерпні джерела пам'яті**: 36 наук. статей, матеріалів і републікацій. Т. II: Задунайська Січ. Одеса, 1998.

Стадницький Н. Г. **Кафедры нормальной анатомии в Каире, Афинах и Константинополе : [к отчету о загранич. командировке 1905 и 1906 гг. прозектора и прив.-доц. при каф. норм. анатомии мед. фак. Новорос. ун-та Н. Г. Стадницкого]**. Одесса, 1908.

REFERENCES

Bachyns'ka O. A. and Alyeksyeyenko M. V. (2018), "Odes'ki vcheni u Stambuli: zavdannya doslidzhen' ta vrazhennya (za materialamy zvitiv XIX – pochatku XX st.)", in *Shidnij svit*, No. 3, pp. 5–10. (In Ukrainian).

Bachyns'ka O. and Sereda O. (2012), "Osmans'ko-turets'ki dokumenty pro zadunays'ke kozatstvo naperedodni ta pid chas rosiys'ko-turets'koyi viyny 1828–1829 rr.", in *Chornomors'ka mynuyshyna. Zapysky Viddilu istoriyi kozatstva na Pivdni Ukrayiny Naukovo-doslidnoho instytutu kozatstva Instytutu istoriyi Ukrayiny NAN Ukrayiny: Zb. nauk. pr.*, Vol. 7, SPD Brovkin O. V., Odessa, pp. 150–159. (In Ukrainian).

Grigor'yev V. V. (1839), "Poyezdka v Konstantinopol' Izafeti Makluba", in *Odesskiy al'manakh na 1840 g.*, D. M. Knyazhevich (Ed.), Gorodskaya tipografiya, Odessa, pp. 642–701. (In Russian).

Derzhavnyy arkhiv Odes'koy oblasti [The State Archives of Odessa Region], Fund 1, Inventory 17 (1869), File 103; Fund 1, Inventory 214 (1816), File 11; Fund 1, Inventory 214 (1816), File 23; Fund 1, Inventory 214 (1828), File 7; Fund 1, Inventory 190 (1827), File 52; Fund 1, Inventory 220 (1821), File 7; Fund 1, Inventory 200 (1826), File 8; Fund 1, Inventory 200 (1829), File 61; Fund 1, Inventory 200 (1829), File 74; Fund 1, Inventory 249, File 430; Fund 1, Inventory 249, File 651; Fund 1, Inventory 249, File 565; Fund 1, Inventory 249, File 733; Fund 2, Inventory 2 (1820), File 1; Fund 2, Inventory 1 (1869), File 1243; Fund 2, Inventory 1 (1871), File 1344; Fund 2, Inventory 1 (1830), File 93; Fund 2, Inventory 4 (1859), File 66; Fund 44, Inventory 1 (1839), File 78; Fund 45, Inventory 7 (1885), File 15; Fund 45, Inventory 7 (1886), File 12; Fund 45, Inventory 8 (1891), File 26; Fund 45, Inventory 8 (1895), File 17.

Ryabinin-Sklyarevs'ky O. (1998), "Kinets' Zadunays'koyi Sichi", in *Nevycherpni dzherela pam'yati*, Vol. II: Zadunays'ka Sich, Odessa, pp. 329–330. (In Ukrainian).

Stadnitskiy N. G. (1908), "*Kafedry normal'noy anatomii v Kaire, Afinakh i Konstantinopole*": [K otchetu o zagranich. komandirovke 1905 i 1906 gg. prozektora i priv.-dots. pri kaf. norm. anatomii med. fak. Novoros. un-ta N. G. Stadnitskogo], Odessa. (In Russian).

О. А. Бачинська

Історія повсякдення Стамбула за документами Державного архіву Одеської області

Запропоноване дослідження стосується документів Державного архіву Одеської області (Україна), що інформують про історію повсякдення жителів Стамбула та керівників Османської імперії. Ці документи можна поділити на декілька груп. Одна група документів містить інформацію про вчених освітніх і наукових закладів Одеси, які перебували в Стамбулі з конкретними завданнями (зокрема й відкриття Російського археологічного інституту) і залишили свої звіти та спогади. Друга група документів стосується української козацької еміграції, яка з різних причин з'являлась, оселялась і служила в Стамбулі. Серед такої групи були, наприклад, вищого рангу українські діячі, як-от отаман М. Чайковський (Садик-паша), а також запорожці (Potkali Kazakları), які служили в стамбульському регіменті, працювали на будівництві каналів у Стамбулі, перебували на службі в заможних цивільних та військових керманичів тощо. Третя група документів – різноманітного характеру матеріали – звіти російських чиновників про політичні події в Стамбулі та його околицях, заняття та описання османських підданих. Документи стосуються кінця XVIII – початку XX ст.

Ключові слова: вчені, Державний архів Одеської області, документи, історія повсякдення, козацтво, османські піддані, Стамбул

Е. А. Бачинская

**История повседневности Стамбула по документам
Государственного архива Одесской области**

Предложенное исследование касается документов Государственного архива Одесской области (Украина), информирующих об истории повседневности жителей Стамбула и руководителей Османской империи. Эти документы можно разделить на несколько групп. Одна группа документов содержит информацию об ученых образовательных и научных учреждениях Одессы, которые находились в Стамбуле с конкретными задачами (в том числе открытие Русского археологического института) и оставили свои отчеты и воспоминания. Вторая группа документов касается украинской казацкой эмиграции, которая сформировалась по разным причинам, проживала и служила в Стамбуле. Среди такой группы были, например, высокого ранга украинские деятели, такие как атаман М. Чайковский (Садык-паша), а также запорожцы (Potkalı Kazakları), которые служили в стамбульском полку, работали на строительстве каналов в Стамбуле, находились на службе у богатых гражданских и военных руководителей. Третья группа документов – разнородного характера материалы – отчеты российских чиновников о политических событиях в Стамбуле и его окрестностях, описание занятий османских подданных. Документы касаются конца XVIII – начала XX в.

Ключевые слова: Государственный архив Одесской области, документы, история повседневности, казачество, османские подданные, Стамбул, ученые

Стаття надійшла до редакції 1.05.2019

UDC 94(4):94(5)

**THE ALANS AND MASKUTS ON THE WESTERN CASPIAN COAST:
PROBLEM OF ETHNIC IDENTITY***O. Bubenok*

DSc (History), Professor

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

helgebub@i.ua

The Maskuts were an Iranophone group who were the neighbors of the Khazars. They lived during the Latest Antiquity and Early Medieval times in the South Daghestan and the Northern Azerbaijan. They were the descendants of the Ancient Massagets from the Central Asia who migrated into the Alans horde to the West in the 1st century AD. Therefore many Historians called them as the *Alans* in spite of the traditional Armenian name – the *Maskuts*. Some time the Derbent passage were known as “Alan passage” because the Alans-Maskuts lived here. In the Southern Daghestan the Maskuts were included into the Daghestani Huns tribal confederation before the 8th century AD. During the 9th – 10th centuries AD the Maskuts were assimilated by the neighbor peoples.

Quite common is the opinion that in the Middle Ages the Alans lived in the Caucasus only in its central part. However, the involvement of Muslim sources allows to change the established stereotypes to a certain degree. Among them, the information of the Arabic-language work “*Tarikh al-Bab wa-Sharwan*” should be highlighted. This work was published and translated into English and Russian by V. F. Minorsky. It contains several references to the Alans, that need an explanation.

For example, the information on Alans is contained in the fragment that is dated between the years 851 and 856. It is a question of the campaign of the Muslim commander Bugha against the Alans and Khazars, whom he defeated and taxed the *jizya*. As it is known, *jizya* is a tax that the Muslims imposed on the *ahl al-dhimma* (in particular, monotheists). However, it is well known that the Alans of the Central Ciscaucasia became Christians only at the beginning of the 10th century, and before that they were pagans. All this makes us think that in this case we are talking about the temporary capture by Muslims of Southern Dagestan, where Monophysite Christianity took root already in the 7th century. As for the name ‘Alans’, it is quite possible that these are the local Maskuts, sometimes called Alans.

Keywords: Alans, Darband, Maskuts, Massagets, Monophysite Christianity, Sharwan, *Tarikh al-Bab wa-Sharwan*

**АЛАНИ І МАСКУТИ НА ЗАХІДНОМУ УЗБЕРЕЖЖІ
КАСПІЙСЬКОГО МОРЯ: ПРОБЛЕМА ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ¹***О. Б. Бубенок*

Західне узбережжя Каспійського моря було тією територією, де південні кордони Східної Європи межували з північною частиною Західної Азії. Наявність Дербентського проходу завжди сприяла міграціям народів у цьому субрегіоні. Особливо ці процеси посилювалися в період раннього Середньовіччя. Серед народів Західного Прикаспію найменш вивченими залишаються маскути й алани. На думку багатьох

© 2019 O. Bubenok; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

сучасних дослідників, маскути часів раннього Середньовіччя – це нащадки масагетів часів Античності в Середній Азії, про яких згадував Геродот. Згодом під час переселення сарматських племен у IV–III ст. до н. е. вони опинилися в степах Східної Європи, звідкіля в перші століття нової ери переселилися до Східного Кавказу [Гевонд 1862, 72, прим. 158; Артамонов 1962, 51–52, 61, 212, 227; Гадло 1979, 31–35; Новосельцев 1990, 92].

Справді, Геродот у своїй “Історії греко-перських війн” першим з істориків навів досить докладну інформацію про масагетів та локалізував їх десь у глибинах Азії (I, 201) [Геродот 1993, 73–77]. Проте масагети на деякий період зникли зі сторінок історичних творів, бо не брали активної участі в політичних подіях. Як зазначив в одній зі своїх статей І. В. П’янков, «розглянута розповідь Геродота, а саме переїгеса Каспійського моря та опис масагетів у тому вигляді, що ми знаходимо його у творі “батька історії”, належить самому Геродотові» [П’янков 1975, 65]. Дослідник також відзначив інші джерела про масагетів: “Із числа інших повідомлень повідомлень на цю тему, близьких за значенням, повідомлення Геродота знаходять досить повну відповідність лише в розповіді про масагетів у Страбона (Strabo, XI, 8, 6–7)” [П’янков 1975, 46].

Дійсно, грецький автор Страбон у своїй “Географії” також підтвердив факт перебування в I ст. до н. е. масагетів у центрі Азії і при цьому не лише повторив інформацію Геродота про масагетів, а й додав нові подробиці щодо них, яких не було у творі Геродота. Окрім того, Страбон продовжував локалізувати масагетів на схід від Каспійського моря [Страбон 1964, 480–485].

Вже на початку нової ери масагети стали активними учасниками подій, але за межами Центральної Азії, що було пов’язано з експансією аланів. Так, Пліній у своєму історичному творі відзначив, що в I ст. н. е. на північному кордоні від землі албанів проживала етнічна група *mazacas*, у якій О. В. Гадло схильний був бачити масагетів [Гадло 1979, 35]. Аналогічну, але досить оригінальну інформацію про масагетів подає також у I ст. н. е. Помпоній Мела у двох розділах свого “Опису Землі”: “(12)... Выше скифов и скифских степей живут даги, а над Каспийским заливом – комары, *массагеты*, кадусии, гирканы, иберы... (38) Далее у Каспийского залива живут каспии и амазонки, называемые савроматидами, у Гирканского – албаны, *мосхи* (Mosshi), гирканы...” [Латышев 1949, 272, 284]. Що стосується згадки про мосхів біля західного узбережжя Каспійського моря, то В. В. Латишев вважав це помилкою й у своєму коментарі наводить такі доводи: “Мосхи, про яких згадує вже Гекатей (fr. 188), локалізуються зазвичай біля південно-східних берегів Чорного моря поблизу від Колхіди. Гекатей прямо називає їх частиною племені колхів, тоді як Страбон називає Мосхійськими горами західну частину Малої Кавказу (XI, 12, 4). Прийняту Мелою локалізацію мосхів біля берегів Каспійського моря слід вважати помилковою” [Латышев 1949, 284, прим. 8]. Проте варто звернути увагу на те, що вже у V ст. в “Історії” вірменського автора Агантагехоса, написаній як у вірменській скороченій редакції, так і в розлогій грецькій, в останній редакції цього твору згадана етнічна група Східного Кавказу *masaxi*, що відповідає етнічному терміну вірменської редакції цього ж твору – *маскути*, тобто “масагети” [Гадло 1979, 32]. Звідси випливає, що Помпоній Мела для опису населення Східного Кавказу використовував принаймні два джерела, де в одному було вжито традиційний термін *масагети*, а в другому похідну від нього форму етноніма – *мосхи*. Отже, вже в I ст. н. е. масагети проживали на Східному Кавказі, де вони були північними сусідами албанів.

Цікаво, що грекомовний автор II–III ст. Кассій Діон у своїй “Римській історії” при описі політичних подій на Кавказі у 135 р. не тільки локалізував масагетів на Кавказі, а й поставив знак рівності між аланами і масагетами: “Таким образом, война против иудеев подошла к концу, но другая, начатая по Фарасманову подстрекательству

аланами (которые суть массагеты), жестоко потрясла Албанию и Мидию, достигнув Армении и Каппадокии. Однако затем она прекратилась, так как аланы с одной стороны были ублажены дарами Вологеза, с другой остановились в страхе перед Флавием Адрианом, правителем Каппадокии...” [Алемань 2003, 130–131].

Латиномовний автор IV ст. Амміан Марцелін у своєму творі “Діяння” при описі подій IV ст. зазначив, що під час походу проти перського шаха Шапура II римський імператор Юліан у своїй промові до воїнів згадав про масагетів як про аланів і також локалізував їх на Східному Кавказі: “Не говоря уже о Лукулле или Помпее, который, пройдя земли албанов и массагетов, которых мы теперь называем аланами, видел Каспийское море, – мы знаем, что легат Антония Вентидий нанес в этих местах бесчисленное множество поражений врагам”² [Алемань 2003, 68–69].

Виходячи з даних античних авторів, можна припустити, що на початку масагети являли собою іраномовну етнічну групу, яка до нової ери мешкала у глибинах Азії. Проте в перші століття нової ери масагети у складі аланської орди переселилися на Захід, внаслідок чого частина з них опинилася на Східному Кавказі. Тому зрозуміло, чому античні автори ставили знак рівності між масагетами й аланами. У зв’язку з цим доречно нагадати спостереження Амміана Марцеліна щодо поширення назви **алани**: “Аланы делят на две части земли (Европы и Азии. – О. Б.) и хотя довольно отделены от других... они объединяются одним именем, и все называются Аланы, потому что имеют подобные обычаи, дикий образ жизни и такое же оружие” [Аммиан Марцелин 1949, 304–305]. З огляду на це можна припустити, що згадані за часів пізньої Античності та раннього Середньовіччя на Східному Кавказі алани могли являти собою власне масагетів, які оселилися там. Аналіз повідомлень грекомовних та латиномовних авторів про події I–VI ст. – Светонія (I–II ст.), Тацита (I–II ст.), Йосипа Флавія (I ст.), Фемістія (IV ст.), Менандра (VI ст.), Прокопія Кейсарійського (VI ст.) – свідчить про постійне перебування аланів за часів пізньої Античності та раннього Середньовіччя біля Каспійських воріт (Дербентського проходу), при відсутності згадок про масагетів [Алемань 2003, 53, 57, 138, 158, 253, 264]. Однак ми знаємо, що там були масагети. Проте за часів раннього Середньовіччя у письмових джерелах східного походження як жителі Східного Кавказу були представлені не алани, а масагети, більш відомі як **маскути**.

Вже вірменські історики V ст. згадували маскутів у зв’язку з подіями, що відбувалися на Близькому та Середньому Сході. Як вже зазначалося, про маскутів йдеться в “Історії” вірменського автора Агантагехоса, написаній як у вірменській скороченій редакції, так і в розлогій грецькій десь між 461 та 465 рр. У грецькій редакції повідомляється, що при вірменському цареві Трдаті після 301 р. християнство поширилось “до границ масаха-гуннов и ворот каспиев и той части, где сторона алан”. У вірменській же редакції зазначено: “до границ маскутов и по направлению к стране алан, до страны касиев” [Гадло 1979, 32]. Тобто виходить, що “масахи” в грецькому тексті і “маскути” у вірменському варіанті – це один і той же народ. Далі в грецькому тексті при переліченні посад при дворі вірменського царя Агантагехос згадує “топократора страны масаха-гуннов”, чим підкреслюється його високий соціальний статус. Це підтверджується у вступі до грецького варіанта твору Агантегехоса, де цар “масаха-маскутів” названий одним із чотирьох царів парфянської династії [Гадло 1979, 32].

В “Історії Вірменії” Фавтоса Бузанда, написаній у 70-ті рр. V ст., повідомляється про боротьбу вірменського царя Хосрова II Котак, який був на престолі з 332-го по 338 р., з царем маскутів Санесаном, який був його родичем і був до того відправлений ще Трдатом до північно-східних областей вірменської держави в м. Пайтакаракан разом із просвітницькою місією святого Григоріса. Проте після смерті Трдата Санесан відокремився від Вірменії, сприяв відновленню язичництва та взяв участь у вбивстві Григоріса. Далі Санесан напав на Вірменію, але, незважаючи на великий

перелік племен у його війську, зазнав поразки від вірменського царя Хосрова. Цікаво, що Санесан був названий не лише царем маскутів, а й “повелителем гунів” [Фавстос 1953, 14–15].

Про ці ж події йдеться в “Історії країни Алуанк” більш пізнього вірменомовного історика Мовсеса Калакантуаци. Проте в нього цар маскутів в одному випадку названий Санатруком, а в іншому – Санесаном [Мовсєс Калакантуаци 1984, 34, 71]. О. В. Гадло, керуючись перекладом К. Патканяна, прийшов до висновку, що в тій частині твору Мовсеса Калакантуаци, де йдеться про битву біля Ошаканської скелі, згаданий полководець Санатрука (Санесана) під іменем *Анарїска*, слід бачити осетинський термін *аенарисга* – “той, хто не відчуває болю” [Гадло 1979, 36].

Таким чином, дані письмових джерел про маскутів IV ст. дали підстави вважати, що первісна територія маскутів була розташована на каспійському узбережжі в Південному Дагестані на північ від сучасного Дербента, там, де джерела в більш пізній період локалізували “країну гунів” [Артамонов 1962, 61; Гадло 1979, 35; Новосельцев 1990, 92]. Проте у другій половині IV ст. ситуація дещо змінилась.

Так, інший вірменський автор V ст., Єгіше, повідомляє, що в 460–462 рр. албанський князь Ваче підняв повстання проти персів і за допомогою маскутів та одинадцяти царів горців оволодів фортецею Чора в Дагестані. Проте протягом року він змушений був воювати з хайландурами, які були союзниками персів. Після цього цар Албанії переселив частину маскутів на південь від укріплень, тобто розселив їх у Північній Албанії [Егішє 1971, 169]. Таким чином, ранні відомості вірменських істориків дають змогу окреслити територію маскутів до 463 р. в приморському Дагестані, а після того – їхня територія поширювалась і на Північну Албанію. У зв’язку з цим інтерес становить припущення А. П. Новосельцева, згідно з яким у першій половині IV ст. у приморському Дагестані існувало могутнє політичне об’єднання маскутських племен, яке згодом було знищене гунами [Новосельцев 1990, 92]. Згадки письмових джерел про маскутів більш пізнього періоду дають підстави локалізувати маскутів як на південь, так і на північ від Дербента.

Так, у VII ст. автор “Вірменської географії” відзначав, що маскути проживали на південь від Дербента, а по сусідству з ними, на північ від Дербента, були розташовані володіння гунів [Патканов 1883, 31]. У VIII ст. Гевонд, розповідаючи про арабохозарські війни, відзначив, що в 730–731 рр. хозарські війська з півночі пройшли через володіння гунів, минули прохід Чора (Дербент) та досягли землі маскутів і згодом форсували р. Аракс та опинилися в Пайтакарні [Гевонд 1862, 71–72]. Проте арабські автори часів Аббасидського халіфату, розповідаючи про драматичні події початку VIII ст., згадують на Східному Кавказі одинадцять царів гір і серед них царя володіння Маскат, що було розташоване між Серіром та Філаком. Як справедливо зазначив М. І. Артамонов, “Маскат явно відповідає країні маскутів вірменських авторів” [Артамонов 1962, 226–227]. На думку В. Ф. Мінорського, розташована на південь від Дербента область Маскат пов’язана своєю назвою з етнонімами Східного Кавказу *маскути* та *масагети*. Він також відзначив, що останні в деяких пізніх античних джерелах були названі ще і як *алани*. Це дало досліднику вагомі підстави вважати, що “алани були стародавніми масагетами” [Минорский 1963, 110, прим. 10].

Ще на початку X ст. Ібн Факіх, розповідаючи про народи, які мешкали на північ від Дербента, все ж таки згадав правителя маскутів: “За Дербентом – царь сабиров и лесгов, царь филина, царь маскутов” [Алемань 2003, 326]. У цьому разі доречно вважати, що йдеться насамперед про північних маскутів, які з часом могли відокремитись від опіки гунів та стати автономним державним утворенням у межах Хозарського каганату. Проте в цьому випадку не зрозуміло, про яких маскутів йдеться: тих, що жили на північ від Дербента, чи тих, хто проживав на південь від цієї фортеці. О. В. Гадло вважав, що це були маскути, які мешкали на південь від Дербента [Гадло 1979, 35, 151].

Виходячи з того, що ще з часів пізньої Античності масагети (маскути) ототожнювалися з аланами, є сенс вважати маскутами тих аланів, які проживали за часів раннього Середньовіччя біля Дербентського проходу. Про присутність аланів у Дагестані в цей період можуть свідчити дані письмових джерел. Проте алани згадуються у творах ранньосередньовічних вірменомовних авторів – Фавтоса, Мойсея Хоренського, Єгіше та інших, але як населення центральної частини Північного Кавказу. При цьому маскути й алани не згадувались разом, якщо йшлося про населення Східного Кавказу [Фавстос 1953, 16; Моисей Хоренский 1858, 134; Егишэ 1971, 236; Алемань 2003, 364–388]. Однак повідомлення інших пізньоантичних та ранньосередньовічних авторів дають змогу локалізувати аланів не лише на Центральному Кавказі, а й у районі Дербентського проходу. З огляду на це великий інтерес становить ситуація із вживанням за часів пізньої Античності та раннього Середньовіччя терміна “Ворота аланів”. Традиційною є думка, що така назва відповідала тільки Дар’яльському проходові в центрі Кавказу. Проте аналіз деяких письмових джерел дає підстави висловити певні сумніви щодо цього.

Вже першу появу аланів на Близькому Сході грекомовний історик Йосип пов’язав з Каспійськими воротами. Саме в 35 р. царі іберів та албанів для боротьби з парфянським царем Артабаном звернулися по допомогу до аланів: “...призвали против Артабана аланов, открыв Каспийские ворота и дав проход через свои земли” [Алемань 2003, 138]. У першій половині I тисячоліття нової ери з’являються відомості про “Ворота аланів”, що мали розташуватись поруч з Албанією.

Так, у V ст. вірменський історик Єгіше також локалізував “Ворота аланів” на північних кордонах Албанії. За його даними, під час свого перебування на престолі перський шах Пероз (457–484 рр.) зазнав непокори з боку албанів. Тоді довелося вдатися до рішучих дій: “Когда [персы] увидели, что ни силой, ни добром не смогли прийти к согласию, они взяли много сокровищ в страну хайландуров, открыли Аланские Ворота, вывели многочисленное войско гуннов и воевали один год с царем албанов” [Алемань 2003, 372]. Про присутність аланів на Східному Кавказі в VI ст. продовжували свідчити візантійські автори. Так, Менандр повідомляв про те, що в 561 р. візантійський посол Петро і перський посланець Газд-Гушнасп Зіх у Дарі, що була розташована у Верхній Месопотамії, підписали мирну угоду на п’ятдесят років, де “в первом решении было записано, чтобы не позволять персам, гуннам, аланам, или другим варварам переходить через ущелье прохода, называемого Хоруцон, и через Каспийские Ворота во владения ромеев” [Алемань 2003, 253–255; Менандр 1860, 342]. Інформацію Менандра підтверджує його сучасник та співвітчизник Прокопій Кесарійський: “Всю страну, которая простирается от горы Кавказ до Каспийских Ворот, населяют аланы, народ независимый, из которого большая часть является союзниками персов...” [Алемань 2003, 264]. Цікаво, що за часів раннього Середньовіччя продовжували локалізувати аланів та “Ворота аланів” на Східному Кавказі і вчені Арабського халіфату.

Так, арабський географ X ст. Ібн Хаукаль відніс до жителів Дербента також аланів: “Город Дербент (Bab al-Abwab) у Каспийского моря (bahr al-Hazar), является портом дагестанских сариров (as-Sarir), аланов (al-Lan), всех областей Табаристана, Гургана, областей, населенных неверными (buldan al-kufur), и Делема” [Алемань 2003, 327]. Проте найбільший інтерес становить інформація про розташування “Воріт аланів” на Східному Кавказі. Зокрема, перський компілятор ат-Табарі – ал-Баламі, розповідаючи про похід Мервана в 735 р. проти хозарів відзначив його дії: “Собрал войско и вторгся через долину, которая называется **Bab al-Lan** (Аланские ворота), убивая и сжигая все, пока не достиг Самандара” [Алемань 2003, 356]. У творах мусульманських географів IX ст. також міститься досить суперечлива інформація про перебування аланів поблизу Дербентського проходу. Так, Сухраб

(Ібн Сарабіюн) подає інформацію про річку Куру: “Знакомство с ал-Кур, а это – река Внутренней Армении. Начало ее – из горы, около которой находится Баб ал-Абваб в стране ал-Лан, идет эта река, простираясь до города Тифлиса с его восточной стороны. Затем идет к месту слияния, затем впадает в море Джурджана” [Калинина 1988, 113, 117]. На перший погляд може скластися враження, що алани проживали поруч із Дербентським проходом, який у мусульманських джерелах традиційно називався **Баб ал-Абваб** – “Ворота воріт”. Проте детальний аналіз цього повідомлення дає змогу зробити висновок, що Сухраб помилково назвав “Воротами воріт” не Дербентський прохід, а Дар’яльський. Але в мусульманських географів є інший термін, що більш підходить для позначення Дербентського проходу. Так, ал-Хварізмі (IX ст.) та Сухраб згадують гору (?) **Баб ал-Хазар ва ал-Лан** – “Ворота хозар та аланів” [Калинина 1988, 42, 115]. Як зазначила Т. М. Калініна, «ал-Хварізмі, окрім “країни аланів”, знає також пункти “Ворота хозар та аланів” – досить реальну, сучасну йому назву» [Калинина 1988, 96]. Є підстави вважати, що так у IX ст. вчені Арабського халіфату могли називати Дербентський прохід, бо хозари мешкали поблизу Дербента, а не Дар’яла, щодо якого використовували термін **Баб ал-Лан**. Проте щодо Дербентського проходу мусульманські автори найчастіше використовували термін **Баб ал-Абваб** – “Ворота воріт” [Калинина 1988, 17, 42, 83, 84, 116, 117, 125, 146, 149]. Причину того, чому за часів раннього Середньовіччя досить часто плутали Дербентський і Дар’яльський проходи, слід шукати у традиціях пізньоантичних авторів.

За часів пізньої Античності та раннього Середньовіччя греко-римські і згодом візантійські автори досить часто називали Дербентський прохід “Каспійськими воротами” [Алемань 2003, 253–255, 264; Менандр 1860, 342]. Однак, за спостереженнями С. М. Перевалова, за часів пізньої Античності “Каспійськими воротами” називали три гірських проходи: “Каспійські ворота I були розташовані на південь від Каспію, в Північному Ірані поблизу м. Рагі – це сучасні перевали Сірдар та Фіру-Кух у горах Ельбурсу. Каспійські ворота II – сучасний Дар’ял на Кавказі. Каспійські ворота III – Дербентський прохід уздовж берега Каспійського моря” [Перевалов 2005, 175].

Вірменські ж автори називали Дербентський прохід **Чора (Джора)** – “ущелина” [Артамонов 1962, 170; Моисей Хоренский 1858, 134; Егише 1971, 31; Патканов 1883, 31]. За часів Хосроя Ануширвана тут було збудовано фортецю Дербент, назва якої перекладається із середньоперської як “Закриті ворота”. Аналізуючи повідомлення ранньосередньовічних авторів, М. І. Артамонов прийшов до висновку, що “місто Чора і Дербент – це одне і те ж, і можливі нюанси в значенні цих термінів вагомої ролі не відіграють” [Артамонов 2001, 170]. Отже, різними авторами щодо одного і того ж проходу використовувались різноманітні терміни: Каспійські ворота, ворота Чора, Баб ал-Абваб, Ворота хозарів, Дербентський прохід тощо. Якщо виходити з того, що за часів пізньої Античності і раннього Середньовіччя з обох боків проходу, на південь і на північ, проживали масагети-маскути, яких традиційно відносили до числа аланів, то є підстави вважати, що іноді Дербентський прохід називали не інакше як “Ворота аланів”, який інколи плутали з Дар’яльським проходом.

З огляду на це великий інтерес може становити інформація арабомовної хроніки XI ст. “Таріх ал-Баб ва Ширван” про події між 237/851 і 242/856 рр. Там йдеться про придушення повстання Ісхака в області Ширван Мухаммедом, онуком халіфа Язіда, та Бугою, полководцем халіфа Мутаваккіля. У цьому фрагменті досить несподівано подано інформацію про аланів: “Заколот Ісхака б. Ісма‘іла б. Шу‘айба до його вбивства тривав тридцять п’ять років. Через цей злочасний заколот Ісхака його діти назавжди втратили владу в країні. Потім Мухаммад [б. Халід] повернувся до Баб ал-Абваба, а Буга залишився і перезимував у місті Дабіл. Пізніше він

здійснив кілька походів проти грузинів та абхазів і кожного разу здобував перемогу над ними. Величезну кількість із них він винищив, узяв у полон і пограбував. Потім він напав на аланів і хозарів, переміг їх і стягнув із них усіх *джіз'ю*. Мухаммад б. Халід разом із бійцями ал-Баба також здійснював напади на кяфірів, які жили по сусідству з ал-Бабом і Дербендом, доки у 242 р. його не повернули на посаду намісника в Азербайджані, Вірменії та Аррані завдяки старанням Буги Старшого”³ [Таріх... 1963, 5].

На перший погляд, в інформації про аланів немає нічого дивного. Складається враження, що перед 242/856 р. Буга успішно воював проти аланів Центрального Передкавказзя та хозарів, місце розселення яких вже тоді було далеко поза межами Дагестану. Проте в цьому випадку засмучує вживання арабомовним автором терміна *джіз'я*.

Як відомо, *джіз'я* – це подушний податок з немусульман (зіммі) за право сповідувати свою рідну релігію [Абу Йусуф 1968, 19–21]. До числа зіммі в Арабському халіфаті належали християни, юдеї, зороастрійці, сабії, самаритяни, тобто люди “Писання” – в основному єдинобожники, які мали свої власні священні книги [Абу Йусуф 1968, 19; Бат-Йеор 1991]. При цьому варто додати, що податком *джіз'я* обкладалися *зіммі* лише в межах мусульманської держави.

Отже, виходить, що напередодні 856 р. до складу Аббасидського халіфату мали увійти землі Центрального Передкавказзя та території хозар, які тоді проживали не лише в Дагестані, а й на Нижній Волзі. Проте такої інформації немає в інших джерелах.

Що стосується релігійного аспекту, то в багатьох дослідників набула поширення думка, що верхівка хозар навернулася в юдаїзм вже на початку IX ст. Ця ідея налічує величезну історіографію. Проте з поширенням монотеїзму серед аланів Північного Кавказу ситуація є ще набагато складнішою. Дані сучасної науки дають підстави вважати, що алани Центрального Передкавказзя почали навертатись у християнство лише на початку X ст. [Кулаковский 1898, 1–9; Кузнецов 1984, 204; Fickner 1922, 100; Голб, Прицак 1997, 161].

З огляду на це виникає великий сумнів щодо твердження авторів “Таріх ал-Баба Ширван”, що у 856 р. алани стали сплачувати *джіз'ю* арабам, тобто належали до числа зіммі-єдинобожників. Це спонукає думати, що при створенні Хроніки в XI ст. було зроблено помилку при описі подій середини IX ст.

Проте не варто сумніватися в достовірності інформації першої частини Хроніки, бо майже у всіх випадках дані “Історії Ширвану та Дербенда” збігаються з інформацією інших джерел. Тому варто звернути увагу на те повідомлення, що після походу Буги проти хозарів та аланів Мухаммад бен Халід “також ходив на невірних, які мешкали поблизу ал-Баба та Дербенда” [Минорский 1963, 45; Таріх... 1963, 5]. З огляду на це складається враження, що підкорення хозар і аланів Бугою та похід Мухаммеда проти невірних біля ал-Баба – ланцюг одних подій. Тобто цілком можливо, що всі події відбувалися поблизу Дербенда. А це означає, що перед 242/856 р. мусульманські полководці могли тимчасово окупувати Південний Дагестан.

Як відомо, це були давні хозарські території. І хозари Південного Дагестану могли потрапити до числа зіммі, бо саме там не одне століття мало поширення григоріанське християнство. Відомо, що в 682 р. до гунського князя Алп-Ілутвера в м. Варачан вирушила місія на чолі з албанським єпископом Ісраелем. Про це є докладні відомості у творі Мовсеса Калакантуаци “Історія країни Алуанк”. Мовсес повідомляє, що Ісраел застав у гунів лише язичницькі традиції, які викликали різкий осуд з боку албанського єпископа. Посольство Ісраеля було зустрінуте правителем гунів Алп-Ілутвером з великою пошаною. Результатом цього стало прийняття християнства Алп-Ілутвером і його оточенням. У результаті в країні гунів були

зруйновані язичницькі капища, зрубані священні для язичників дерева тощо. Як впливає з повідомлення Мовсеса Калакантуаці, у столиці гунів м. Варачані був затверджений найрапетський престол, тобто місцева церква, на чолі якої мав бути католикос, і вона дістала внутрішню самостійність. У відповідь на це Алп-Ілутвер послав посольство не тільки до ішхана Албанії, а й до католикоса та ішхана Вірменії. Посли правителя гунів з'їздили до Вірменії, а після повернення в Албанію попросили дати їм католикоса Ізраеля. В Албанії Вараз-Трдат і католикос Еліазар спочатку не підтримали цю ідею, але потім почули прохання самого Ізраеля, який виявив бажання поїхати до “Хонів” [Мовсес 1984].

Як свідчать письмові та археологічні джерела, після Ізраеля монофізитське григоріанське християнство зберігалось у Дагестані досить тривалий час. У зв'язку з цим варто звернути увагу на спостереження дагестанського археолога М. Г. Магомедова, який щодо цього відзначив: “Таким чином, не тільки свідчення письмових джерел, а й специфічні особливості верхньочирюртівських церков, численні аналогії яким є в ранньохристиянській архітектурі Закавказзя, дають змогу датувати їх VI–VII ст. На ці ж хронологічні межі функціонування церков вказують, як ми вже відзначали, керамічні матеріали та окремі знахідки, виявлені в них. Вони є досить яскравим свідченням активної діяльності закавказьких місіонерів з християнізації населення Хозарського каганату” [Магометов 1983, 169]. Все це дало підстави дослідникові зробити такий висновок: “Насіння християнства, що опинилося в хозарському ґрунті, у результаті наполегливої діяльності закавказьких, особливо вірменських, місіонерів пустило тут глибоке коріння. Християнство не тільки прижилося серед частини населення в прикаспійській Хозарії, а й проникло звідси в гірські райони Дагестану” [Магометов 1983, 170].

М. І. Артамонов та О. В. Гадло бачили в дагестанських гунах лише залежний від хозарів народ, на чолі якого стояв васальний хозарському кагану правитель – ельтебер [Артамонов 1962, 181–192; Гадло 1979, 126–187]. Б. М. Заходер [Заходер 1962, 162], А. П. Новосельцев [Новосельцев 1990, 80] та деякі інші дослідники вважали дагестанських гунів частиною хозар.

Проте не зрозуміло, чому при описі подій перед 242/856 р. у параграфі 5 “Історії Ширвану” поруч із дагестанськими хозарами згадані алани [Таріх... 1963, 5]. Варто нагадати панівну думку, що володіння кавказьких аланів у Середньовіччя були розташовані лише в Центральному Передкавказзі. Але якщо вважати цих аланів маскутами Південного Дагестану, то все стає на свої місця, бо вони разом з хозарами могли сповідувати монофізитське християнство ще в IX ст.

¹ Основою для цієї статті стала доповідь “The Alans and Maskuts on the Western Caspian Coast: Problem of Ethnic Identity”, прочитана в Києві 21 вересня 2018 року під час проведення “Congress of International Eastern European Studies. 21–23 September, 2018. Kyiv” (CIEES 2018).

² ...namque ut Lucillum transeam vel Pompeium, qui per Albanos et Massagetas, quos Alanos, nunc apellamus, hac quoque natione perrupta vidit Caspios lacus, Ventidium novimus Antoni legatum strages per hos tractus innumeras edidisse.

³ Висловлюю подяку Д. А. Радівілову за переклад тексту з арабомовного оригіналу.

ЛІТЕРАТУРА

Абу Й'усуф. Китаб ал-харадж // Надирадзе Л. И. **Хрестоматия по истории Халифата**. Москва, 1968.

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

- Аммиан Марцелин. История. Кн. 31 / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского // **Вестник древней истории**, 1949, № 3.
- Артамонов М. И. **История хазар**. Ленинград, 1962.
- Артамонов М. И. **История хазар**. Санкт-Петербург, 2001.
- Бат-Йеор. **Зимми: евреи и христиане под властью ислама**. Т. 1–2. Иерусалим, 1991.
- Гадло А. В. **Этническая история Северного Кавказа IV–X вв.** Ленинград, 1979.
- Гевонд В. **История халифов**. Санкт-Петербург, 1862.
- Геродот. **История в дев'яти книгах** / Пер. А. О. Білецького. Київ, 1993.
- Голб Н., Прицак О. **Хазарско-еврейские документы X века**. Москва – Иерусалим, 1997.
- Егшиз. **О Вардане и войне армянской** / Пер. с древнеарм. И. А. Орбели. Ереван, 1971.
- Заходер Б. Н. **Каспийский свод сведений о Восточной Европе**. Т. I. Горган и Поволжье в IX–X вв. Москва, 1962.
- Калинина Т. М. **Сведения ранних ученых Арабского халифата**. Москва, 1988.
- Кузнецов В. А. **Очерки истории алан**. Орджоникидзе, 1984.
- Кулаковский Ю. А. Христианство у алан // **Византийский временник**. Т. V. Вып. 1–2. Санкт-Петербург, 1898.
- Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. – Помпоний Мела. Землеописание // **Вестник древней истории**, 1949, № 1.
- Магомедов М. Г. **Образование Хазарского каганата**. Москва, 1983.
- Менандр. Продолжение истории Агафиевой // **Византийские историки** / Пер. с греч. С. Дестуниса. Санкт-Петербург, 1860.
- Минорский В. Ф. **История Ширвана и Дербента X–XI вв.** Москва, 1963.
- Мовсэс Калакатуаци. **История страны Алуанк** / Пер. Ш. В. Смбатяна. Ереван, 1984.
- Моисей Хоренский. **История Армении** / Пер. с древнеарм. Н. О. Эмина. Москва, 1858.
- Новосельцев А. П. **Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа**. Москва, 1990.
- Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // **Журнал министерства народного просвещения**, 1883, ч. CCXXVI.
- Перевалов С. М. **Александровы ворота: первые века легенды // Древнейшие государства Восточной Европы: 2003 год. Мнимые реальности в античных и средневековых текстах**. Москва, 2005.
- Прокопий из Кесарии. **Война с готами** / Пер. с греч. С. П. Кондратьева. Москва, 1959.
- Пьянков И. В. Массажеты Геродота // **Вестник древней истории**, 1975, № 2.
- Страбон. **География в 17-ти книгах**. Москва, 1964.
- Таріх ал-Баб ва Ширван // Минорский В. Ф. **История Ширвана и Дербента X–XI вв.** Москва, 1963.
- Фавстос Бузанд. **История Армении** / Пер. М. А. Геворгияна. Ереван, 1953.
- Fickner G. Das Erihanios-Kloster in Kerasus und der Metropolit Alanien // **Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher**. Bd. III. Berlin, 1922.

REFERENCES

- Abu Yusuf (1968), “Kitab al-kharadzh”, in Nadiradze L. I., *Khrestomatiya po istorii Khalifata*, Izd-vo Mosk. un-ta, Moscow, pp. 16–52. (In Russian).
- Aleman’ A. (2003), *Alany v drevnikh i srednevekovykh pis’mennykh istochnikakh*, Menedger, Moscow. (In Russian).
- Ammian Martselin (1949), “‘Istoriya’, Kn. 31, Per. s lat. Yu. A. Kulakovskogo”, *Vestnik drevney istorii*, No. 3, pp. 304–305. (In Russian).
- Artamonov M. I. (1962), *Istoriya khazar*, GE, Leningrad. (In Russian).
- Artamonov M. I. (2001), *Istoriya khazar*, Lan’, Saint Petersburg. (In Russian).
- Bat-Yyeor (1991), *Zimmi: Evrei i khristiane pod vlast’yu islama*, Vol. 1–2, Jerusalem. (In Russian).
- Gadlo A. V. (1979), *Etnicheskaya istoriya Severnogo Kavkaza IV–X vv.*, Nauka, Leningrad. (In Russian).
- Gevond V. (1862), *Istoriya khalifov*, Saint Petersburg. (In Russian).
- Herodot (1993), *Istoriya v dev’yaty knykhakh*, Transl. by A. O. Bilets’kyu, Kyiv. (In Ukrainian).

- Golb N. and Pritsak O. (1997), *Khazarsko-evreyskiye dokumenty X veka*, Gesharim, Moscow and Jerusalem. (In Russian).
- Egishe (1971), *O Vardane i voyne armyanskoy*, Transl. from Old Armenian by I. A. Orbeli, AN Ar. SSR, Yerevan. (In Russian).
- Zakhoder B. N. (1962), *Kaspiyskiy svod svedeniy o Vostochnoy Evrope*, Vol. I: Gorgan i Povolzh'ye v IX–X vv., AN SSSR, Moscow. (In Russian).
- Kalinina T. M. (1988), *Svedeniya rannikh uchenykh Arabskogo khalifata*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Kuznetsov V. A. (1984), *Ocherki istorii alan*, Ir, Ordzhonikidze. (In Russian).
- Kulakovskiy Yu. A. (1898), “Khristianstvo u alan”, in *Vizantiyskiy vremennik*, Vol. V, Issue 1–2, Saint Petersburg, p. 1–18. (In Russian).
- Latyshev V. V. (1949), “Izvestiya drevnikh pisateley o Skifii i Kavkaze. – Pomponiy Mela. Zemleopisaniye”, *Vestnik drevney istorii*, No. 1, pp. 185–293. (In Russian).
- Magomedov M. G. (1983), *Obrazovaniye Khazarskogo kaganata*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Menandr (1860), “Prodolzheniye istorii Agafiyevoy”, in *Vizantiyskiye istoriki*, Transl. from Greek by S. Destunis, Saint Petersburg. (In Russian).
- Minorskiy V. F. (1963), *Istoriya Shirvana i Derbenda X–XI vv.*, Izd. vost. lit., Moscow. (In Russian).
- Movses Kalakantsi (1984), *Istoriya strany Aluank*, Transl. by Sh. V. Smbatyan, AN Ar. SSR, Yerevan. (In Russian).
- Moisey Khorenskiy (1858), *Istoriya Armenii*, Transl. from Old Armenian by N. O. Emin, Moscow. (In Russian).
- Novosel'tsev A. P. (1990), *Khazarskoye gosudarstvo i ego rol' v istorii Vostochnoy Evropy i Kavkaza*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Patkanov K. (1883), “Iz novogo spiska geografii, pripisyvayemoy Moiseyu Khorenskomu”, in *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, Part CCXXVI, pp. 21–32. (In Russian).
- Perevalov S. M. (2005), “Aleksandrovyy vorota: pervyye veka legendy”, in *Drevneyshiye gosudarstva Vostochnoy Evropy: 2003 god, Mnimyye real'nosti v antichnykh i srednevekovykh tekstakh*, RAN, Moscow, pp. 171–180. (In Russian).
- Prokopiyy iz Kesarii (1959), *Voyna s gotami*, Transl. from Greek by S. P. Kondrat'yev, AN SSSR, Moscow. (In Russian).
- P'yankov I. V. (1975), “Massagety Gerodota”, in *Vestnik drevney istorii*, No. 2, pp. 46–70. (In Russian).
- Strabon (1964), *Geografiya v 17-ti knigak*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- “Tarikh al-Bab va Sharvān” (1963), in Minorskiy V. F., *Istoriya Shirvana i Derbenda X–XI vv.*, Izd. vost. lit., Moscow, pp. 1–34. (In Arabic).
- Favstos Buzand (1953), *Istoriya Armenii*, Transl. from Old Armenian by M. A. Gevorgyan, Izd-vo Akademii Nauk Armyanskoy SSR, Yerevan. (In Russian).
- Fickner G. (1922), “Das Erihanios-Kloster in Kerasus und der Metropolit Alaniens”, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, Bd. III, Berlin. (In Germany).

О. Б. Бубенок

**Алани і маскути на західному узбережжі Каспійського моря:
проблема етнічної ідентичності**

Серед народів Західного Прикаспію найменш вивченими залишаються маскути й алани. На думку багатьох сучасних дослідників, маскути часів раннього Середньовіччя – це нащадки масагетів часів Античності в Середній Азії, про яких згадував Геродот. Згодом під час переселення сарматських племен у IV–III ст. до н. е. вони опинилися в степах Східної Європи. Вже на початку нової ери масагети стали активними учасниками подій, але за межами Центральної Азії, що було пов'язано з експансією аланів. У перші століття нової ери масагети у складі аланської орди переселилися на Захід, внаслідок чого частина з них опинилася на Східному Кавказі. Тому зрозуміло, чому античні автори ставили знак рівності між масагетами й аланами.

Проте за часів раннього Середньовіччя в письмових джерелах вірменського походження як жителі Східного Кавказу були представлені не алани, а масагети, більш відомі як **маскути**. Виходячи з того, що ще з часів пізньої Античності масагети (маскути) ототожнювалися

з аланами, є сенс вважати маскутами тих аланів, які проживали за часів раннього Середньовіччя біля Дербентського проходу. Про присутність аланів у Дагестані в цей період можуть свідчити дані візантійських та мусульманських письмових джерел. Але згадки про маскутів тут відсутні. Це дає підстави вважати, що аланами вони називали маскутів.

Серед цих джерел варто особливо виділити інформацію з арабомовного твору “Таріх ал-Баб ва-Ширван”. Інформація про аланів міститься у фрагменті, який датовано періодом між 851 і 856 рр. Там йдеться про похід мусульманського полководця Буги проти аланів і хозар, яких він переміг і стягнув із них усіх *джізі’ю* (податок з монотеїстів). Проте добре відомо, що алани Центрального Передкавказзя стали християнами лише на початку X ст. Усе це спонукає думати, що йдеться про тимчасове захоплення мусульманами Південного Дагестану, де монофізитське християнство пустило коріння вже в VII ст. Що стосується назви “алані”, то цілком можливо, що це місцеві маскути.

Ключові слова: алани, Дербент, масагети, маскути, монофізитське християнство, *Таріх ал-Баб ва Ширван*, Ширван

О. Б. Бубенок

Аланы и маскуты на западном побережье Каспийского моря: проблема этнической идентичности

Среди народов Западного Прикаспия наименее изученными остаются маскуты и аланы. По мнению многих современных исследователей, маскуты времен раннего средневековья – это потомки массагетов времен античности в Средней Азии, о которых упоминал Геродот. Впоследствии во время переселения сарматских племен в IV–III вв. до н. э. они оказались в степях Восточной Европы. Уже в начале новой эры массагеты стали активными участниками событий, но за пределами Центральной Азии, что было связано с экспансией аланов. В первые века новой эры массагеты в составе аланской орды переселились на Запад, в результате чего часть из них оказалась на Восточном Кавказе. Поэтому понятно, почему античные авторы ставили знак равенства между массагетами и аланами.

Однако во времена раннего средневековья в письменных источниках армянского происхождения как жители Восточного Кавказа были представлены не аланы, а массагети, более известные как маскуты. Исходя из того, что еще со времен поздней античности массагеты (маскуты) отождествлялись с аланами, имеет смысл считать маскутами тех аланов, которые проживали во времена раннего средневековья около Дербентского прохода. О присутствии аланов в Дагестане в этот период могут свидетельствовать данные византийских и мусульманских письменных источников. Но упоминания о маскутах здесь отсутствуют. Это позволяет считать, что аланами они называли маскутов.

Среди этих источников стоит особенно выделить информацию из арабоязычного сочинения “Тарих ал-Баб ва-Ширван”. Информация об аланах содержится во фрагменте, который датирован периодом между 851 и 856 гг. Там идет речь о походе мусульманского полководца Буги против аланов и хазар, которых он победил и взыскал из них всех *джизью* (налог с монотеистов). Однако хорошо известно, что аланы Центрального Предкавказья стали христианами лишь в начале X в. Это заставляет думать, что здесь идет речь о временном завоевании мусульманами Южного Дагестана, где монофизитское христианство пустило корни уже в VII в. Что же касается названия “аланы”, то вполне возможно, что это местные маскуты.

Ключевые слова: аланы, Дербент, маскуты, массагеты, монофизитское христианство, *Тарих ал-Баб ва Ширван*, Ширван

Стаття надійшла до редакції 12.04.2019

UDC 929.5:930.1:821.512.161

N. Seytyagyayev

PhD (Philology)

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

seytnar@i.ua

**“BRIEF HISTORY” BY AL-HAJJ KURBAN
AS A PROBABLE SOURCE OF TRANSLATED CIRCASSIAN GENEALOGIES
OF THE SECOND HALF OF THE 18TH – 19TH CENTURIES**

The article analyzes the “The Excerpt from the lineages of the Kabardian Murzas”, from the manuscript of the Manuscript Institute of the V. Vernadskiy National Library of Ukraine. Particular attention is paid to the exploring the local Turkic elements in the text of the monument, as well as its contents. For this purpose two translated genealogies of the Kabardian princes are involved for comparison – “Translation from the Kabardian lineage, which is written in the following content” and “Legend of the princes of Circassian”.

The analysis of the text of “The Excerpt” allowed to reveal in it four words that are typical for the vocabulary of the local Turkic languages of the North Caucasus: *tökülen* (*tögülen*), *keme* (*geme*), *yeddi* and *tüzedeler*. It was found that three of them are characteristic for the Turkic peoples that are neighbors of Kabardians – the Balkars, the Karachays, the Kumyks and the Nogais, and one (*yeddi*) – is inherent for the vocabulary of the Azerbaijani language and could be included in the text in Ottoman-Turkish language with the help of Kumyk language.

Comparative research of the text of “The Excerpt” showed that the absence in it of one or another branch of the lineage, available in the later translated genealogies of the Kabardian princes, is connected, above all, with their belonging to one or another family. It may also be connected to their practical purpose, for the determine of which we don’t have enough material yet.

As a result of the study, the time of the monument creation (1757–1758), the name of its author (al-Hajj Kurban) and the person who ordered it (Prince Elmurza Bekovich-Cherkasky) were established. The language of the work is defined as Ottoman Turkish with elements of local Turkic languages, in which the influence of Kumyk language prevails. It is established that the monument is written in the traditions of Muslim historiography and genealogy involving these translations and oral genealogies of the Kabardians. Based on the results of the study, it was concluded that the “Brief History” of al-Hajj Kurban is probably the first monument of the Kabardian historiography proper and is a source for later genealogies of the Kabardian princes.

Keywords: “Brief history”, genealogy, historiography, the Kabardians, Kumyk language, Ottoman Turkish language, “The Excerpt”, the North Caucasus

“СТИСЛА ІСТОРІЯ” ЕЛЬ-ХАДЖ КУРБАНА ЯК ЙМОВІРНЕ ДЖЕРЕЛО ПЕРЕКЛАДЕНИХ ЧЕРКЕСЬКИХ ГЕНЕАЛОГІЙ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVIII–XIX СТ.

Н. С. Сейтяг'яєв

1. Загальні відомості про досліджуваний твір і джерела, які були залучені для порівняльного вивчення

Рукопис, що містить розглянуте джерело, зберігається у фонді Одеського товариства історії й старожитностей Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (ІР НБУВ) під шифром V-3780 і записаний під назвою “Абул-Гази. Родовід тюрків”. У другій половині минулого сторіччя її першим дослідником був російський вчений-історик М. А. Усманов, який переглянув рукопис 28 серпня 1975 р. і зробив деякі виписки на арк. 86–87. Крім того, він, імовірно на прохання працівників тоді ще відділу рукописів НБУВ, на окремому аркуші склав зміст рукопису. Цей аркуш, написаний і підписаний М. А. Усмановим, нині зберігається разом із самим рукописом. У ньому розглянуте нами джерело позначене як “Уривок з родоводів кабардинських мурз”¹ (арк. 103–105). Мову твору М. А. Усманов визначив як кримськотатарську [Абул-Гази, *окремий аркуш*].

Першу вказівку на “Уривок” було зроблено у 2003 р. в нашій статті “Матеріали, які належать до кримськотатарської й турецької історії та літератури й зберігаються в науковій бібліотеці ім. В. І. Вернадського”², що була опублікована в журналі “Йылдыз” (Сімферополь). У статті також був наведений невеликий уривок із твору мовою оригіналу в графіці сучасної кримськотатарської мови (кирилиці). У 2011 р. ця стаття з деякими виправленнями була передрукована в першому томі наукового видання “Труды НИЦ крымскотатарского языка и литературы” [Сейтяг'яєв 2003, 54; 2011, 346]. На основі короткочасного ознайомлення з “Уривком”, з урахуванням припущення М. А. Усманова щодо мови твору, нами було зроблено попередній висновок про те, що навіть цей одиничний факт існування письмово зафіксованого родоводу кабардинських князів свідчить про існування кабардинської історіографічної традиції кримськотатарською мовою [Сейтяг'яєв 2009, 79]. Очевидно, що такий висновок потребував більш серйозного обґрунтування.

У процесі досліджень, які були виконані в рамках дослідницьких програм Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського Національної академії наук України, з'явилася можливість більш детально ознайомитися з рукописом, що містить “Уривок”, і з самим твором. Крім того, під час бібліографічних пошуків були виявлені переклади близьких за змістом до “Уривку” родоводів адигських князів, які опубліковані в наші дні в Кабардино-Балкарії. Їхнє використання дало змогу уточнити прочитання деяких особових імен, що зустрічаються в тексті, і провести порівняльний аналіз досліджуваного тексту.

Перший із зазначених перекладів озаглавлений як “Переклад з родоводу кабардинського, який записано в нижченаведеному змісті”³. Він був опублікований у 2007 р. кабардинським журналістом С. Н. Бейтугановим у книзі “Кабарда: історія й фамілії”⁴. Цей документ зберігається в Російському державному воєнно-історичному архіві (РДВІА, ф. 482, оп. 1, спр. 192, арк. 3–4 зв.). У 2002 р. деякі документи з РДВІА, зокрема й зазначений переклад, були передані в Центральний державний архів Кабардино-Балкарії. У тому ж році фрагмент цього документа був виданий у збірнику “Архіви Кабардино-Балкарії” [Бейтуганов 2007, 664, 666–667].

Зміст частини тексту “Перекладу” (з початку і до повідомлення про три дружини Інала) практично повністю збігається зі змістом частини тексту генеалогії кабардинських князів, переклад якої був записаний у 1789 р. Я. Потоцьким під час

його подорожі на Північний Кавказ. На цій підставі можна зробити висновок, що джерелом для “Перекладу” була та сама генеалогія, з якою ознайомився Я. Потоцький, або ж інша, що тісно пов’язана з нею генетично [Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 229–230].

С. Н. Бейтуганов не знає автора турецького оригіналу “Перекладу” і його перекладача, але повідомляє, що оригінал рукопису, безсумнівно, належав кабардинцю, очевидно Ізмаїлу Атажукіну, тому що він є автором нотаток, які було додано в рукопис родоводу. Наскільки можна зрозуміти з публікації С. Н. Бейтуганова, “Переклад” зберігається в архіві разом з родовідною схемою, складеною за участю Ізмаїла Атажукіна. На цій підставі можна припустити, що обидва документи належать приблизно до одного часу, тобто до періоду між 1805 і 1812 рр. [Бейтуганов 2007, 665, 666, прим. *]. При цьому очевидно, що турецький оригінал був створений раніше цього часу, на що вказує й знайомство Я. Потоцького в 1789 р. з генеалогією, яка практично ідентична “Перекладу” за змістом.

Другий переклад родоводу кабардинських князів, який озаглавлено “Сказання про князів черкеських”⁵, був уперше введений у науковий обіг В. Н. Сокуровим у тому ж 2007 р. у статті “Про зміну династичної ідеології адигських князів і виведення роду від Ноя”⁶ [Сокуров 2007]. У 2011 р. текст “Сказання” був знову включений у статтю того ж автора, присвячену характеристиці твору як історичного джерела. Стаття 2011 року, яка за змістом дещо відрізнялася від попередньої, у листопаді того ж року була розміщена в мережі Інтернет на сайті Міжнародної черкеської асоціації [Сокуров 2011].

За словами В. Н. Сокурова, “Сказання” являє собою єдиний варіант родоводу кабардинських князів “неросійського”, східного походження. Сам невеликий рукопис російською мовою під назвою “Сказання про князів черкеських” зберігається в Санкт-Петербурзькому відділенні Архіву Російської академії наук у фонді академіка А. М. Шегрена серед посмертних паперів відомого кабардинського вченого й громадського діяча XIX ст. Ш. Б. Ногми (ф. 94, оп. 1, спр. 264). У рукописі “Сказання” міститься вказівка на те, що він є списком з рукопису Рум’янцевського музею турецькою мовою. Пам’ятка була уперше виявлена Г. Ф. Турчиновим.

Оригінал твору турецькою мовою не був виявлений дослідниками [Сокуров 2007, 60, 62, 63]. Тому В. Н. Сокурову не відомі автор турецького оригіналу “Сказання” і його перекладач. У своїй статті дослідник висуває щодо цього різні припущення. Зокрема, він вважає, що оригіналом цієї пам’ятки могла бути одна з найбільш розвинених версій переказу про походження князів, який, за його словами, в адигів, котрі не мали власної писемності, зберігався й розвивався в рамках усної фольклорної традиції. В. Н. Сокуров вважає, що вчені мандрівники Я. Потоцький і Г.-Ю. Клапорт, а також перші представники власне адигейської історіографії, як-от Султан Хан-Гірей, користувалися саме цією версією [Сокуров 2007, 65].

Згідно з іншим припущенням В. Н. Сокурова, генеалогічна легенда, що виводить у “Сказанні” рід Інала від пророка Ноя, могла мати ідеологічно задане місіонерське походження і може бути кваліфікована як ідеологічна диверсія, у якій взяли участь і деякі представники кабардинської знаті, принаймні ті, які таємно співпрацювали з російською владою. У цьому зв’язку він називає як одного з можливих авторів твору тлакотлеша⁷ Девлетмурзу Тамбієва, начальника канцелярії⁸ великого князя, найбільшого знавця російської й турецької (“татарської”) мов у Кабарді [Сокуров 2007, 66]. Припущення дослідника зустріло слушну, на наш погляд, критику від Ф. А. Озової, яка, у свою чергу, пов’язує виведення роду Інала від святого Ноя (пророка Нуха) із середньовічним поглядом на природу царської влади на Землі [Озова 2012, 136].

Не виключає В. Н. Сокуров і можливої участі в складанні “Сказання” або співавторства осіб, що недостатньо володіли мовою. Зокрема, він вважає, що такою особою міг бути Іван Вільковський, “зять кабардинський, товмач при асесорі Черкесові в Кабарді в 1744 році, у 1748 році – товмач під час поїздки в Кабарду підполковника Асланбека Шейдякова”. Що стосується часу складання твору, то дослідник, використовуючи генеалогічні дані, які містяться в тексті самого “Сказання”, доходить висновку, що це міг бути 1731 або 1732 рік [Сокуров 2007, 65–67].

На відміну від перекладних генеалогій, в “Уривку” автор сам повідомляє своє ім’я – ель-Хадж Курбан. Повідомляє він також ім’я замовника, Ільмірзи, сина Бекмірзи, і дату завершення своєї праці – 1171 р. (15.09.1757 – 4.09.1758). Свій твір він характеризує як “стислу історію” (“мухтасар таріх”) [Абул-Гази, 104 зв. – 105]. Таким чином, твір, який дійшов до нас у рукописі ІР НБУВ у вигляді “Уривка”, може бути умовно названий “Стисла історія” (“Мухтасар таріх”).

Зазначений у творі Ільмірза, син Бекмірзи, – це відома особа в історії кабардинців і Росії. В історичній та довідковій літературі він згадується як Ельмурза (Ельмурза) Бекович-Черкаський (Жамбулатов-Черкаський) [Гогитидзе 2011, 35; Казаков 2006, 87–88; Опрышко 2007, 238, 303; Налоева 2015с, 199–202]. Його батько, Бекмурза Жамбулатов (Джамбулатов), який дотримувався проросійської орієнтації, за однією версією, був убитий кримським ханом у 1682 р., а за іншою – загинув у бою з кримськими татарами. Третій син Бекмурзи, Девлетгірей (Девлет-Гірей), якому в той час було близько 7–8 років, перебував як аманат⁹ у російській фортеці Теркі. Після вбивства батька він був хрещений, дістав ім’я Олександр і подвійне прізвище Бекович-Черкаський. Перебуваючи на службі в російського царя, загинув у Хіві в 1717 р. (був страчений Шергазі-ханом) [Налоева 2015с, 199–200; Опрышко 2007, 237, 246, 287–296].

Ельмурза Бекович-Черкаський, який був наймолодшим із шести синів Бекмурзи Жамбулатова, ще в 1718 р. звернувся до Петра I із проханням залучити його до кампанії з помсти за страченого в Хіві брата, якщо така буде організована [Кабардино-русские отношения... 1957b, 20]. У 1719 р. він разом зі свитою з уорків¹⁰ роду Жамбулатових у кількості 40 осіб прибув спочатку в Москву, а потім із частиною цієї свити – у Петербург для зустрічі з царем Петром I. 2 (13) липня 1720 р. він присягнув на Корані перед царськими міністрами в Колегії іноземних справ. Цар зберіг за Ельмурзою титул князя й підвищив його до капітана іррегулярних військ [Налоева 2015с, 200; Опрышко 2007, 303–304]. Із цього часу формально почалася служба князя Ельмурзи Бековича-Черкаського Росії.

Надалі Е. Бекович-Черкаський спочатку деякий час мешкав в Астрахані, а потім був переведений на Північний Кавказ [Налоева 2015с, 201]. На початку 1722 р. він знову приїхав у Петербург на аудієнцію до Петра I із проханням про прийняття на військову службу. Цього разу цар, який незадовго до того проголосив себе імператором, надав йому звання поручика російської армії й призначив на службу в лейб-гвардію [Опрышко 2007, 311–312]. Однак у 1724 р., після переходу кабардинського князя Арсланбека Кайтукіна на бік кримського хана, Петро I поставив умовою для подальшої служби князя Ельмурзи його перехід у християнську віру. Після відмови Е. Бекович-Черкаський був позбавлений жалування й домівки, але, незважаючи на це, продовжив вірою й правдою служити Росії [Налоева 2015с, 201].

Після смерті Петра I кар’єра Е. Бековича-Черкаського на російській службі знову дістала продовження. У 1727 р. за поданням генерал-аншефа В. В. Долгорукова, який за рік до цього був призначений командувачем військами в прикаспійських областях і на Кавказі, він був підвищений до звання підполковника, і йому були підпорядковані іррегулярні формування з інгушів, козаків, кабардинців і ногайців. 21 січня 1731 р. знову завдяки протекції В. В. Долгорукова Е. Бекович-Черкаський був підвищений до чину полковника. У 1735 р. його призначили командувачем Терським кізлярським козацьким військом, переведеним у Кізляр із фортеці Святого

Хреста, зруйнованої на підставі Ганжинського договору 1735 р. між Росією й Персією. 15 липня 1744 р. Е. Бековича-Черкаського підвищили до звання генерал-майора, оминаючи черговий бригадирський чин. У цьому випадку також не обійшлося без допомоги сімдесятирічного генерал-фельдмаршала В. В. Долгорукова. Князь Ельмурза Бекович-Черкаський помер у Кізлярі в 1765 р., після чого його тіло було перевезено до родового кладовища на березі річки Чегем і поховане поруч із могилою батька [Опрышко 2007, 330, 334, 340, 350, 369].

В. Н. Сокуров згадує ім'я Е. Бековича-Черкаського у зв'язку зі створенням “Сказання”, але при цьому не пов'язує появу цієї пам'ятки безпосередньо з ним. На його думку, автором “Сказання” міг бути один із хрещених адигів, що були в оточенні Е. Бековича-Черкаського [Сокуров 2007, 67].

Відсутність у “Сказанні” і “Перекладі” імен замовників та авторів твору дає змогу припустити, що вони були відсутні й у відповідних оригіналах турецькою мовою. Це, у свою чергу, може бути вказівкою на те, що їхні турецькі оригінали самі були похідними від якогось джерела, яким могла бути, зокрема, “Стисла історія” ель-Хадж Курбана.

Із власних слів автора “Стислої історії” можна дійти висновку, що під час написання своєї праці, тобто в 1757–1758 рр., він перебував в оточенні генерал-майора Ельмурзи Бековича-Черкаського. Відомо, що той у ті роки жив у власному будинку із садом і виноградником у фортеці Кізляр і мав поблизу неї орну землю й кошовиці. У 1756 році він за указом імператриці Єлизавети Петрівни сформував загін з кумиків, кабардинців та інших гірських народів чисельністю до 500 осіб. Раніше, у жовтні 1735 р., у Кізлярі були оселені колишні жителі фортеці Святого Хреста із числа терських та астраханських татар. Поблизу кочували ногайці [Опрышко 2007, 340, 362, 363].

Судячи з наведених вище даних та особливостей мови твору, “Стисла історія” була написана в Кізлярі, а її автор ель-Хадж Курбан міг бути по-османськи освіченим представником одного з народів, що становили в той час населення Кізляра і його околиць. Беручи до уваги титул “ель-хадж” в імені автора “Стислої історії”, а також наявність серед його джерел “Оповідань про пророків” (“Кисас аль-енбія”) та його володіння османсько-турецькою мовою, можна припустити, що він належав до місцевого мусульманського духовництва.

Відомо, що в середині XIX ст. в Кізлярі було сім мечетей [Карпов 2013, 41]. Ель-Хадж Курбан цілком міг бути служителем або імамом однієї з них. Очевидно, що мечеті в місті розташовувалися в мусульманських кварталах. За даними І. А. Гільденштедта, наприкінці XVIII ст. в Кізлярі чотири квартали з восьми були мусульманськими. Це квартал Окочин, у якому жили кумики й ногайці, що перебралися в Кізляр з однойменного місцевого кумицького села, черкеський квартал (Черкес-аул), у якому жили черкеси-мусульмани, здебільшого піддані князя Ельмурзи Бековича-Черкаського, квартал казанських татар (Казанте-аул) і квартал персів (таджиків – Дезік-аул) [Гильденштедт 2002, 56, 390, прим. 4]. Таким чином, автор “Стислої історії” міг належати до однієї з названих громад.

Цілком природно припустити, що родовід Е. Бековича-Черкаського написав за його наказом один з його підданих, кабардинець із числа жителів Черкес-аулу. Тим більше що, за словами національного просвітителя першої половини XIX ст. С. Хан-Гірея, серед кабардинців були власні ефендії, кадії й мулли, які цілком достатньо володіли арабською, турецькою і перською мовами, а також писали й читали арабською й турецькою мовами [Хан-Гирей 1978, 105, 123]. Водночас, враховуючи географічне положення й історію Кізляра, а також особливості мови тексту “Стислої історії”, не можна виключати ймовірність того, що ель-Хадж Курбан належав до місцевих кумиків чи ногайців із кварталу Окочин або до числа тюркізованих таджиків з Дезік-аулу в Кізлярі.

2. Мова “Стислої історії” ель-Хадж Курбана

Оскільки замовником “Стислої історії” був кабардинський князь, очевидно, що генеалогія написана мовою, яка була прийнята в його оточенні й зрозуміла для нього самого. Судячи з усього, Е. Бекович-Черкаський був досить освіченою людиною, про що свідчить і сам факт замовлення ним родоводу (в оригіналі: “історії”). Очевидно, що це було пов'язано з його перебуванням на російській службі, оскільки загальний рівень освіти серед кабардинських мурз оцінювався сучасниками як дуже низький. Так, С. Хан-Гірей, який добре знав соціальний уклад кабардинців, стверджував, що дворяни, й особливо князі, вважали непристойним вчитися грамоти тому лише, що, згідно з укоріненим у них забобоном думали, що кожний, хто знає грамоту, мусив вступати в духовні звання [Хан-Гирей 1978, 122]. Ці відомості підтверджує й С. М. Броневський, за словами якого у черкесів нема бажання вчитися та й часу на це в них бракує; з усіх князів рідко хто вміє пристойно читати й писати. До цього він додає, що усі науки їхні, що полягають у тлумаченні Алкорану, перебувають у руках духовних осіб [Броневский 1823, 140–141].

Приблизно в той самий час, коли була створена “Стисла історія” ель-Хадж Курбана, листи князя Асланбека Кайтукіна, голови проросійської (так званої кашкатавської) партії кабардинців, яка утворилася в середині XVIII ст. в результаті виходу частини народу з Баксана в Кашкатау, писалися “турецькою” і “татарською” мовами “арабськими літерами” [Опрышко 2007, 308–309]. Так само і раніше, і пізніше цього часу перекладачами спочатку в Посольському приказі, а потім у Колегії іноземних справ робилися вказівки “переклад з татарської”, “переклад з татарського листа” і “переклад з листа турецького”. На цій підставі дослідники доходять висновку, що тюркська мова в ту пору була головною в дипломатичній переписці Росії з народами Північного Кавказу, Прикаспію й Середньої Азії [Кабардино-русские отношения... 1957b, 8, 23, 26, 32, 33 та ін.; Опрышко 2007, 309].

Очевидно, що використання Росією тюркських мов у дипломатичному листуванні з народами Північного Кавказу в період до встановлення там російського панування диктувалося загальною мовною ситуацією в регіоні, у якому “татарська” і “турецька” мови виконували функцію універсальних мов міжетнічної й міжнародної комунікації. Як свідчать матеріали листування кабардинських князів з Росією, під час створення “Стислої історії” (сер. XVIII ст.) це було вже сталою традицією.

Немає сумніву в тому, що така ситуація склалася внаслідок багатовікового політичного домінування й культурного впливу в регіоні тюркських держав – Хозарського каганату, Золотої Орди, Кримського ханства й Османської імперії. Таке становище сприяло посиленню позицій мов місцевих тюркських народів. Цьому сприяло існування на Північному Кавказі низки кумицьких державних утворень, гірських суспільств карачаївців і балкарців, а також створення на його території близько середини XVI ст. Малої Ногайської орди (Казиєвого улусу), яка з самого початку перебувала в тісних відносинах із сусідами, насамперед кабардинцями [Калмыков... 1988, 26; Тrepавлов 2002, 277, 307–308].

Велике значення для посилення ролі тюркських мов на Північному Кавказі мало поширення серед місцевих народів ісламу. С. М. Броневський, відзначаючи, що в черкесів немає власної писемності, додавав, що після прийняття ісламу вони навчаються арабської грамоти й пишуть арабськими буквами, татарською мовою, яка називається “тюркю” і є досить уживаною в черкесів [Броневский 1823, 140]. Інакше кажучи, тюркські мови на Північному Кавказі не тільки виконували функцію міжетнічної та міжнародної комунікації, а й відігравали роль мови науки й писемності в регіоні.

Внаслідок зазначених причин кабардинська генеалогія ель-Хадж Курбана, яка дійшла до нашого часу у вигляді “Уривка з родоводів кабардинських мурз”, була написана тюркською мовою. Як було зазначено вище, М. А. Усманов визначив її як

“кримськотатарську”. Насправді мову “Уривка” можна назвати кримськотатарською тільки із застереженням про те, що це була офіційна мова й мова літератури кримських татар середини XVIII ст. Інакше кажучи, більш точно ця мова може бути визначена як османсько-турецька. Якщо виключити топоніми й антропоніми місцевого походження, що зустрічаються в тексті, то невластивими для лексики османсько-турецької мови в ньому є чотири слова: *tökülen*, *keme*, *yeddi* й *tüzedeler* [Абул-Гази, 103, 104, 105].

Дієприкметник теперішньо-минулого часу *tökülen* (توکلن) зі значенням “який / яка впадає” є близьким за формою до османсько-турецького дієприкметника *dökülen*. Він утворений за допомогою відповідного афікса османсько-турецької мови *-en* від дієслівного кореня *tök-* з анлаутним *t-*, який є властивим для мов кипчацької групи [Самойлович 2002, 68]. Особливості орфографії твору дозволяють також читати це слово у формі *tögülen* (з одзвінченням звуком /к/ кореня), більш властивій для мов сусідніх з кабардинцями тюркських народів Північного Кавказу – карачаєво-балкарської, кумицької й ногайської, а також для степового діалекту кримськотатарської мови. Представники названих народів напевно читали його в цьому тексті саме в такій формі. У сучасних словниках карачаєво-балкарської, кумицької й ногайської мов дієслівна лексема, від якої утворено зазначений дієприкметник, зафіксована у формах *тёгюё*, *тёгюв* (від *тёк*) і *тьогьув* (*тьок-*) [Бамматов, Гаджихмедов 2011, 298; Карачаєво-балкарско-русский словарь 1989, 627; Ногайско-русский словарь 1963, 360].

Так само тільки анлаутним *t-*, властивим для кипчацьких мов, від відповідного османсько-турецького дієслова з основою *düzet-* відрізняється й слово *tüzedeler* (توزه دالر) у значенні “(нехай) виправлять” [Sami 2006, 625; Dilçin 1983, 75]. У сучасних словниках карачаєво-балкарської й ногайської мов зазначена лексема, яка присутня в них у формах *тюзетирге*, *тюзетиу*; *туьзетуьв* (*туьзет-*) [Карачаєво-балкарско-русский словарь 1989, 669; Ногайско-русский словарь 1963, 368]. У словнику кумицької мови є відмінні одна від одної форми слова з тим же значенням: *тюзелт-мек* і *тюзлемек*. Водночас у ньому є складне дієслово *тюз этмек* із прямим і переносним значенням “вказати прямий шлях”, у якому в прикметнику *тюз*, що становить першу частину дієслівної конструкції, є, зокрема, й значення “правильний, точний” [Бамматов, Гаджихмедов 2011, 313]. Це дає підстави припустити, що в минулому зазначене складне дієслово кумицької мови вживалося також у значенні “виправити”.

Слово *keme* (کمه) зі значенням “корабель” у тексті використане замість його османсько-турецької форми *gemi* (گمی). Форма *keme* поряд з її фонематичними варіантами *kemi* й *kimî* відображена в низці середньовічних словників кипчацької мови, зокрема і в “Кодекс Куманікус”. Махмуд Кашгарі форму *kemi* називав кипчацькою та огузькою [Курышжанов 1970, 141; Toparlı... 2007, 137, 148, 149]. Абу Хайян у словнику “Кітаб аль-ідрак лі-лісан аль-атрак” (“Книга збагнення мови тюрків”, поч. XIV ст.) повідомляв, що *kemi* є кипчацькою відповідністю тюркського *keme* [Әбу һәйјан әл-Әндәлуси 1992, 50].

У наш час форма *keme* зберігається у вживанні в карачаївців, балкарців і ногайців [Ногайско-русский словарь 1963, 159; Карачаєво-балкарско-русский словарь 1989, 322]. Близька до неї форма *геме* є в кумиків [Бамматов, Гаджихмедов 2011, 76]. Враховуючи особливості орфографії тексту “Уривка”, розглянуте слово може бути прочитане і в такий спосіб. Початковий звук /г/ зближає цю форму з османсько-турецьким *gemi*, що є додатковим аргументом на користь її використання в тексті “Стислої історії” ель-Хадж Курбана.

Як свідчать дані “Кодекс Куманікус”, у кримськотатарській мові в добу Середньовіччя існувала форма *keme* [Grönbech 1992, 96]. Однак що стосується мови офіційних документів Кримського ханства й, відповідно, його листування із сусідніми

народами, то вже в ранніх ярликах, що продовжували традиції золотоординської доби, використовувалася форма цього слова з кінцевим звуком /i/. Наприклад, у ярлику хана Хаджі Гірея I воно зафіксоване у формі *kimi* (كىمى)¹¹, а в одному з ярликів Гази Гірея II – у формі *kemi* (كىمى) [Kuratt 1940, 64–65; Вельяминов-Зернов 1864, 10]. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що лексема *keme* (або *geme*) в “Уривку” не є елементом, привнесеним у його текст з офіційної кримськотатарської мови XV – початку XVII ст., а являє собою лексичний елемент, властивий мові одного із сусідніх з кабардинцями північнокавказьких тюркських народів – балкарців і карачаївців, кумиків або ногайців.

Нарешті, останнє слово, невластиве для лексики османсько-турецької мови в “Уривку”, – це числівник *yeddi* (يڨى) зі значенням “сім”. Подвоєння приголосного звука /д/ у середині цього слова в тексті позначене за допомогою спеціального діакритичного знака арабського письма – “шадди”. Така форма цього числівника не відповідає жодній із зазначених вище мов. В османсько-турецькій мові вживалася форма *yedi*, у сучасній карачаєво-балкарській мові відома форма *джети*, у кумицькій – *етти* й у ногайській – *ети* [Бамматов, Гаджихамедов 2011, 116; Карачаєво-балкарско-русский словарь 1989, 245; Ногайско-русский словарь 1963, 107; Самойлович 2002, 56]. Не відповідає вона й кримськотатарській формі цього слова, що збігається з османсько-турецькою [Çobanzade 2009, 52]. Правда, у російському перекладі “Книги подорожей” Евлії Челебі слово, яке означає “сім” у мові ногайців племені чобан, що жили поблизу черкеського племені шегаке, передане в близькій до використаної в тексті “Уривка” формі *джедди* [Эвлия Челеби... 1979, 55]. Однак у тексті стамбульського видання 1928 р., використаного для російського перекладу, діакритичного знака “шадда” над літерою “дал” у цьому слові нема, що робить його прочитання в такому вигляді сумнівним [Evliya Çelebi... 1928, 712]. Не випадково турецькі перекладачі тексту вказали це слово у формі *cedi*, яка більше відповідає зазначеній вище формі в сучасному ногайсько-російському словнику [Günümüz Türkçesiyle... 2011, 606].

Форма слова *yeddi* в тексті “Уривка” збігається з відповідною формою цього слова в азербайджанській мові [Азербайджанско-русский словарь 1941, 120]. А із числа мов тюркських народів Північного Кавказу, що живуть по сусідству з кабардинцями, вона найбільш близька кумицькій мові. На відміну від карачаєво-балкарської мови, у якій також зустрічаються випадки подвоєння приголосних у корені, у кумицькій мові його можна спостерігати безпосередньо в розглянутому слові, щоправда, як було показано вище, з подвоєним звуком /т/ замість /д/ [Дмитриев 1940, 17, 37, 73]. Не можна виключати також того, що оголошування слова *yeddi* в тексті османсько-турецькою мовою було зроблене під впливом азербайджанської мови. Серед розглянутих мов такий вплив характерний знов-таки для кумицької мови, передусім для його буйнацького діалекту [Дмитриев 1940, 36].

Ще однією особливістю тексту “Уривка”, що відрізняє його від “стандартних” османсько-турецьких текстів, є відображення на письмі звука, який в османсько-турецькій орфографії передається літерою “кеф-і нуні” (або по-іншому “сагир-нун”) у вигляді комбінації двох букв арабського алфавіту – “нун” і “кяф” (نك). Літера “кеф-і нуні” у підручниках граматики зазвичай позначається у вигляді букви “кяф” арабського алфавіту із трьома діакритичними крапками над нею (كٲ), а на письмі, як правило, вживається без крапок [Самойлович 2002, 27, 30]. За словами французького тюрколога Ж. Дені, що видав граматику османсько-турецької мови в 1921 р., у його час зображуваний цією літерою приголосний звук, який у деяких тюркських мовах присутній у вигляді велярного носового звука /ŋ/, в османсько-турецькій мові вимовлявся як звичайний приголосний звук /н/ [Deny 1941, 58]. Те ж саме відзначає А. Н. Самойлович, який опублікував свою стислу навчальну граматику османсько-турецької мови в 1925 р. [Самойлович 2002, 27].

У тексті “Уривка” в багатьох словах замість “кеф-і нуні” присутня зазначена комбінація букв “нун” і “кяф”: *anga* (انكا), *tutanlaring* (توتانلرينك), *dengize* (دنكزه), *çerakising* (جراكسينك), *İnaling* (اينال ينك), *yazsang* (يازسنك) та ін. [Абул-Гази, 103 зв., 105]. За свідченням Ж. Дені, таке написання характерне для тюрків Середньої Азії [Deny 1941, 58]. Така форма відображення на письмі звука /ŋ/ характерна також для ярликів золотоординських ханів і перших правителів Кримського ханства: *atalaringiz* (اتالارينگيز), *salamatlıkingizni* (سلامت ليقينگيزنى), *songgi* (سونگى), *Mengu Tengri* (منگو تنگرى); *ordanung* (اوردانونك), *ong* (اونك), *song* (صونك), *sizing* (سيزينك), *bayramingizda* (بايرامينگزه) та ін. [Kurat 1940, 8, 48, 50, 64 та ін.; Вельяминов-Зернов 1864, 4–18]. Причому на прикладі слова *songgi* видно, що в золотоординських і ранніх кримських ярликах комбінацією літер “нун” і “кяф” виражався саме велярний носовий звук /ŋ/, а не комбінація звуків /n/ та /ɣ/.

Поряд з комбінацією літер “нун” і “кяф” у тексті “Уривка” для відображення на письмі звука /ŋ/ у деяких випадках використовується також літера “кеф-і нуні” без діакритичних крапок: *Tavsultaniñ* (تاوسلطانينك), *aniñ* (آنيك), *İlmirzaniñ* (ايلمرزانيك) та ін. [Абул-Гази, 103 зв., 104]. Схожі відступи від загального правила можна спостерігати й у деяких ранніх ярликах кримських ханів: *bolasiñiz* (بولساگيز), *sizüñ* (سزوك), *Maskavniñ* (مسقونوك), *Koralniñ* (كورالنينك), *kazağıñiz* (قزاغگيز), *ıyeñiz* (ايله كوز) та ін. [Вельяминов-Зернов 1864, 6–8]. Таким чином, у питанні позначення звуків, які в османсько-турецьких текстах на письмі зображуються за допомогою літери “кеф-і нуні”, “Уривок” демонструє близькість до золотоординських і ранніх кримських ярликів, а також до пам’яток писемності староузбецької (чагатайської) мови.

Водночас, очевидно, що розглянута особливість орфографії “Стислої історії” не просто продовжує традиції чагатайської і золотоординської писемності, вона відбиває особливості фонетики однієї з місцевих тюркських мов свого часу. Існує велика ймовірність того, що цією мовою була кумицька. Н. К. Дмитрієв, наприклад, указує, що звук /nɣ/ у літературній кумицькій мові звучить як єдиний звук, однак у діалектах (особливо в буйнацькому) *нғь* (*нғ*) існує в розкладеному вигляді, тобто *н* + *гь* або *н* + *г*, і ця обставина, за його словами, до 40-х років ХХ століття впливала на орфографію літературної мови, вносячи в неї певний різнобій. Так, в епоху латинізованого алфавіту можна було зустріти паралельні написання: *miñ* і *ming* ‘тисяча’, *añlamaq* і *anqlamaq* ‘розуміти’ тощо [Дмитрієв 1940, 12–13, 38–39]. Розглянута вище особливість орфографії тексту “Стислої історії” цілком може бути відображенням такого роду подвійності.

Антропоніми, що зустрічаються в тексті “Уривка”, надають у розпорядження дослідників не лише важливу історичну інформацію, а й цікаві відомості про мову твору. В “Уривку” і двох генеалогіях, залучених для порівняння, є низка різночитань у відтворенні особових імен, які подані в представленій нижче таблиці. У ній імена йдуть у порядку появи їх у текстах. При цьому пріоритет має поява імені в тексті “Уривка”. Однакові імена повторно не фіксуються. У тих випадках, коли при повторному згадуванні імені в тексті воно відображене в змінений формі, його новий варіант додається до попереднього згадування. Особові імена зі “Сказання” й “Перекладу”, які відсутні в “Уривку”, у таблицю не включені.

Таблиця 1

№	“Уривок з родоводів кабардинських мурз”		“Сказання про князів черкеських”	“Переклад з родоводу кабардинського, який записано в нижченаведеному змісті”
	Оригінальна орфографія	Наше прочитання		
1	نوح	Нух	Ной / Ноов	—
2	سام	Сам	Сім	Сім
3	لارون	Ларун	Ларун / Ларук	Ларун

4	عربخان	Арабхан	Араб-хан	—
5	كنس	Ке'с	Кесек / Кес	Кес
6	—	—	Духак	Аду хан
7	خرفهلاى	Харфелай	Херфелкі / Хефелай	Хруфалай
8	اينال	Інал	Інал	Інал
9	خانخوات / جانخوات	Джанхуват	Джанкуват / Жуват	Жанхот
10	بنکيولت / منک بولت	Бінгболат / Мінгболат	Бекпулат / Бейбулад	Беболат
11	بسلام / بسلام	Беслам	Селім	Беслем
12	اونارمز	Унамаз	Умаріл / Унармас / Унармес	Унамас / Унармас
13	قرلىش	Карлиш	Крейш / Кореш	Карлиш
14	تاوسلطان / تواسلطان	Таусултан	Тавсултан / Таусултан	Таусултан
15	قايطوقه	Кайтука	Кайтука	Кайтука
16	دودهروقه	Дудерука	Дударук / Дудрака	Дударука / Дударуко
17	ايباق	Ібак	Інак	Ібак
18	سلطانبيک	Султанбек	Султанбек	Солтанбек
19	کلمت	Келемет	Келемет / Келет	Келемет
20	ارسلانبيک	Арсланбек	Арсланбег / Арсланбек	Асланбек / Арсланбек
21	قلچوقه	Килчука	Кільчука	Кільчука
22	دولتگرای	Девлетгерей	Девлетгірей	Девлетгірей
23	البردوقه	Ільбердука	Альбуздука	Ельбуздука
24	قازى	Казі	Казі / Казі	Казі / Казій
25	شولوخ	Шолох	Шумах / Шулук	Шолох
26	کلخسان / کلخستان	Гіляхсан / Гіляхстан	Кельхстан / Келехстан	Гіляхстан / Гілястян / Кілесхан
27	على	Алі	Алі	Алі
28	قانشوقه	Каншока	Каншука	Каншока / Каншова
29	قردنوقه	Карданука	Карданука	—
30	پوشت	Пушт	Бусет	Пашта
31	بسلان	Беслан	Башреслан / Берслан / Бирслан / Біреслан	Біарслан
32	نوقه لىخ	Нукалах	Туку, Рака	Нуколаха
33	جان سوخ	Джансох	Дженсух	Джансох
34	قانونقه	Канука	Канука	Канука
35	بشيشوقه	Бешешука	Башбасука / Бешбешука	Пшіапшука
36	تبسروقه	Тибсерука	Башрука	Тепсарука
37	ارسلان بيک	Іслям	Іслам	Іслам
38	قلچ	Килич	Кани / Канклидж	Клич
39	اوروسقان	Урускан	Осукан	Ерускан / Урускан
40	چوژى	Чужі	Шоусір	Жузі
41	سوطمان	Сутман	Сутмак	Сутман
42	ايلمرزا	Ільмірза	Ільмурза	Ельмурза
43	شان گرای	Шангерей	Шигангирка	Шангірей
44	حطو	Хату	Хатва	Ату
44	باتر شه	Батирша	—	Батирша

45	باتريبي	Батирбій	—	Батирбі
46	بارماس	Бармас	—	Жабармас
47	بارسхан	Барисхан		Жабар
48	بوزدوقه	Буздука	Буздука	Бузадук
49	نوك	Нук	Нук	Нуко
50	تمروقه	Темрука	Темрюка	Темрюка, Темрюк
51	لومه	Левме	Луш	Лума
52	اينارس	Інарис	Гекармес	Інаймас
53	شوكانوڤه	Шогенука	—	Шогенука
54	عليوقه	Айлука	Лавнека	Алегука
55	تمربولت	Темірболат	Темірбулат	Темірбулат
56	تمرسولطان	Темірсултан	—	Темірсолтан
57	كركان	Керкян	—	Маркян
58	تنگزيبى	Тенгізбій	—	Тенгізбі
59	على سلطان	Алісултан	—	Алісолтан
60	جان چك	Джанчек	—	Жаншек
61	حطوجوقه	Хатуджука / Хатучука	Хатучука / Хатучкай	Атажука
62	جان بولت	Джанболат	Джанбулат	Жанболат / Жанбулат / Жамбулат
63	موساوس	Мусавес	Сус / Муса / Сусейт	Місаус / Місост / Муса
64	عادل كراى	Адільгерей	Адильгірей	Адильгірей
65	محمد	Мухаммед	Магомед / Мухамед / Мохамед	Мамат / Магамат / Магомат
66	كور غوقه	Коргока	Кургука	Коргока
67	اسماعيل	Ісмаїл	Ісмаїл	Ісмаїл
68	نيتشاه	Ніетшах	Ніят-Шая	Ніетше
69	بك مرزا	Бекмірза	Беккірча / Бекмурза	Бекмурза
70	على مرزا	Алімірза	Алімірза	Алімурза
71	سلطان على	Султаналі	Султаналі / Алі	Солтаналі
72	تاتارخان	Татархан	Татархан	Татархан
73	قايئسن	Кайтсын	Кайтук	Кайсым
74	باتوقه	Батока	Батука	Батока
75	خصاى	Хасай	Касай	Касай
76	ممت كراى	Меметгерей	Магомедгірей	Меметгери
77	صلت كراى	Салатгерей	Скарашгірей	Салатгірей
78	جان مرزا	Джанмірза	Джамур і Мізджан	Жанмурза
79	قان شو	Каншу	Бурснахан	Каншова
80	ايدار	Ідар (Айдар)	Ідар	Айдар
81	قان بولت	Канболат	Канбулат	—
82	بى تو	Бійту	Бибайр	—
83	توقنامش	Токтамиш	Духтамиш	Тохтамиш
84	الحاج قربان	ель-Хадж Курбан	—	—

З таблиці видно, що власні імена в “Уривку” і “Перекладі” у своїй основі збігаються. У “Сказанні” зустрічаються явно помилкові прочитання імен, зокрема й використані паралельно з їхніми оригінальними формами, як-от: *Ларук – Ларун; Радук – Радун; Радван – Раджін; Жуват – Джанкуват; Умаріл – Унармас – Унармес; Келет – Келемет; Інак; Шумах – Шулек; Туку, Рака; Джамур і Мізджан* та ін. [Сокуров 2007, 63]. Наявність вочевидь помилкових прочитань імен у “Сказанні” може бути

пов'язана з його поганою збереженістю, однак паралельне вживання правильних і помилкових варіантів свідчить на користь того, що "Сказання" являє собою пізню компіляцію, у якій об'єднані дані як мінімум двох різних джерел, одним з яких могла бути "Стисла історія".

Судячи з усього, форми імен, що найбільш близькі до їхньої оригінальної кабардинської вимови XVIII ст. (звісно, з урахуванням спотворення звуків за рахунок використання алфавіту, який не відображає повністю фонетичних особливостей кабардинської мови), представлені в "Перекладі". Значну їхню частину становлять імена тюркського походження або ж арабського й перського походження, які ввійшли у вжиток за посередництвом тюркських мов. Орфографія безпосередньо тюркських імен або антропоформантів у "Перекладі" дає змогу виділити такі специфічні фонетичні особливості, як переважне використання в початковій позиції /ж/ замість /дж/ (*Жанхот* – *Джанхуват*; *Жанмурза* – *Джанмірза* та ін.); уживання графеми "у" замість "в", що вказує на вживання в цьому випадку в мовленні губно-губного проточного звука /ў/ (*Таусултан* – *Тавсултан*; *Науруз* – *Навруз*); уживання звука /т/ замість /д/ в анлауті (*Таусултан*; *Темірбулат*; *Темірсолтан*); епентеза (*Бахитгірей* – *Бахт-Гірай*); чергування /к/ ~ /г/ в початковій позиції (*Кілесхан* – *Гіляхстан* / *Гіляс-тян*); заміщення /к/ < /ғ/, /к/ < /х/ і /ш/ < /ч/ (*Кази* – *Гази*; *Касай* – *Хасай*; *Жанишек* – *Джанчек*); елізія специфічних арабських приголосних звуків – глухого фарингального фрикативного /х/ і глухого гортанного фрикативного /һ/, а також складів, які їх містять (*Мамат* – *Мухаммед*; *Меметрей* – *Мехмед-Гірай*; *Айдар* – *Хайдар*; *Шан-Гірей* – *Шахін-Гірай*); відпадання перського нижньофарингального щілинного приголосного /һ/ наприкінці слова (апокопа) (*Батирша* – *Батир-шах*; *Нієтше* – *Нієт-шах*); оглушення дзвінкого приголосного /з/ в ауслауті з переходом у глухий приголосний /с/ (*Унамас* / *Унармас* – *Унамаз*; *Жабармас* – *Бармас*); редукування вузького голосного в ненаголошеному складі (*Клич* – *Килич*); перехід глибоко-задньопіднебінного /к/ в глибоко-задньопіднебінний /х/ (*Жанхот* (*Джанхуват*) – *Джанкуват*; *Тохтамиш* – *Токтамиш*).

Деякі з перерахованих особливостей присутні у всіх мовах сусідніх з кабардинцями тюркських народів Північного Кавказу. Наприклад, для всіх них є характерним губно-губний /ў/ [Дмитриев 1940, 12; Современный карачаево-балкарский язык 2016, 55; Ногайско-русский словарь 1963, 503]. Те ж стосується звука /т/ у початковій позиції [Бамматов, Гаджихмедов 2011, 282, 295; Дмитриев 1940, 15; Карачаево-балкарско-русский словарь 1989, 609, 619; Ногайско-русский словарь 1963, 324, 344]. Водночас у деяких іменах можна побачити особливості, властиві лише окремим мовам. Так, перехід глибоко-задньопіднебінного /к/ у глибоко-задньопіднебінний /х/ можна спостерігати в кумицькій і почасти карачаєво-балкарській мові (наприклад, кум. *хонишу*; кар.-балк. *к'ьонишу* ~ *хонишу*; ног. *конъсы*) [Бамматов, Гаджихмедов 2011, 331; Дмитриев 1940, 12; Карачаево-балкарско-русский словарь 1989, 413; Ногайско-русский словарь 1963, 173]. А переважне використання в початковій позиції /ж/ замість /дж/, заміщення /к/ < /ғ/, /к/ < /х/ і /ш/ < /ч/ та елізія специфічних арабських приголосних звуків – глухого фарингального фрикативного /х/ і глухого гортанного фрикативного /һ/, а також складів, які їх містять, властиві ногайській мові й північному (степовому) діалекту кримськотатарської мови.

Комбінація фонетичних особливостей, властивих різним тюркським мовам, у тюркських за походженням особових іменах ономастикону кабардинської мови вказує головним чином на мови-джерела, з яких було зроблено їхнє запозичення. Водночас особливості прочитання деяких імен, що мають сталу орфографію, можуть дати інформацію про етнічну належність або мовну спеціалізацію перекладача оригінального тексту. Наприклад, характерне відтворення звука /ж/ замість /дж/ у початковій позиції в іменах, які в оригіналі, найімовірніше, були написані з літерою "джім" (ج) на початку слова, а також заміщення /ш/ < /ч/ в імені *Жанишек*, яке, судячи

з орфографії тексту “Уривка”, в оригіналі “Перекладу” було записане з літерою “чим” (چ) у середині слова, можуть бути аргументом на користь того, що в цьому випадку переклад з турецького оригіналу був виконаний представником акногайців (кубанських ногайців) або особою, знайомою саме з їхнім варіантом “татарської” мови [див.: Ногайско-русский словарь 1963, 498]. На користь цього свідчить той факт, що в сучасній кабардинській мові на початку такого роду імен вимовляється переважно звук /дж/: *Джамбулат, Джантемір, Джанчат* та ін. Однак не можна виключати, що заміщення /ж/ < /дж/ у тексті “Перекладу” становить особливість одного з діалектів або говорів кабардинської мови, у якій відомі паралельні форми з початковим /ж/: *Джафар – Жахвар, Джабар – Жабар* [Сводный словарь... 2012, 113]. Інакше кажучи, у “Перекладі” могла бути відображена одна з особливостей діалекту кабардинської мови, з якою був знайомий перекладач.

Орфографія особових імен тюркського походження в “Уривку” в багатьох випадках не збігається з їхнім відтворенням у “Перекладі”. Головна відмінність між двома текстами в орфографії особових імен східного, і зокрема тюркського, походження полягає в тому, що в “Уривку” головним чином використовується етимологічний принцип, а в “Перекладі” – фонематичний. Інакше кажучи, якщо в “Перекладі” особові імена відтворені в тій формі, у якій перекладач їх знав або чув від когось, то автор “Стислої історії” при відтворенні зазначених особових імен у тексті керувався їхньою прийнятою орфографією, яка враховує етимологію. У результаті особові імена, які в “Перекладі” починаються з літери “ж”, в “Уривку” написані з початковою літерою “джім” (چ), яка позначає африкат /дж/: *Джанмірза, Джанболат, Джанчек, Джансох*. Неважко побачити, що в наведених прикладах це пов’язано з орфографією перського слова “*джан*” (“душа”), яке виступає в цьому випадку в ролі компонента імен. В орфографії “Уривка” не відображене також заміщення /ш/ < /ч/ (*Джанчек – Жаншек*), оскільки в ньому використана прийнята на письмі орфографія тюркського дієслова “*чекмек*” (“тягти, тягти, витягати”) в наказовому способі. Водночас у низці випадків орфографія особових імен дає ключ до розуміння того, до якої етнічної групи належав автор того або іншого тексту.

Привертає увагу використання в “Уривку” на письмі на початку імен *Хату* й *Хатуджука* / *Хатучука* літери “ха” (ح) османського алфавіту, яка в арабській мові використовується для позначення специфічного фарингального фрикативного приголосного /х/. Збереження подібного звука на початку особових імен, запозичених з арабської мови, властиве для кумицької й карачаєво-балкарської мов (*Хаджі – Гъажи, Хакім – Гъаким, Хасан – Гъасан* та ін.) [Карачаєво-балкарско-русский словарь 1989, 803–804; Бамматов, Гаджиахмедов 2011, 394–395]. Обидва названих імені з тексту “Уривка” мають ту саму основу й відрізняються одне від одного наявністю в другому з них афікса зменшено-пестливих слів -*джук* / -*чук*. У “Перекладі” ці імена передані в графіці російської мови без початкової букви “х” і з літерою “ж” на початку афікса, що вказує на наявність звука /ж/ замість /дж/ або /ч/: *Ату, Атажука*. Це відповідає фонетичним особливостям ногайської мови, у якій етимологічний фарингальний фрикативний /х/ на початку слова, як правило, не вимовляється (своєрідний аналог французького німого h) і в акногайському діалекті якої африкат /дж/ переходить у /ж/ (*Аъжигерей* (Хаджі Герей), *Асан* (Хасан) та ін.) [Ногайско-русский словарь 1963, 485].

Важливою фонетичною особливістю “Уривка” є відображене в іменах, які зафіксовані в ньому, заміщення /х/ < /к/: *Джанхуват – Джанкуват, Хасай – Касай*. Характерно, що обидва названих імені зафіксовані в зазначених формах у сучасному словнику кумицької мови [Бамматов, Гаджиахмедов 2011, 394, 398]. Винятком є заміщення /к/ < /х/ в імені *Урусхан – Ерусхан* / *Урусхан*. Але в іменах *Татархан* і *Барисхан*, які мають етимологічно аналогічний другий компонент -*хан*, такого заміщення не відбувається. Не вдаючись далі в розгляд фонетичних особливостей

власних імен у тексті “Уривка”, відзначимо лише, що найхарактерніші з них властиві кумицькій мові. Це підтверджує припущення про те, що автор “Стислої історії” ель-Хадж Курбан або був кумиком, або належав до числа однієї з місцевих мусульманських громад кабардинців, ногайців чи таджиків, які добре володіли кумицькою мовою й використовували її як мову міжетнічного спілкування.

На відміну від інших елементів тексту “Уривка”, безпосередньо пов’язаних з мовними реаліями Північного Кавказу XVIII ст., представлені в ньому топоніми менш інформативні. З різночитань, що привертають увагу, можна назвати два топоніми з досліджуваного й залучених для порівняння творів (у порядку проходження “Уривок” – “Сказання” – “Переклад”): Зуджук – Чогджакі – Сугужук і Мундар-Кабак – Мурдар-Капар – Мудар. Стосовно першого топоніма можна помітити, що в “Перекладі” відображений фонематичний варіант османсько-турецької назви фортеці Согуджук-кале, яка була розташована на місці сучасного Новоросійська. Можна припустити, що топоніми “Уривка” і “Сказання”, які відмінні від неї, є місцевими назвами місцевості, у якій ця фортеця була побудована. Не виключено, що турецька назва фортеці Согуджук (“Проходозна”) з’явилася через її співзвучність із ними. Примітно, що назва Зуджук в “Уривку” співзвучна одному з варіантів назви цієї фортеці – Суджук-кале. Однак не можна виключити й того, що представлені в “Уривку” і “Перекладі” назви фортеці є лише місцевими спотвореннями її оригінальної турецької назви.

Що стосується другого топоніма, то в розглянутих творах представлені варіанти відомого топоніма Мала Кабарда у володіннях родини Гілахстан (Гілаксан) – Мударови кабаки, Мударівські кабаки, Мурдарівські кабаки, кабаки Мундара-мурзи, або Мурдара-мурзи, Мундарові Кабарди, Кабарда Казія мурзи Мундарова [Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 167; Кабардино-русские отношения... 1957а; Статейный список... 1969; Штедер 2016, 13]. Другий компонент топоніма у варіанті, зазначеному в “Уривку”, – “кабак” (у значенні “селище”), за свідченням Г.-Ю. Клапорта, має не черкеське (тобто адизьке), а “татарське” походження. Аналогом цього слова в черкеській мові він називає “куадже”. Карл Кох у XIX столітті повідомляв, що кабардинці називали свої села словом “чола” або “татарським” словом “аул”, а менші села – “татарським” словом “кабак” [Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 267, 595]. Справді, у сучасному карачаєво-балкарсько-російському словнику слово *къабакъ* зафіксоване в значеннях “селище, село”, а в ногайсько-російському словнику діалектне слово *кабак* – у значенні “аул” [Карачаево-балкарско-русский словарь 1989, 368; Ногайско-русский словарь 1963, 130]. У кумицько-російському словнику воно, як і в карачаєво-балкарському, зазначене в значенні “ворота”. Однак за старих часів у кумиків це слово також уживалося в значенні “село” [Бамматов, Гаджихмедов 2011, 151; Идрисов, Джамбулатов 2009; Карачаево-балкарско-русский словарь 1989, 368]. У будь-якому разі зазначені топоніми не суперечать припущенню про те, що елементи “Стислої історії”, які є невластивими османсько-турецькій мові, належать місцевим тюркським мовам.

Таким чином, результати аналізу показують, що мова “Уривка з родоводів кабардинських мурз” є османсько-турецькою із вкрапленням окремих елементів місцевих тюркських мов Північного Кавказу. Мова твору не є кримськотатарською й може бути названа такою тільки з умовою, що при цьому мається на увазі офіційна мова або мова літератури Кримського ханства XVIII ст. (тобто османсько-турецька). Вплив кримськотатарських народних говорів на мову “Уривка”, на наш погляд, також відсутній. Вплив місцевих тюркських мов Північного Кавказу знайшов відображення як у лексиці, так і в морфології й орфографії твору.

Місцеві північнокавказькі тюркські елементи в тексті “Уривка” ми схильні асоціювати насамперед з кумицькою мовою. Крім наявності в ньому елементів, характерних для кумицької мови, така перевага пов’язана зі створенням “Стислої історії”

на землях, де історично проживали кумики й була поширена кумицька мова, а також із провідними позиціями кумицької мови на Північному Кавказі в цілому. Вище вже йшлося про те, що кабардинці вирушали здобувати духовну освіту в Бухару й Дагестан. А в самому Дагестані, як відзначає Н. К. Дмитрієв, там, де кумики стикалися з аварцями, останні повсюдно досить добре володіли кумицькою мовою, а протилежна ситуація зустрічалася дуже рідко. Так само в місцях, де кумицька мова сусідила з ногайською, остання зазнавала більш сильного впливу з боку кумицької, ніж навпаки. Цілком вільно розмовляли кумицькою мовою чеченці, які жили в середовищі кумиків або близько них, ті ж, у свою чергу, дуже рідко розмовляли чеченською [Дмитрієв 1940, 36, 40].

Аналіз мови “Уривка” дає змогу припустити, що його автор ель-Хадж Курбан був по-тюркськи освіченим кабардинцем. Однак, враховуючи багатонаціональний склад оточення Е. Бековича-Черкаського, для якого була написана “Стисла історія” ель-Хадж Курбана, він цілком міг бути й представником одного з тюркських народів Північного Кавказу, що жили в сусідстві з кабардинцями. Із цього списку, мабуть, слід виключити балкарців, яких Ян Потоцький ще в 1798 р. характеризував як язичників у масі. Його відомості підтверджує й Г.-Ю. Клапорт, який при цьому відзначає, що черкеси їхніх дворян примусили прийняти іслам і що, незважаючи на це, тільки карачаївці мали свої мечеті й мулл. Його відомості належать до 1807–1808 рр. [Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 226, 245].

Враховуючи свідчення С. Хан-Гірея й С. М. Броневського, можна припустити, що ель-Хадж Курбан був не просто освіченим мусульманином в оточенні князя Е. Бековича-Черкаського, а представником місцевого духовництва. На це вказує його досить добре володіння як мінімум двома тюркськими мовами, що були мовами письменності й науки того часу, – кумицькою та османсько-турецькою. Додатковим аргументом для обґрунтування нашого припущення може бути титул ель-Хадж при імені автора, який свідчить про те, що він здійснив хадж, а також використання ним джерела “Історій пророків”.

Османсько-турецька мова твору може бути вказівкою на те, що автор “Уривка” здобув духовну освіту в Криму, а елементи тексту, властиві кумицькій мові, – не лише на те, що він міг вчитися також у Дагестані, а й на його кумицьке походження. У “Книзі подорожей” Евлії Челебі, наприклад, є свідчення про те, що в період поширення ісламу серед кабардинців у другій половині XVII ст. кримський хан Мухаммед Гірей IV призначив кадієм у побудовану ним фортецю Шад-керман Тухтар Хаджі-Алі, який походив з кумиків [Евлия Челеби... 1979, 84]. Цей факт може правити ілюстрацією ролі кумиків у поширенні ісламу на Північному Кавказі.

3. Зміст “Уривка” і перекладів генеалогій кабардинських князів

Незважаючи на відмінності між розглянутими текстами, їхнє порівняльне вивчення вказує на існування між ними генетичного зв’язку. В “Уривку” відсутні традиційні для мусульманських історичних творів басмала, хамдала й салвала. Його текст починається зі слів “ve dahi” (“а потім”, “і після цього”) [Абул-Гази, 103]. Відсутні ці елементи і в “Перекладі”, що, ймовірно, пов’язане з його створенням для надання в органі російської влади на Північному Кавказі, наприклад для підтвердження належності до дворянського стану, як це було у свій час у Криму [Бейтуганов 2007, 666]. У “Сказанні” усі три названі елементи присутні [Сокуров 2007, 60].

В. Н. Сокуров, який вперше опублікував “Сказання”, вказав на його поганий стан і наявність у ньому невеликих пропусків, змін і доповнень [Сокуров 2007, 63]. Таким чином, текст цього твору був змінений вже після виконання перекладу. Не маючи в розпорядженні оригіналу документа, з якого був виконаний переклад російською мовою, важко сказати, які саме місця тексту були доповнені або змінені пізніше, але їх цілком логічно шукати серед частин, що не збігаються з іншими генеалогіями.

Після басмали й салвали в “Сказанні” йде розповідь про походження Араб-хана від Лавуна, сина Ноя, про поселення чотирьох синів Ноя (Ларуна, Радуна, Лавуна й Радвана) в Єгипті, про вихід Араб-хана зі сподвижниками з Єгипту і їхнє прибуття спочатку до грецького імператора в Константинополь, а потім про поселення в Крим, біля річки, яку називають Капарти [Сокуров 2007, 60–61]. У “Перекладі” ця розповідь коротше й відрізняється в деяких важливих деталях. Наприклад, у ній згадується не лише Ной, ім’я якого в опублікованому тексті неправильно прочитане як “Мой” (“Мой праведник имел трех сыновей”), а і його старший син Сім, ім’я якого відсутнє в “Сказанні”, і вже після цього йдеться про чотирьох синів Сіма – Ларуна, Радуна, Лауна й Рауна. Ім’я Ноя в практично ідентичному за змістом документі правильно прочитане Я. Потоцьким у формі “Ное”. У “Перекладі”, як і в документі Я. Потоцького, відсутня згадка про Араб-хана, сина Лавуна. Замість цього повідомляється, що від Ларуна пішли хани Аравії, а від його трьох синів – князівський рід (у Я. Потоцького – “аравійські князі”) і що вони покинули Аравію через утиски. Потім починається розповідь про одного з них, Абдан-хана, історія якого в деяких деталях збігається з історією Араб-хана, яка викладена в “Сказанні”. В обох випадках описується прибуття до грецького царя в Константинополь, відправлення в Крим і поселення там біля річки, яка називається Кабарда [Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 229; Бейтуганов 2007, 667].

У “Сказанні” також є згадка про Сіма, старшого сина Ноя. Але зроблено це двічі в частинах тексту генеалогії, які відсутні в “Уривку” і “Перекладі”. У першому випадку вона є частиною викладу гілки родоводу, що бере початок від Казі, сина Бешбешуки, сина Біреслана: Ной, у нього син Сім, у нього син Ларук, з його нащадків був Араб-хан, який вийшов з Єгипту. У другому випадку ім’я Сіма згадується при підведенні підсумків викладу родоводу черкеських князів наприкінці тексту [Сокуров 2007, 61–62].

Головна ж відмінність між розглянутими епізодами на початку текстів “Перекладу” і “Сказання” полягає в постаті головного персонажа. У “Перекладі” це Абдан-хан (у Я. Потоцького – Абдун-хан), а в “Сказанні”, як було відзначено раніше, – Араб-хан. У “Сказанні” після цього повідомляється про його смерть і перехід влади до його сина Абдана, а в “Перекладі” і в документі Я. Потоцького – про народження в Абдана сина, який на честь римського кесаря був названий Кесарем і якого аталик (у Я. Потоцького – черкеси) став називати Кесом [Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 229; Бейтуганов 2007, 667; Сокуров 2007, 61].

У “Сказанні” також повідомляється про народження в Абдана сина з іменем Кесек. Повідомляється, що він народився після втечі Абдана від грецького імператора через появу нового сильного царя, який став підкоряти гірські області. Ім’я Кесек було дано йому батьком на честь своєї втечі від грецького імператора. Є в тексті “Сказання” і згадка про сина Абдана у формі Кес, але вона присутня далі в тексті, у тій його частині, яка відсутня у двох інших розглянутих генеалогіях і є початком згаданого вище викладу гілки родоводу, що бере початок від Казі, сина Бешбешуки, сина Біреслана [Сокуров 2007, 61].

Очевидно, що Арабхан “Уривка” відповідає Абдан-хану (Абудуну) “Перекладу”. При цьому в “Уривку”, на відміну від “Сказання”, немає згадок про сина Араб-хана на ім’я Абдан. Ке’с у ньому названий сином Арабхана, а не Абдана, сина Араб-хана, або Абдан-хана (Абдуна), як у “Сказанні” і “Перекладі” [Абул-Гази, 103; Бейтуганов 2007, 666; Сокуров 2007, 61].

Можна припустити, що у відсутній початковій частині тексту “Стислої історії” викладався поширений серед адигів у період її створення переказ про походження предків їхніх князів з Аравії, про прибуття їх з Єгипту спочатку в Константинополь, а потім у Крим і поселення там на річці, яка називається Кабарда. Ці перекази згадуються в роботах П. С. Палласа, Г.-Ю. Клапрота, І. Ф. Бларамберга та ін. [Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 216–217, 258–259, 406–407]. Про це свідчить також

короткий виклад частини з цих подій у висновку родоводу в “Уривку” і “Сказанні” [Абул-Гази, 104 зв.; Сокуров 2007, 62]. У “Перекладі” цей епізод відсутній [Бейтуганов 2007, 667]. Не виключено, що він був скорочений при перекладі з турецької на російську мову, оскільки попередні тексти “Уривка” і двох перекладів, починаючи з повідомлення про висадження черкесів у гирлі річки Кубані, у своїй основі збігаються [Абул-Гази, 103; Бейтуганов 2007, 666; Сокуров 2007, 61]. Крім того, на початку “Уривка” повідомляється, що Араб-хан був беком черкесів, які “прибули звідти до гори Ельбуруз” (“andan kûh-ı Elburuza gelüb”), “висадилися з кораблів” у місцевості, яку називають Зуджук, і розселилися на Північному Кавказі (“Andan gelüb Kuban suyu denize tökülen Kızıltaş didükleri yerden altı saat Zûcuk nâm yerde gemelerden çıkup yer yerde mesken tuttular”). Вирази “прибули звідти” і “висадилися з кораблів” указують на те, що цьому місцю в тексті передував епізод, у якому повідомлялося про відплиття черкесів на кораблях з якогось іншого місця [Абул-Гази, 103].

Продовження цього епізоду, починаючи зі згадки про те, що Ке’с (Кес, Кесек) став спадкоємцем Арабхана (Абдана), і до завершення опису особистих якостей Інала, сина Харфелая (Херфелакі, Хруфалая), сина Ке’са, в “Уривку” і “Сказанні” збігається. У “Перекладі” і документі Я. Потоцького цей епізод відрізняється включенням у родовід між Кесом і Хруфалаєм Аду-хана, сина Кеса, і тим, що в ньому замість повідомлення про заповзятливість Інала й збереження серед черкесів звичаю звертатися до нього в молитвах по допомогу зі словами “О Інал!” повідомляється про його правління й збереження в Кабарді золотого хреста, що залишився після нього [Абул-Гази, 103–104 зв.; Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 229; Бейтуганов 2007, 666–667; Сокуров 2007, 61–62].

Для більшої наочності основні відмінності між досліджуваними текстами в основній, історичній частині родоводів, яка безпосередньо присвячена перерахуванню потомства кабардинських князів, представлені нижче у вигляді таблиці.

Таблиця 2
Різничитання в текстах “Стислої історії” і російських перекладів кабардинських генеалогій

№	Переклад “Уривка з родоводів кабардинських мурз”	“Сказання про князів черкеських”	“Переклад з родоводу кабардинського, який записано в нижченаведеному змісті”
1.	У вищезгаданого Килчуки – син Ільбердука.	—	а від Кільчука був син Ельбуздука,
2.	В Ільмірзи було чотири сини: Батирша, Батирбій, Бармас, Барисхан.	—	Ельмурза мав чотирьох синів: Батирша, Батирбі, Жабармас і Жабар;
3.	—	[5] Ці суть нащадки згаданого Бірслана. Тепер ми перерахуємо їх один за одним від Ноя, нехай буде над ним мир дотепер: по-перше, Ной, у нього син Сім, у нього син Ларук, з його нащадків був Араб-хан, який вийшов з Єгипту. У нього син Абдан, у нього син Кес, у нього Духак, у нього син Хефелай, у нього син Інал, в Інала син Джанкуват, у Жувата син Кайтука, у нього був син	—

4.	Син Шогенуки – Алійука. У нього чотири сини: Темірболат, Темірсултан, Керкян, Тенгізбій. У зазначеного вище Тенгізбія було три сини: Алісултан, Султанбек, Джанчек – Шогенука. Їхній рід припинився.	—	Шогенуків син Алегука, у якого було чотири сини – Темірбулат, Темірсолтан, Маркяна й Тенгізбі, а цей мав трьох дітей – Алісолтана, Солтанбека, Жаншека, які прозиваються – Шогенуковими фаміліями, той рід усі побиті й винищені за гордість від самих кабардинців.
5.	—	Кайтука // [6], у нього був син Арсланбек, Казимухамед, Джанбулат. У Арсланбека був син Хамірза, Духшука, Дултука, Арсланука. У Казимухамеда був син Альбуздука, у Джанбулата був син Іслам,	від Кайтуки – Арсланбек, Каймамат (Макамат. – Н. С.) і Жанбулат; від Арсланбека діти Хамурза, Докшука, Девлетука й Арсланука; від Макамата син Ельбуздука; від Жамбулата Іслам,
6.	—	У Хатучкая Касая, Мухамед, Лавнека, Кази, Бахтгірей. У згаданого Алія був син Карамірза // [6 зв.] У цього син Арсланбек, у цього Мухамед. У Мухамеда був син Мудар, у Мудара Нейшах, у Нейшаха в нього були сини Джанбулат і Канбулат, у Муси був син Іслам Карамурза, в Іслама були сини: Алі, Науриз, Кардук. У згаданого Хатачука був син Кургука. У цього Магомед, а в цього Сусейт, Джатмурдука.	а від Атажука Касай, Мамат, Алегука, Казі й Бахитгірей; а від Алія Карамурзіна Інал, Ніетше, Коргока й Муса; Мамат Арсланбеков; від Коргока Жанбулат; від Ніетше Алі; Муса мав трьох синів: Пшімахо, Пшіапшока й Атажука; від Алія Ісламова два сини: Арсланбек і Кайтука; від Кайтука Іслам; від Іслама Науруз; від Науруза Докшука й Пшімахо. Магамат Сідакаєв мав чотирьох дітей: Жанхот, Адільгірей, Іслам та Інал; від Адільгірея два сини – Жанбулат і Атажука; від Коргока – Магамат; від Магомата Місост, Темрюк, Аджі й Дударука,
7.	Його другий син – Беслам. Вони – беки Беслая. Мундар-кабак з Бесланаєм походять від одного подружжя.	—	Від Бекбулата був син – Беслем, від [нього] утворилася за Кубанню фамілія бесленеви власники;
8.	У нього (Ідара. – Н. С.) – три сини: Канболат, Килич, Бійту. Їхній рід припинився.	У згаданого Ідара було три сини: Канбулат, Канклидж, Бібайр. Цих рід припинився.	—
9.	Згаданий Арабхан об'єднав усі громади народу черкесів, тобто коптів, вийшов з Місру Збереженого (тобто Єгипту. – Н. С.), прибув у місто Константиноліє й став гостем кайсера Рума (грецького імператора – Н. С.). Рік його прибуття звідти до гори Ельбуруз і поселення там – 1150.	Згаданий Араб-хан з'єднавшись із черкесами, тобто коптами, й вийшовши з Єгипту, прибув у Константинополь. Тут виявлена була йому гостинність грецьким імператором, і потім // [7 зв.] він прибув до гори Елбрус і там заснував своє житло в році 10 (150) і чан.	

Як видно з таблиці, у восьми з дев'яти відзначених випадків ті або інші частини тексту близькі одна до одної у двох творах і відсутні в третьому. Чотири такі епізоди є в текстах “Уривка” і “Перекладу” (пункти 1, 2, 4, 7). У двох випадках подібну близькість демонструють частини тексту “Сказання” і “Перекладу” (пункти 5 і 6) і також у двох – частини тексту “Уривка” і “Сказання” (пункти 8 і 9). Нарешті, в одному випадку в “Сказанні” є частина тексту, яка не має відповідностей в інших творах (пункт 3).

Частина тексту “Сказання”, відзначена в пункті 3 таблиці, з погляду змісту твору може бути розглянута скоріше як композиційний елемент, ніж оригінальне джерело відомостей про родовід кабардинських князів. Оригінальну частину в ній становить лише ім'я Казі, сина Бешбешука, сина Біреслана. Інші ланки цієї гілки генеалогії вже згадані в попередньому тексті “Сказання” і в цьому випадку виконують функцію своєрідного вступу в перелік нащадків Казі. У цій частині тексту ім'я Кеса, сина Абдана, відрізняється від зазначеного вище в тексті його ж імені Кесек. Крім того, у ній між Кесом і Хефелаєм, який перед цим у тексті згадується як Херфелкі, включений Духак, син Кеса й батько Хефелая. Усе це дає змогу припустити, що розглянута тут частина тексту “Сказання” є пізнішою вставкою, тобто доробкою наявного тексту за рахунок включення в нього уривка з якоїсь іншої генеалогії. Примітно, що зазначена в цій частині тексту “Сказання” форма імені Кес збігається з формою цього імені у двох інших генеалогіях, а згаданий у ній Духак, син Кеса, відповідає Аду хану, сину Кеса, зазначеному в “Перекладі” і в документі Я. Потоцького [Бейтуганов 2007, 666; Адыги, балкарцы и карачаевцы... 1974, 229].

Сім з восьми представлених у таблиці частин тексту, які є у двох генеалогіях і відсутні в третій (пункти 1, 2, 4, 5 і 7–9), з урахуванням деяких різночитань (насамперед у передачі власних імен) можуть уважатися ідентичними. У восьмому випадку (тобто в пункті 6) у “Сказанні” і “Перекладі” збігається лише початкова частина. Вона починається з повідомлення про дітей Хатучкая (Атажуки)¹² – Касая, Мухамеда (Мамата), Лавнека (Алегуко) і Бахтігірея (Бахтігірея). Потім іде перелік синів Алі (Алі Карамурзіна) і повідомлення про те, що в Арсланбека був син Мохамед (Мамат). При цьому в “Сказанні” йдеться про Алі, сина Муси (який раніше в тому ж тексті згадується як Сус), а в “Перекладі” – про Алі Карамурзіна.

У сучасній родовідній схемі кабардинських князів, яку Є. Д. Налоева підготувала на основі архівних даних, гілка, яка бере початок від Алі Місостова (Алі, сина Муси, у “Сказанні”), доводиться лише до синів Карамурзи Алієва – Муси, Арсланбека, Ніятшо, Кургоко й Місоста Карамурзіних [Налоева 2015а, 9]. У “Сказанні” ця гілка по лінії Арсланбека Карамурзіна продовжена в такому вигляді: Арсланбек, син Карамірзи, – його син Мохамед (Мухамед) – його син Мудар – його син Нейшаха – його сини Джанбулат і Канбулат [Сокуров 2007, 62].

У генеалогії прийнято, що три покоління міняються за сто років [див.: Налоева 2015b, 175]. На цій підставі можна зробити висновок про час складання “Сказання”. Згідно з даними Є. Д. Налоевої, Арсланбек Карамурзін народився в період між кінцем XVIII ст., коли приблизно народився його батько Карамурза Алієв, і 1750 р., коли він помер. Таким чином, сини Нейшаха Джанбулат і Канбулат народилися приблизно через сто років після цього (через три покоління) – у першій половині XIX ст. Це дає змогу віднести створення “Сказання” до середини XIX ст. або до пізнішого часу.

У продовження цього ж уривка в “Сказанні” йде перелік потомства Муси (Суса; у “Перекладі” – Місоста) сина Бешбешуки (у “Перекладі” – Пшіапшуки) по лінії його сина, Іслама Карамурзи. Ця гілка, як і попередня, відсутня в інших залучених для порівняння генеалогіях. Таким чином, таблиця підтверджує висновок В. Н. Сокурова про те, що “Сказання” лише в одному випадку повніше “ніж черкеські родоводи 1732–1744 pp.” – у випадку з Карамурзовими дітьми [Сокуров 2007, 66]. На

підставі цих даних можна припустити, що тюркський оригінал “Сказання” належав саме цьому сімейству, яке є однією з гілок роду Місостових. Якщо це насправді так, то ця частина являє собою пізню вставку, зроблену при складанні генеалогії цього сімейства на основі більш раннього родоводу, яким, судячи зі збігів у текстах, могли бути як “Стисла історія”, так і “Переклад” або документ Я. Потоцького.

Відповідна частина “Перекладу” (пункт 6) також інформативна з погляду можливості його датування. Привертає увагу те, що на місці Карамурзи Алієва, який зазначений у Є. Д. Налоевої, тут згадується Алі Карамурзін. При переліку дітей Алі Карамурзіна на місці Арсланбека Карамурзіна вказаний Інал. З погляду фактографії важливим є перелік імен синів трьох його братів – Нієтши, Коргоки й Муси: “від Коргока Жанбулат; від Нієтше Алі; Муса мав трьох синів: Пшімахо, Пшіапшока й Атажука” [Бейтуганов 2007, 667; Налоева 2015а, 9].

Ще дві гілки, що перелічені в “Перекладі” і відсутні в інших генеалогіях, – це потомство Алія Ісламова й Магамата Сідакаєва. Перша з них через одного з двох синів Алія Ісламова, Кайтуку, доводиться до двох дітей Науруза, онука Кайтуки, – Докшуки й Пшімахо. Магамат Сідакаєв, який згадується в цій частині “Перекладу”, відповідає Сідаку (Шедяку) Баматову генеалогічної схеми, що складена Є. Д. Налоевою [Бейтуганов 2007, 667; Налоева 2015а, 7]. Привертає увагу те, що в цьому випадку, як і в зазначеному вище випадку з Алі Карамурзіним, ім'я й прізвище поміняні місцями. Таке повторення однієї й тієї ж помилки може свідчити про те, що в цих випадках сталася помилка перекладача, малознайомого з народним переказом. Це є додатковим аргументом на користь того, що в цьому випадку переклад з турецького оригіналу виконував не кабардинець, а представник іншого народу, про що було сказано вище.

Сідак Баматов помер у 1756 р., судячи з усього, досить молодим. На це вказує те, що його рідний брат, Атажуко Баматов, народився в 1728 р. Згідно з даними Є. Д. Налоевої, у Сідака після смерті залишилося четверо синів, які, ймовірно, були малолітнього віку: Іслам, Жанхот, Інал і Девлет-Гірей. Примітно, що в “Перекладі” замість Девлет-Гірея зазначений Адильгірей [Бейтуганов 2007, 667; Налоева 2015а, 7]. Усі четверо синів Магамата Сідакаєва, так само як і зазначені вище Докшуко й Шемахо (Докшука й Пшімахо) Наврузови з потомства Іслама Місостова, були учасниками Російсько-турецької війни 1787–1791 рр. Важливою для датування “Перекладу” є згадка в ній окрім дітей Магамата Сідакаєва також двох його онуків, синів його сина Адильгірея, – Жанбулата й Атажуки.

У родовідній схемі, яка в архіві зберігається разом з “Перекладом”, поруч з ім'ям Адильгірея є запис “1770 в аманатах 1743”, під ім'ям Жанбулата зазначена дата 1787 р. Після цього зазначений Батоко, син Жанбулата, поруч з ім'ям якого є напис “у 1803” [Бейтуганов 2007, 671]. Цілком логічно припустити, що дата 1743 р. у цьому випадку – це рік народження Адильгірея, а 1803 р. – рік народження Батока. Якщо це так, то сини Адильгірея – Атажука й Жамбулат народилися орієнтовно між 1763 і 1783 рр. Відповідно до цього оригінал “Перекладу” міг бути складений у період між 1763 і 1803 рр. Враховуючи те, що далі всіх інших доходить виклад сімейства Сідакових (Шедякових), яке є одним з відгалужень кабардинських князів роду Атажукіних, можна припустити, що оригінал, який був джерелом для “Перекладу”, належав саме йому. Відповідно й частина тексту, у якій зображена ця гілка, може бути пізнім включенням у генеалогію кабардинських князів, яка існувала раніше.

Насамкінець можна відзначити, що відсутність або включення в розглянутих генеалогіях тих або інших гілок родоводу, який бере початок від легендарного Інала, пов'язані насамперед з їхньою належністю тому або іншому сімейству. У цьому разі мова йде про пункт 6 (а може, й 5) поданої вище таблиці. Можливо, що це пов'язано також з їхнім практичним призначенням, для виявлення якого в нашому розпорядженні поки ще недостатньо матеріалу. Проте порівняльний аналіз розглянутих

родоводів показує, що “Стисла історія” складена раніше від двох інших творів і її текст, за винятком відомостей про походження сімейств, яким, імовірно, належали “Скорочення” і “Переклад”, а також деяких включень із не відомих нам джерел, збігається з їхнім текстом в основі. Це дає змогу припустити, що “Стисла історія” ель-Хадж Курбана стала джерелом для цих і, можливо, інших, пізніших генеалогій кабардинських і черкеських князівських фамілій.

Висновки

У результаті вивчення тексту “Уривка з родоводів кабардинських мурз” були отримані такі висновки:

1. “Стисла історія” була написана в 1171 (1757–1758) р. на замовлення генерал-майора російської армії кабардинського князя Ельмурзи Бековича-Черкаського.

2. Судячи з усього, “Стисла історія” була написана в Кізлярі, де в той час перебував на службі Е. Бекович-Черкаський.

3. Автором “Стислої історії” є ель-Хадж Курбан. Особливості мови твору й використані при її написанні джерела дають змогу припустити, що він належав до однієї з мусульманських громад Кізляра (кабардинців, кумиків і ногайців або тюркیزованих таджиків) і був представником місцевого духівництва.

4. Твір написано османсько-турецькою мовою, що у XVIII ст. відігравала на Північному Кавказі роль одієї з мов науки та писемності. У лексиці, морфології й орфографії твору знайшов відображення вплив місцевих тюркських мов Північного Кавказу, серед яких переважають елементи, характерні для кумицької мови.

5. Порівняльний аналіз родоводів показує, що “Стисла історія” була складена раніше від оригіналів “Перекладу з родоводу кабардинського, який записано в нижченаведеному змісті” та “Сказання про князів черкеських” і, швидше за все, стала джерелом для них та, можливо, інших, пізніших генеалогій кабардинських і черкеських князівських фамілій.

6. Виведення роду Інала від пророка Ноя в письмово зафіксованих кабардинських генеалогіях, яке, найімовірніше, вперше було здійснено в “Стислій історії” ель-Хадж Курбана, є не “ідеологічною диверсією”, як припускав В. Н. Сокуров, а дотриманням загальноприйнятих канонів мусульманської історіографії та генеалогії.

7. Судячи з усього, “Стисла історія” ель-Хадж Курбана є першою пам’яткою кабардинської історіографії, яка належить до середини XVIII ст. У творі усні генеалогічні традиції й історичні перекази кабардинців були об’єднані із традиціями мусульманської історіографії й генеалогії.

ДОДАТОК

“Уривок з родоводів кабардинських мурз”

I. Транскрипція

За основу транскрипції взято сучасний алфавіт турецької мови з додаванням таких графем і знаків:

ë – відбиває звук /e/, зображений на письмі літерою (l);

ğ – відбиває звук, зображений на письмі літерою (ğ);

h – відбиває звук, зображений на письмі літерою (ç);

h – у власних іменах відбиває звук, зображений на письмі літерою (ç);

k – відбиває звук, зображений на письмі літерою (k);

ñ – відбиває звук /ŋ/, зображений на письмі літерою “кеф-і нуні” (كـ);

ng – відбиває звук /ŋ/ (або комбінацію звуків /n/ і /t/), зображений на письмі комбінацією букв (نگ);

ş – в особових іменах, географічних назвах і термінах відбиває звук, зображений на письмі літерою (ص);

‘ – в іменах і в середині слів відбиває звук, зображений на письмі літерою (ع);

' – 1) відображає присутність “хамзи” (ء) у середині особових імен; 2) відображає випадки написання афікса окремо від особових імен або географічних назв у тексті.

Крім того, в особових іменах дефісом розділені їхні складові частини, які в оригінальному тексті написані окремо. За допомогою однієї косої риски (/) позначені кінці рядків, а за допомогою двох (//) – кінці сторінок. Початок і кінець фраз або слів, дописаних пізніше або написаних над рядком, позначені за допомогою вертикальних розділювальних рисок (|). Номери сторінок подані у квадратних дужках.

[103] Ve daḥi andan kûh-ı Elburuza gelüb mesken tutanların begi ve büyük Nûh oğlu Sâmi / evlâdından Lârûn evlâdı ‘Arab-hân imiş. Cümle Kıbtıyyûnlar anga tâbi imiş. Andan / gelüb Kuban suyu dengize tökülen Kızıl-taş didükleri yerden altı sâ‘at Zûcuḡ nâm / yerde gemelerden çıkub yer yerde mesken tutdılar.

Fe-emmâ ‘Arab-hân fevt olub oğlu / Ke’s ḥalîfe olub ol hem fevt olub oğlu Ḥarfelây halefe olub ol hem fevt / olub oğlu İnal emr-i memleket müfevvez olub mezbûr İnal böyle sâhib-i kemâl [ü] idrâk / ve her umûra müteveccih bu fânî dünyâda her umûra istikdâm eylese istidrâc ile râst gelüb bir umûrı / aksinde olmayub istediği gibi itmâma gelür imiş.

Fe-emmâ Cerâkising halk i‘tikâdında her du‘âsını maḡbûl / deyüb ḥattâ şimdiki zamâna gelince bir âdem murâd istese “Yâ İnal” deyüb nidâ iderler imiş. Mezkûr / İnal’ing üç ḥâtûnı var imiş. Büyük ḥâtûnından Cân-ḥuvât nâmında bir oğlu olub // [103b] ikinci ḥâtûnından Bing-bolat ve Beslam nâmında iki oğlu olub üçüncü ḥâtûnından Unamaz ve Qarlıḡ / nâmında iki oğlu olub bunlardur muḡaddem Cerâkis beglerin zuḥûra gelênleri.

Fe-emmâ Mesîhiyye olmağı[n] tulû / ve zâvalları müddet [ve] imtidâ[d]ları zuḥûr [ve] zevâlda taḡdîm ve ta’ḥîri velâdet ve memâtı ve sinîn-i ömrleri kesret / ve kılleti meḥûl olub zîrâ âlim [ü] ulemâdan aralarında bulunmamaḡ ḥasebiyle.

Mezbûr İnal oğlu / Cânḥuvât’ing iki oğlu olmuştur. Tav-sultân ve Qaytuḡa nâmında. Ve Cânḥuvat oğlu Tav/-sultânın bir oğlu olmuştur Duderuḡa nâmında. Anın iki oğlu olmuştur. İbak, Sultân-bek nâmında. /

İbak’ing oğlu Kelemet. Anın üç oğlu olmuştur. Arslan-bek, Kılçuḡa, Devlet-gerây. Mezkûr / Kılçuḡa’nın oğlu İlberduḡa. Ve Devlet-gerây’ing üç oğlu Kelemet, Qazı, Şoloḡ.

Sultân/-Beg’ing [oğlu] Gilah-sân. Anın iki oğlu ‘Ali ve Qanşoḡa.

Mezbûr Tav-sultânın gene bir oğlu Qardanuḡa. / Anın üç oğlu olmuştur. Şoloḡ, Puşt, Qan-şuḡa. Tav-sultân oğlanları bunlardur. /

Mezbûr İnal oğlu Cânḥuvât’ing oğlu Qaytuḡa. Anın oğlu Beslan’ing altı oğlu olmuştur. / Bu tertîb üzre: Nuḡalaḡ, Cân-soḡ, Qanuḡa, Beşbeşuḡa, Tebseruḡa, Arslan-bek.

Mezbûr Beslan^{oğlu} / [104] Beslan oğlu Cân-soḡ’ing altı oğlu olmuştur: Qılıç, Uruşkan, Çuji, Suṡman, İlmirza, / Sultân-bek.

Uruşkan’ing iki oğlu olmuştur. Şân-gerây, Hatu.

İlmirza’nın dört oğlu olmuştur. / Batır-şa, Batır-biy, Barmas, Barışhân.

Mezbûr Beslân oğlu Arslan-beg’ing yeddi oğlu olmuştur. / Bu tertîb üzre: Buzduḡa, Nuk, Temruḡa, Levme, İnaris, Duderuḡa, Cânḥuvât.

Beslan / oğlu Beşbeşuḡa’nın iki oğlu olmuştur. Büyüḡi Şögenuḡa, küçüḡi Qazı. /

Şögenuḡa oğlu ‘Alyuḡa’dur. Anın dört oğlu vardır. Temir-bolat, Temir-sultân, Kerkân, Tengiz-biy. /

Mezbûr Tengiz-biy’ing üç oğlu olmuştur: ‘Ali-sultân, Sultân-bek, Cân-çek Şögenuḡa. Bunlar inḡırazdur. /

Mezbûr Beşbeşuḡa oğlu Qazı’nın beş oğlu olmuştur. Ḥaṡucuḡa, Cân-bolat, Musa-ves, / İslâm, Şoloḡ.

Ḥaṡucuḡa’nın dört oğlu olmuştur. ‘Âdil-gerây, Muḡammed, Kurḡuḡa, İsmâ‘îl. /

Kurḡuḡa’nın iki oğlu olmuştur: [Muḡammed, Niyetşâh]. /

[Cân-bolatın dört oğlu olmuştur]: Bek-mirza, Qaytuḡa, ‘Ali-mirza, Sultan-‘Ali.

Bek-Mirza’niñ yeddi oğlu / olmış: Şoloh, Temir-bolat, Tatar-hân, Qaysın, Batoka, Devlet-gerëy, İlmirza.

Cân-bolat oğlu / ‘Ali-mirza’niñ oğlu Haşay. Anıñ oğlu Memet-gerëy.

Sultân-‘Ali’niñ oğlu Salat-gerëy.

Mezbûr / [104b] Musa-ves’ing dört oğlu olmışdur. Qazı, ‘Ali, Haçuçuka, İslâm. Bunlar Qabartı / begleridür.

Mezbur İnal ikinci hâtûnından olan Ming-golat. Anıñ oğlu Gilahstân’ing iki oğlu / olmışdur. Cân-mirza, Qan-şu. Bunlar Mundar-Qabaq’ing begleridür. İkinci oğlu Beslam. / Beslanay begleridür. Mundar-Qabaq ile Besl[a]nay bir hâtûndandır.

Üçüncü hâtûnından / olan Unamaz ve Qarlış.

Unamaz oğlu İdar’dur. Anıñ üç oğlu: Qan-bolat, Qılıç, Biy-tu. / Bunlar inqırâz olmışdur.

Ve Qarlış oğlu Toktamış’dur. Bunlar beglikden ma’zûldür. /

Mezkûr ‘Arab-hân tamâm-ı Cerâkis halkın ya’ni Kıbtıyyûn cemâ’atin ittifâk idüb Mışrı / Mahrûse’dan hurûc idüb Qoştantıniyye şehrine gelüb qaysar-ı Rûma konaq olub / andan kûh-ı Elburuza gelüb mesken tutduğı sene 1150 senede idi.

Târîh-i Hicreting / yüz yetmiş bir senesinde [sene 1171] sa’âdetlü ve mürüvvetlü ve mezîd-i şeçâ’atlü ve dîn-i İslâm ile müşerref ve münevver / ve fuqarâ [ü] mesâkîne müte-rahhim bi’s-sadaqat ve tayyibü’l-kelâm ile mesâkîn hâtirin hoş eyleyên ^{izzetlü} / [105] izzetlü ve merhametlü Bek-mirza oğlu İlmirza biz fakîr ilmde az ve zenbi çok el-muhtâc ilâ rahmeti’Llahi Te’âlâ / el-Hâcc Qurban sa’âdetlü mûmâ-ileyh İlmirza emr-i şerîfleri olub didiki: “Ne ola bildüging tevârîh/lerden bizim için bir târîh yazsang,” deyüb emr-i şerîfleri olduğda qalîlü’l-ilmmiz ile muhtasar / tevârîhlerden ve Qışaşu’l-Enbiyâ ve gayri kıssalardan gördüğümüze göre bir muhtasar târîh / yazduqdan soñra nâzır olub okıyan dünyâ qardaşlarımıza ricâ ve niyâz iderüz ki ğalaşımızu / tüzedeler ve biz fakîri hayr du’âdan ferâmûş itmeyeler. Âmîn Rabbi’l-‘âlemîn. Temmet tamâm.

II. Переклад

[103] I також, [згідно з переказами], беком тих, хто прибув звідти до гори Ельбуруз і розселився там, був Арабхан, який походив із синів Ларуна, котрий був із синів Сама, старшого сина Нуха. Усі копти були підвладні йому. Вони прибули звідти, висадилися з кораблів у місцевості Зуджук, яка розташована в шести годинах від місця під назвою Кизилташ, там, де ріка Кубан упадає в море, й розселилися кожен по [своїх] місцях.

Потім Арабхан помер, і спадкоємцем став його син Ке’с. [Потім] і він помер, і спадкоємцем став його син Харфелай. [Після цього] і він помер, і керування державою було передано його сину Іналу. Зазначений Інал був настільки зрілим і розумним та настільки відповідально ставився до всякої справи, що коли стикався з якоюсь справою цього тлінного світу, то приступав до неї з наміром піднятися в ступені, і жодна з його справ не виходила навіпаки, [а] завершувалася так, як він цього прагнув.

[Передається, що] за народними віруваннями черкесів уважалося, що будь-яка його молитва є прийнятою, і навіть у цей час, коли в них якась людина звертається з благанням, вони вигукують: “О Інал!” У згаданого Інала було три дружини. Від старшої дружини в нього був син на ім’я Джанхуват // [103 зв.], від другої дружини – два сини, яких звали Бекболат і Беслем, і від третьої дружини – два сини, яких звали Унамаз і Карлиш, і вони є черкеськими беками, які з’явилися раніше за інших.

Хоча вони були християнами, термін і тривалість їхнього піднесення та занепаду, їхнє перебування попереду або позаду в появі і зникненні, народження й смерть, роки життя, достаток і приниженість були невідомі. Це було через те, що серед них не було когось з учених людей і представників ученого стану.

У зазначеного Джанхувата, сина Інала, було два сини, яких звали Таусултан і Кайтука. І в Таусултана, сина Джанхувата, був один син на ім'я Дудерука. У нього було два сини, яких звали Ібак і Султанбек.

В Ібака був син Келемет. У нього було три сини: Арсланбек, Килчука, Девлетгерей. У згаданого Кілчуки – син Ільбердука. А в Девлетгерей – три сини: Келемет, Казі, Шолох.

У Султанбека – [син] Гіляхсан. У нього два сини: Алі й Каншока.

У зазначеного Таусултана теж один син – Карданука. У нього було три сини: Шолох, Пушт, Каншока. Це – сини Таусултана.

Син зазначеного Джанхувата, сина Інала, – Кайтука. У його сина Беслана було шість синів. У такому порядку: Нукалах, Джансох, Канука, Бешебшука, Тебсерука, Арсланбек.

У зазначеного вище // [104] Джансоха, сина Беслана, було шість синів: Килич, Урускан, Чужі, Сутман, Ільмірза, Султанбек.

В Урускана було два сини: Шангерей, Хату.

В Ільмірзі було чотири сини: Батирша, Батирбій, Бармас, Барисхан.

У зазначеного Арсланбека, сина Беслана, було сім синів. У такому порядку: Буздука, Нук, Темрука, Левме, Інаріс, Дудерука, Джанхуват.

У Бешебшуки, сина Беслана, було два сини: старший – Шогенука, молодший – Казі.

Син Шогенуки – Аліука. У нього є чотири сини: Темірболат, Темірсултан, Керкян, Тенгізбій.

У зазначеного Тенгізбія було три сини: Алісултан, Султанбек, Джанчек Шогенука. Їхній рід припинився.

У зазначеного Казі, сина Бешебшуки, було п'ять синів: Хатуджука, Джанболат, Мусавес, Іслям, Шолох.

У Хатучуки було чотири сини: Адильгерей, Мухаммед, Коргока, Ісмаїл.

У Коргоки було два сини: Мухаммед, Нітшах.

У Джанболата було чотири сини: Бекмірза, Кайтука, Алімірза, Султаналі.

У Бекмірзи було сім синів: Шолох, Темірболат, Татархан, Кайсин, Батока, Девлетгерей, Ільмірза.

В Алімірзи, сина Джанболата, – син Хасай. Його син – Меметгерей.

У Султаналі – син Салатгерей.

У зазначеного [104 зв.] Мусавеса було чотири сини: Казі, Алі, Хатучука, Іслям. Вони – беки Кабарди.

Сином зазначеного Інала від другої дружини є Мінгболат. У його сина Гіляхстана було два сини: Джанмірза, Каншу. Вони є беками Мундар-кабака. Його другий син – Беслам. Вони – беки Бесланая. Мундар-кабак і Бесланай походять від однієї дружини.

Від третьої дружини походять Унамаз і Карлиш.

Син Унамаза – Ідар. У нього троє синів: Канболат, Килич, Бійту. Їхній рід припинився.

А син Карлиша – Токтамиш. Вони були усунуті від бекства.

Згаданий Арабхан об'єднав усі громади народу черкесів, тобто коптів, вийшов з Місра Збереженого¹³, прибув у місто Константи́ніє¹⁴ й став гостем кайсера Рума¹⁵. Рік його прибуття звідти до гори Ельбуруз¹⁶ і поселення там –1150¹⁷.

У сто сімдесят першому році Хіджри (1171 рік) щасливий, щедрий, дуже відважний, ушанований та освітлений ісламом, [105] шановний і милосердний Ільмірза, син Бекмірзи, який виявляє милосердя бідним і нещасним за допомогою милостині й утішає бідняків добрим словом, звернувся до нас, бідного, малого в знаннях і великого в гріхах ель-Хадж Курбана, який потребує милості Всевишнього Аллаха, зі шляхетним наказом і сказав: “Було б добре, якби ти написав для нас історію на

основі історичних творів, які ти знаєш”. Після того як був даний цей наказ і ми, з нашими малими знаннями, відповідно до того, що бачили в стислих історіях, “Розповідях про пророків” та інших розповідях, написали стислу історію, звертаємося з великим проханням до наших братів у цьому світі, які, побачивши її, прочитають, нехай виправлять наші помилки й не забудуть прочитати за нас, бідняка, добру молитву. Нехай буде так, о Господь світів! [“Стисла історія”] повністю завершена.

¹ Надалі в тексті роботи – “Уривок”.

² В оригіналі: “В. И. Вернадский адына ильмий китапханесинде булунгъан кырымтатар ве тюрк тарихы, эдебиятына аит материаллар”.

³ В оригіналі: “Перевод с родословной кабардинского, писанного в нижеследующем со-держании”. Далі в тексті роботи – “Переклад”.

⁴ В оригіналі: “Кабарда: история и фамилии”.

⁵ В оригіналі: “Сказание о князьях черкесских”. Надалі в тексті роботи – “Сказання”.

⁶ В оригіналі: “Об изменении династической идеологии адыгских князей и возведение рода к Ною”.

⁷ Тлакотлеш – дворянин вищого розряду.

⁸ Головний дефтердар.

⁹ Аманат – заручник.

¹⁰ Уоркі – дворяни.

¹¹ Згідно з прочитанням А. Н. Курата – *kemî*.

¹² Тут і далі в цьому абзаці спочатку подається форма імені в “Сказанні”, а в дужках – у “Перекладі”.

¹³ Єгипет.

¹⁴ Константинополь.

¹⁵ Візантійський імператор.

¹⁶ Ельбрус.

¹⁷ Текст оригіналу неясний. У “Сказанні” в цьому місці вказана дата 150 рік (6.02.767 – 25.01.768). У тексті “Уривку” складається враження, що перша одиниця в числі 1150 додана пізніше. Якщо в цьому випадку мається на увазі 1150 рік Хіджри, то він припадає на 1.05.1737 – 20.04.1738 рр.

ЛІТЕРАТУРА

Абул-Гази. Родословная тюрков // Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені **В. І. Вернадського**, ф. V, од. зб. 3780.

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., редакция пер., введение и вступ. статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.

Азербайджанско-русский словарь / Сост. бригадой Института словарей. Под ред. Г. Гусейнова. Баку, 1941.

Бамматов Б. Г., Гаджиахмедов Н. Э. **Кумыкско-русский словарь** / Под ред. Б. Г. Бамматова. Махачкала, 2011.

Бейтуганов С. Н. **Кабарда: история и фамилии**. Нальчик, 2007.

Броневский С. **Новейшие географические и исторические известия о Кавказе**. Ч. 2. Москва, 1823.

Вельяминов-Зернов В. В. (сост.). **Материалы для истории Крымского Ханства, извлеченные по распоряжению Императорской Академии наук из Московского главного архива Министерства иностранных дел**. Санкт-Петербург, 1864.

Гильденштедт И. А. **Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг.** Санкт-Петербург, 2002.

Гогитидзе М. Д. **Военная элита Кавказа: в 2 т. Т. II: Генералы и адмиралы народов Северного Кавказа**. Тбилиси, 2011.

Дмитриев Н. К. **Грамматика кумыкского языка**. Москва – Ленинград, 1940.

Әбу һәјҗан әл-Әндәлүси. **Китаб әл-идрак ли-лисан әл-әтрак. (Түрк дилләрини дәркетмә китабы)**. Бақы, 1992.

Идрисов Ю., Джамбулатов Р. Структура и правовой статус кумыкского узденства // **Материалы Всероссийской научной конференции 24–26 сентября 2009 г.** Карачаевск, 2009. URL: <http://kumukia.ru/?id=1192> (дата звернения: 15.03.2019).

Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Том I. Москва, 1957a. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XVI/Russ_Kab_otn_1/41-60/55.htm (дата звернения: 15.03.2019).

Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Документы и материалы в 2-х томах. Т. II. XVIII в. Москва, 1957b.

Казаков А. В. Адыги (черкесы) на российской военной службе. Воеводы и офицеры. **Середина XVI – начало XX в.: Биографический справочник.** Нальчик, 2006.

Калмыков И. Х., Керейтов Р. Х., Сикалиев А. И. **Ногайцы. Историко-этнографический очерк.** Черкесск, 1988.

Карачаево-балкарско-русский словарь / Гочияева С. А., Суюнчев Х. И. (сост.). Под ред. Э. Р. Тенишева и Х. И. Суюнчева. Москва, 1989.

Карпов Ю. Ю. Кизляр как зеркало российской истории Кавказа // **Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде.** Санкт-Петербург, 2013.

Курьшижанов А. К. **Исследование по лексике старокыпчакского письменного памятника XIII в. – “Тюркско-арабского словаря”.** Алма-Ата, 1970.

Налоева Е. Д. Генеалогия кабардинских князей как исторический источник (Альбом из 14 генеалогических карт). [Приложение] // **Кабарда в первой половине XVIII века: генезис адыгского феодального социума и проблемы социально-политической истории** / Сост. А. С. Мирзоев. Нальчик, 2015a.

Налоева Е. Д. Легендарная или историческая личность Инал? // **Кабарда в первой половине XVIII века: генезис адыгского феодального социума и проблемы социально-политической истории** / Сост. А. С. Мирзоев. Нальчик, 2015b.

Налоева Е. Д. О генерале Эльмурзе Черкасском // **Кабарда в первой половине XVIII века: генезис адыгского феодального социума и проблемы социально-политической истории** / Сост. А. С. Мирзоев. Нальчик, 2015c.

Ногайско-русский словарь / Калмыкова С. А. (сост.). Под ред. Н. А. Баскакова. Москва, 1963.

Озова Ф. А. К вопросу о происхождении княжеской династии Черкессии // **Археология и этнология Северного Кавказа.** Сборник научных трудов. Вып. 1. Нальчик, 2012.

Опрышко О. Л. Через века и судьбы // **По тропам истории.** Нальчик, 2007.

Самойлович А. Н. **Краткая учебная грамматика османско-турецкого языка** / Под наблюдением и с предисл. Г. Ф. Благовой, Д. М. Насилова. Репринтное издание 1925 г. с дополнением и исправлениями. Москва, 2002.

Сводный словарь личных имен народов Северного Кавказа / Отв. ред. Р. Ю. Нами-токова. Москва, 2012.

Сейтяг'яев Н. С. В. Вернадский адына ильмий китапханесинде булунг'ан кырымтатар ве тюрк тарихы, эдебиятына аит материаллар // **Йылдыз**, 2003, № 6.

Сейтяг'яев Н. С. **Крымскотатарская историческая проза XV–XVIII вв.** Симферополь, 2009.

Сейтяг'яев Н. С. В. И. Вернадский адына Миллий ильмий китапханенинъ Эльязма болюгинде булунг'ан кырымтатар ве тюрк тарихлары, тиллери ве эдебиятлары боюнджа малъземелер // **Труды НИЦ крымскотатарского языка и литературы КИПУ.** Т. 1. Симферополь, 2011.

Современный карачаево-балкарский язык. В 2-х ч. Ч. 1. Нальчик, 2016.

Сокуров В. Н. Об изменении династийной идеологии адыгских князей в возведение рода к Ною // **Архивы и общество**, 2007, № 1.

Сокуров В. Н. “Сказание о князьях черкесских” как исторический источник // **Международная Черкесская Ассоциация.** 30.11.2011. URL: <http://intercircass.org/?p=403> (дата звернения: 15.03.2019).

Статейный список посольства в Имеретию 1650–1652 гг., составленный Алексеем Иевлевым. Тбилиси, 1969. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XVII/1640-1660/Tolocanov_Ievlev/text4.htm (дата звернения: 15.03.2019).

Трепавлов В. В. **История Ногайской Орды.** Москва, 2002.

Хан-Гирей. **Записки о Черкесии** / Вступ. статья и подг. текста к печ. В. К. Гарданова и Г. Х. Мамбетова. Нальчик, 1978.

Штедер Л. Л. **Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году**. Владикавказ, 2016.

Эвлия Челеби. **Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века)** / Пер. и комм. Выпуск 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. Москва, 1979.

Çobanzade B. **Kırım Tatar İlm-i Sarfı** / Haz.: N. Seyityahya. Ankara, 2009.

Deny J. **Türk dili grameri: Osmanlı lehçesi** / Tercüme eden Ali Ulvi Elöve. İstanbul, 1941.

Dilçin C. (düz.). **Yeni Tarama Sözlüğü**. Ankara, 1983.

Evliyâ Çelebi **Seyahatnâmesi**. 7. Cilt. İstanbul, 1928.

Grönbech K. **Kuman Lehçesi Sözlüğü. Codex Cumanicus'ın Türkçe Sözlük Dizini** / Çev. K. Aytaç. Ankara, 1992.

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi / Haz.: Seyit Ali Kahraman. 7. Cilt. 2. Kitap. İstanbul, 2011.

Kurat A. N. **Topkapı Sarayı Müzesi arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan hanlarına ait yarlık ve bitikler**. İstanbul, 1940.

Sami Ş. **Kâmûs-ı Türkî**. 12. Baskı. İstanbul, 2006.

Toparlı R., Vural H., Karaatlı R. **Kıpçak Türkçesi Sözlüğü**. 2. Baskı. Ankara, 2007.

REFERENCES

Abul-Gazi, “Rodoslavnaya tyurok”, in *Instytut rukopysu Natsional'noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads'koho*, Fund V, File 3780.

Adygi, *balkartsy i karachayevtsy v izvestiyakh evropeyskikh avtorov XIII–XIX vv.* (1974), Compl. and ed. by V. K. Gardanov, El'brus, Nalchik. (In Russian).

Azerbaydzhansko-russkiy slovar' (1941), G. Guseynov (Ed.), Izdatel'stvo Azerbaydzhanskogo filiala AN SSSR, Baku. (In Russian).

Bammatov B. G. and Gadzhiakhmedov N. E. (2011), *Kumyksko-russkiy slovar'*, B. G. Bammatov (Ed.), IYALI DNTS RAN, Makhachkala. (In Russian).

Beytuganov S. N. (2007), *Kabarda: istoriya i familii*, El'brus, Nalchik. (In Russian).

Bronevskiy S. (1823), *Noveyshiye geograficheskkiye i istoricheskkiye izvestiya o Kavkaze*, Part 2, Tipografiya S. Selivanovskogo, Moscow. (In Russian).

Vel'yaminov-Zernov V. V. (Compl.) (1864), *Materialy dlya istorii Krymskogo Khanstva, izv-lechennyye po rasporyazheniyu Imperatorskoy Akademii nauk iz Moskovskogo glavnogo arkhiva Ministerstva inostrannykh del*, Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, Saint Petersburg. (In Russian).

Gil'denshtedt I. A. (2002), *Puteshestviye po Kavkazu v 1770–1773 gg.*, Peterburgskoye Vostokovedeniye, Saint Petersburg. (In Russian).

Gogitidze M. D. (2011), *Voyennaya elita Kavkaza*, In 2 vols., Vol. II: Generaly i admiraly narodov Severnogo Kavkaza, Meridiani, Tbilisi. (In Russian).

Dmitriyev N. K. (1940), *Grammatika kumykskogo yazyka*, Izdatel'stvo AN SSSR, Moscow and Leningrad. (In Russian).

Əbu həjjan əl-Əndəlusi (1992), *Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak. (Türk dillərini dərketmə kitabı)*, Azərənşər, Baku. (In Azerbaijani).

Idrisov Yu. and Dzhambulatov R. (2009), “Struktura i pravovoy status kumykskogo uzdenstva”, in *Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii 24–26 sentyabrya 2009 g.*, Karachayevsk, available at: <http://kumukia.ru/?id=1192> (accessed March 15, 2019). (In Russian).

Kabardino-russkiye otnosheniya v XVI–XVIII vv. (1957a), Vol. 1, AN SSSR. Moscow, available at: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XVI/Russ_Kab_otn_1/41-60/55.htm (accessed March 15, 2019). (In Russian).

Kabardino-russkiye otnosheniya v XVI–XVIII vv. (1957b), *Dokumenty i materialy v 2-kh tomakh*, Vol. II: XVIII v., Izdatel'stvo AN SSSR, Moscow. (In Russian).

Kazakov A. V. (2006), *Adygi (cherkesy) na rossiyskoy voyennoy sluzhbe. Voyevody i ofitsery. Seredina XVI – nachalo XX v.: Biograficheskii spravochnik*, El'-Fa, Nalchik. (In Russian).

Kalmykov I. Kh., Kereytov R. Kh. and Sikaliyev A. I. (1988), *Nogaytsy. Istoriko-etnograficheskii ocherk*, Stavropol'skoye knizhnoye izdatel'stvo: Karachayevo-Cherkesskoye otdeleniye, Cherkessk. (In Russian).

- Karachayevo-balkarsko-russkiy slovar'* (1989), Compl. by Gochiyayeva S. A. and Suyuichev Kh. I., E. R. Tenishev and Kh. I. Suyunchev (Eds.), Russkiy yazyk, Moscow. (In Russian).
- Karpov Yu. Yu. (2013), "Kizlyar kak zerkalo rossiyskoy istorii Kavkaza", in *Kavkazskiy gorod: potentsial etnokul'turnykh svyazey v urbanisticheskoy srede*, MAE RAN, Saint Petersburg, pp. 38–110. (In Russian).
- Kuryshzhanov A. K. (1970), *Issledovaniye po leksike starokypchakskogo pis'mennogo pamyatnika XIII v. – "Tyurksko-arabskogo slovary"*, Nauka, Almaty. (In Russian).
- Naloyeva E. D. (2015a), "Genealogiya kabardinskikh knyazey kak istoricheskiy istochnik (Al'bom iz 14 genealogicheskikh kart)", in *Kabarda v pervoy polovine XVIII veka: genezis adygskogo feodal'nogo sotsiuma i problemy sotsial'no-politicheskoy istorii*, Pechatnyy dvor, Nalchik, maps 1–14. (In Russian).
- Naloyeva E. D. (2015b), "Legendarnaya ili istoricheskaya lichnost' Inal", in *Kabarda v pervoy polovine XVIII veka: genezis adygskogo feodal'nogo sotsiuma i problemy sotsial'no-politicheskoy istorii*, Pechatnyy dvor, Nalchik, pp. 169–177. (In Russian).
- Naloyeva E. D. (2015c), "O generale El'murze Cherkasskom", in *Kabarda v pervoy polovine XVIII veka: genezis adygskogo feodal'nogo sotsiuma i problemy sotsial'no-politicheskoy istorii*, Pechatnyy dvor, Nalchik, pp. 199–202. (In Russian).
- Nogaysko-russkiy slovar'* (1963), Compl. by S. A. Kalmykova, N. A. Baskakov (Ed.), Gos. izd-vo inostr. i nats. slovarey, Moscow. (In Russian).
- Ozova F. A. (2012), "K voprosu o proiskhozhdenii knyazheskoy dinastii Cherkessii", in *Arkheologiya i etnologiya Severnogo Kavkaza. Sbornik nauchnykh trudov*, Issue 1, Izdatel'skiy otdel KBIGI, Nalchik, pp. 134–158. (In Russian).
- Opryshko O. L. (2007), "Cherez veka i sud'by", in *Po tropam istorii*, El'brus, Nalchik. (In Russian).
- Samoylovich A. N. (2002), *Kratkaya uchebnaya grammatika osmansko-turetskogo yazyka*, Preface by G. F. Blagova and D. M. Nasilov, Vostochnaya literatura: Muravey, Moscow. (In Russian).
- Svodnyy slovar' lichnykh imen narodov Severnogo Kavkaza* (2012), R. Yu. Namitkov (Ed.), FLINTA: Nauka, Moscow. (In Russian).
- Seytyagyayev N. V. (2003), "Vernadskiy adına ilmiy kitaphanesinde bulunğan qırımtatar ve türk tarihi, edebiyatına ait materiallar", in *Yıldız*, No. 6, pp. 40–17. (In Crimean Tatar).
- Seytyag'yayev N. S. (2009), *Krymskotatarskaya istoricheskaya proza XV–XVIII vv.*, Krymuchpedgiz, Simferopol. (In Russian).
- Seytyagyayev N. S. (2011), "V. İ. Vernadskiy adına Milliy ilmiy kitaphaneniñ Elyazma bölüğünde bulunğan qırımtatar ve türk tarihleri, tilleri ve edebiyatları boyunca malzemeler", in *Trudy NITS krymskotatarskogo yazyka i literatury KIPU*, Vol. 1, Krymuchpedgiz, Simferopol, pp. 335–357. (In Crimean Tatar).
- Sovremennyy karachayevo-balkarskiy yazyk* (2016), In 2 parts, Part 1, OOO "Pechatnyy dvor", Nalchik. (In Russian).
- Sokurov V. N. (2007), "Ob izmenenii dinastiynoy ideologii adygskikh knyazey v vozvedeniye roda k Noyu", in *Arkhiv i obshchestvo*, No. 1, pp. 59–76. (In Russian).
- Sokurov V. N. (2011), "Skazaniye o knyaz'yakh cherkesskikh' kak istoricheskiy istochnik", in *Mezhdunarodnaya Cherkesskaya Assotsiatsiya*, November 30, available at: <http://intercircass.org/?p=403> (accessed March 15, 2019). (In Russian).
- Stateyny spisok posol'stva v Imeretiyu 1650–1652 gg., sostavlennyy Alekseyem Iyevlevym* (1969), Metsniyereba, Tbilisi, available at: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XVII/1640-1660/Tolocanov_Ievlev/text4.htm (accessed March 15, 2019). (In Russian).
- Trepavlov V. V. (2002), *Istoriya Nogayskoy Ordyy*, Vostochnaya literatura, Moscow. (In Russian).
- Khan-Girey (1978), *Zapiski o Cherkessii*, Introductory article by V. K. Gardanov and G. Kh. Mamбетov, El'brus, Nalchik. (In Russian).
- Shteder L. L. (2016), *Dnevnik puteshestviya iz pogranichnoy kreposti Mozdok vo vnutrenniye mestnosti Kavkaza, predprinyatogo v 1781 godu*, SOIGSI VNTS RAN, Vladikavkaz. (In Russian).
- Evliya Chelebi (1979), *Kniga puteshestviya (Izvlecheniya iz sochineniya turetskogo puteshestvennika XVII veka)*, Transl and comm., Issue 2: Zemli Severnogo Kavkaza, Povolzh'ya i Podon'ya, Nauka: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, Moscow. (In Russian).

- Çobanzade B. (2009), *Kırım Tatar İlm-i Sarfı*, N. Seyityahya (Ed.), Türk Dil Kurumu, Ankara. (In Turkish).
- Deny J. (1941), *Türk dili grameri: Osmanlı lehçesi*, Tercüme eden Ali Ulvi Elöve, Maarif Matbaası, İstanbul. (In Turkish).
- Dilçin C. (düz.) (1983), *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara. (In Turkish).
- Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi* (1928), Vol. 7, Devlet Matbaası, İstanbul. (In Turkish).
- Grönbech K. (1992), *Kuman Lehçesi Sözlüğü. Codex Cumanicus'ın Türkçe Sözlük Dizini*, Transl. by K. Aytaç, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara. (In Turkish).
- Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (2011), Seyit Ali Kahraman (Ed.), Vol. 7, Book 2, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. (In Turkish).
- Kurat A. N. (1940), *Topkapı Sarayı Müzesi arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan hanlarına ait yarlık ve bitikler*, Burhaneddin Matbaası, İstanbul. (In Turkish).
- Sami Ş. (2006), *Kâmûs-ı Türkî*, 12th ed., Çağrı Yayınları, İstanbul. (In Turkish).
- Toparlı R., Vural H. and Karaatlı R. (2007), *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, 2nd ed., Türk Dil Kurumu, Ankara. (In Turkish).

Н. С. Сейтяг'яев

**“Стисла історія” ель-Хадж Курбана
як ймовірне джерело перекладених черкеських генеалогій
другої половини XVIII–XIX ст.**

У статті аналізується “Уривок з родоводів кабардинських мурз”, який міститься в рукописі Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Особливу увагу приділено дослідженню місцевих тюркських елементів у тексті пам’ятки, а також її змісту. З цією метою для порівняння залучено дві перекладні генеалогії кабардинських князів – “Переклад з родоводу кабардинського, який записано в нижченаведеному змісті” і “Сказання про князів черкеських”.

Аналіз тексту “Уривка” дав змогу виявити в ньому чотири слова, властиві для лексики місцевих тюркських мов Північного Кавказу: *tökülen (tögülen)*, *keme (geme)*, *yeddi i tüzedeler*. Було з’ясовано, що три з них характерні для сусідніх з кабардинцями тюркських народів – балкарців, карачаївців, кумиків і ногайців, а одне (*yeddi*) – властиве лексиці азербайджанської мови і могло бути включене в текст османсько-турецькою мовою за допомогою кумицької.

Порівняльне вивчення тексту “Уривка” показало, що відсутність у ньому тих чи інших гілок генеалогії, наявних у більш пізніх перекладних родоводах кабардинських князів, пов’язана передусім з їхньою приналежністю до того чи іншого сімейства. Можливо, це пов’язано також з їхнім практичним призначенням, для виявлення якого в нашому розпорядженні поки ще недостатньо матеріалу.

У результаті дослідження було встановлено час складання пам’ятки (1757–1758 рр.), ім’я її автора (ель-Хадж Курбан) та особу замовника (князь Ельмурза Бекович-Черкаський). Мову твору визначено як османсько-турецьку з елементами місцевих тюркських мов, у яких переважає вплив кумицької мови. Встановлено, що пам’ятка написана в традиціях мусульманської історіографії та генеалогії із залученням даних переказів та усних родоводів кабардинців. На основі результатів дослідження зроблено висновок про ймовірність того, що “Стисла історія” ель-Хадж Курбана є першою пам’яткою власне кабардинської історіографії і джерелом для пізніших родоводів кабардинських князів.

Ключові слова: генеалогія, історіографія, кабардинці, кумицька мова, османсько-турецька мова, Північний Кавказ, “Стисла історія”, “Уривок”

Н. С. Сейтяг'яев

**“Краткая история” эль-Хадж Курбана
как вероятный источник переведенных черкесских генеалогий
второй половины XVIII–XIX вв.**

В статье анализируется “Отрывок из родословных кабардинских мурз”, который содержится в рукописи Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Особое внимание уделено исследованию местных тюркских элементов в тексте памятника,

а также его содержания. С этой целью для сравнения привлечены две переводные генеалогии кабардинских князей – “Перевод с родословной кабардинского, писанного в нижеследующем содержании” и “Сказание о князьях черкесских”.

В результате исследования были установлены время составления памятника (1757–1758 гг.), имя автора (эль-Хаджж Курбан) и личность заказчика (князь Эльмурза Бекович-Черкасский). Язык памятника определен как османско-турецкий с элементами местных тюркских языков, в которых преобладает влияние кумыкского языка. Установлено, что памятник написан в традициях мусульманской историографии и генеалогии с привлечением данных преданий и устных генеалогий кабардинцев. На основе результатов исследования сделан вывод о вероятности того, что “Краткая история” эль-Хаджж Курбана представляет собой первый памятник собственно кабардинской историографии и является источником для более поздних генеалогий кабардинских князей.

Ключевые слова: генеалогия, историография, кабардинцы, “Краткая история”, кумыкский язык, османско-турецкий язык, “Отрывок”, Северный Кавказ

Стаття надійшла до редакції 20.03.2019

UDC 811.612.91

FORMATION OF SCIENTOMETRIC TERMINOLOGY IN THE VIETNAMESE LANGUAGE

V. Musiychuk

PhD (Philology), Senior Fellow

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv 01001, Ukraine

Victoria.viet@gmail.com

The scientometrics in Vietnam is quite a new discipline, and its terminology is still at the stage of formation and normalization. The article is devoted to the problem of the formation of a terminology system of scientometrics (as well as related disciplines such as bibliometrics, informetrics, cybermetrics, etc.) in the Vietnamese language. Among the objectives of the study is to determine the fatigue or variability of terms, classification by morphological structure and method of creation. The scientometric terminology system of the Vietnamese language is conventionally divided into three clusters: industry nominations (names of branches of knowledge, such as scientometrics, bibliometrics, informetrics, etc.), methodological nominations (research methods used in scientometrics, in particular indexes), scientometric databases (bibliographic databases, scientometric index lists). As a result of the study, it was discovered that most of the scientometric terms in the Vietnamese language were created by the method of loan translation, some of them by the method of describing the concept that expresses the term. Most works in this area tend to use the original English-language terms, sometimes without translation. Abbreviations of terms in the Vietnamese language are borrowed without changes, only sometimes accompanied by refinement words. The scientometric terminology of the Vietnamese language is inconsistent, while there are several variants of the designation of the same term. There is no consistency in generic notions such as -metry, base, index. The process of forming a scientometric terminology system in the Vietnamese language is not yet complete and requires unification.

Keywords: bibliometrics, cybermetrics, informetrics, scientometrics, terminology, Vietnamese language

ФОРМУВАННЯ НАУКОМЕТРИЧНОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ У В'ЄТНАМСЬКІЙ МОВІ

В. А. Мусійчук

Вступ. З середини ХХ ст. і донині наукометрія постійно розвивається та охоплює дедалі більше країн. Так само як і в Україні, у В'єтнамі ця галузь поступово здобуває позиції як державна стратегія оцінки діяльності наукових та навчальних установ. Як будь-яка нова галузь, наукометрія для свого впровадження в новому мовному середовищі потребує термінологічного оформлення. Проблемі становлення термінологічної системи наукометрії (а також таких суміжних дисциплін, як бібліометрія, інформетрія, кіберметрія тощо) у в'єтнамській мові і присвячена ця стаття. Серед завдань дослідження є визначення усталеності або варіативності термінів,

© 2019 V. Musiychuk; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

класифікація за морфологічною структурою та способом творення. Матеріалом дослідження є наукові статті наукометричної тематики, а також веб-ресурс, присвячений наукометричній галузі у В'єтнамі [Scientometrics...].

Проблема виділення наукометричної терміносистеми. Для виконання завдань нашого дослідження насамперед необхідно визначитися з обсягом термінологічної системи наукометрії, що до неї входить, а що залишається поза її межами. Треба зазначити, що тлумачення поняття наукометрії, її методологічного апарату, об'єкта та предмета дослідження не є однозначним у сучасній науковій практиці. Біля витоків наукометрії стояли кілька основоположних праць. У 1955 р. вийшла стаття Ю. Гарфілда про індекси цитувань як метод вимірювання ефективності наукової діяльності [Garfield 1955], що й нині є одним із важливих методів наукометрії. У 1966 р. з'явилася монографія Г. Доброва про наукознавство (або науку про науку), з якого пізніше і виділилася нова галузь – наукометрія [Добров 1966]. У 1969 р. В. Налімов у своїй монографії вводить у науковий обіг власне термін “наукометрія” [Налимов 1969]. Крім того, у 1969 р. А. Прічард започатковує термін “бібліометрія”, який надалі дуже часто буде вживатися поруч із терміном “наукометрія” [Pritchard 1969]. З того часу теоретичні та практичні положення наукометричної науки поступово наповнювалися, доповнювалися, змінювалися. Із сучасних доробків цієї галузі, які відомі в усьому світі, можна назвати Лейденський маніфест, прийнятий у 2014 році [Hicks 2015]. Наразі з'явилися терміни “інформетрія”, “кіберметрія”, “вебометрія”, “мережометрія”, “альтметрика” та інші, які тісно переплітаються з положеннями наукометрії, а розмежування цих галузей викликає дискусії (див., наприклад: [Brooks 1990, De Bellis 2009, Асєєв 2016]). Нам видається логічною схема зв'язку між цими галузями, запропонована Г. Асєєвим.

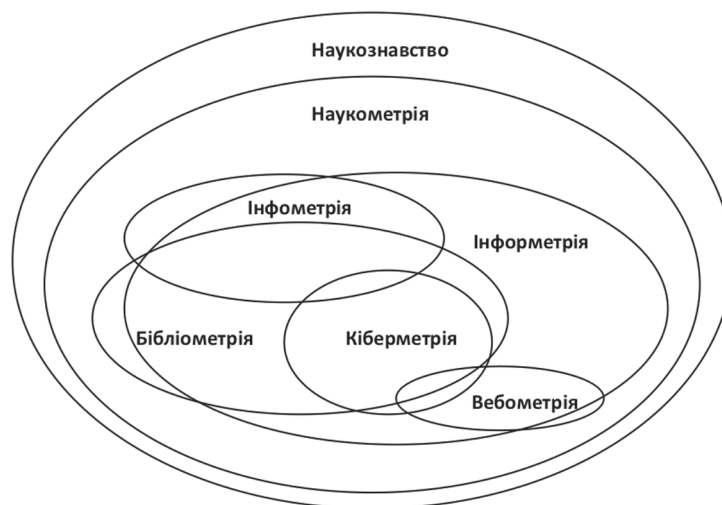


Рис. 1. Співвідношення різних метричних понять [Асєєв 2016, 5]

З рис. 1 видно, що наукометрія є ширшою галуззю, яка включає в себе інші дисципліни, зокрема й бібліометрію. Таким чином, у нашій роботі ми будемо включати до терміносистеми наукометрії й термінологію бібліометрії, інформетрії тощо.

Термінологічний апарат наукометрії у в'єтнамській мові формувався через процес запозичення з англійської мови. Про рецепцію саме англійських термінів свідчить велика кількість перекладних статей стосовно теорії і практики наукометрії саме з англійської мови (див., наприклад: [Thông tin... 2015; Scientometrics...]). Спробуємо дослідити, наскільки стрункою виявилася термінологічна система наукометрії у в'єтнамській мові. Для цього умовно виділимо кластери термінів: галузеві номінації, методологічні номінації, наукометричні бази. Нижче детально

розглянемо наповнення кожного із кластерів у терміносистемі наукометрії у в'єтнамській мові.

Галузеві номінації. До цього кластера ми зараховуємо назви галузей знань, як-от *наукометрія*, *бібліометрія*, *інформетрія* тощо. В англomовному варіанті (так само як і в україномовному) бачимо спільний корінь *-metrics* (від грецького “вимірювати”), який у в'єтнамській традиції може передаватися різними способами. Порівняймо такі терміни, як *геометрія* (*hình học*), *стереометрія* (*hình học không gian*), *тригонометрія* (*lượng giác*), *дозиметрія* (*đo liều chiếu xạ*). У перших двох прикладах складова *-метрія* не передається в в'єтнамською мовою, натомість доданий елемент *học*, що означає *наука*. У двох останніх прикладах є елементи, що означають *вимірювати*, – це морфеми *lượng* і *đo*. Щодо розглядуваної нами термінології, то в деяких джерелах ми зустріли такі позначення: *đo lường khoa học* (*наукометрія*, англ. *scientometrics*), *đo lường thư mục* (*бібліометрія*, англ. *Bibliometrics*), *đo lường thông tin* (*інформетрія*, англ. *informetrics*), *đo lường không gian ảo* (*кіберметрія*, англ. *cybermetrics*), *đo lường mạng* (*мережометрія*, англ. *netometrics*). Усі терміни утворені методом структурної кальки і дослівно означають: *вимірювання науки*, *вимірювання бібліографії*, *вимірювання інформації*, *вимірювання кіберпростору*, *вимірювання мережі*. Варто зазначити, що термінотворення гуманітарних наук у в'єтнамській мові шляхом запозичення характеризується переважанням калькування (на відміну від технічних наук, де частіше трапляються фонетичні запозичення). Таким чином, вищенаведені галузеві номінації утворені за спільним принципом, а отже утворюють уніфіковану систему термінів. До цієї системи також входить термін *вебометрія* (англ. *Webometrics*) – *đo lường mức độ được biết đến trên không gian mạng* (буквально *вимірювання ступеня відомості в мережевому просторі*). Він, як і попередні терміни, має спільний елемент *đo lường*, але друга частина слова радше є поясненням суті терміна, ніж простим його перекладом. Однак такі номінації не дають розуміння про те, що це галузі наук, адже зазвичай для цього у в'єтнамській мові має додаватися морфема *học* (*наука*).

В інших джерелах нам трапилися інакші позначення термінів, зокрема наукометрія номінувалася *trắc lượng khoa học* (букв. *вимірювання науки*), а бібліометрія – *trắc lượng thư mục khoa học* (букв. *вимірювання наукової бібліографії*), *trắc lượng thông tin khoa học* (букв. *вимірювання наукової інформації*). Особливістю цієї групи термінів є те, що скрізь додано частину *khoa học* (*науковий*), яка ніби об'єднує їх і допомагає в розумінні суті цих наукометричних термінів. Таким чином, читач одразу розуміє, що йдеться про вимірювання не будь-якої інформації та бібліографії, а саме наукової. Використане в цих термінах слово *trắc lượng* є застарілим, однак тепер воно трапляється в термінології, наприклад у терміні *trắc lượng học thiên thể* (*астрометрія*). На нашу думку, термін *trắc lượng* більше підходить для найменування наукометричної термінології, ніж наведений вище *đo lường*. Обидва вони означають *вимірювання*, проте *đo lường* часто використовується в технічних науках, наприклад *dụng cụ đo lường* (*вимірювальні прилади*), *thiết bị đo lường* (*вимірювальне обладнання*), *đo lường điện* (*електровимірювання*). Ще точнішим (як у прикладі з астрометрією) було б найменування *trắc lượng học*, де морфема *học* давала б розуміння, що це саме *-метрія* (назва науки), а не *вимірювання* (процес).

Також іноді бібліометрію називають *đo lường ấn bản khoa học* (букв. *вимірювання наукових публікацій*). Іншою номінацією наукометрії є *ngành đo lường đánh giá khoa học* (букв. *галузь вимірювання та оцінки науки*). Ці терміни побудовані за принципом розкриття змісту поняття. Цей принцип часто використовується для творення нової термінології у в'єтнамській мові.

Схематично різноманіття номінацій у в'єтнамській наукометричній термінології можна зобразити на прикладі терміна *наукометрія*:

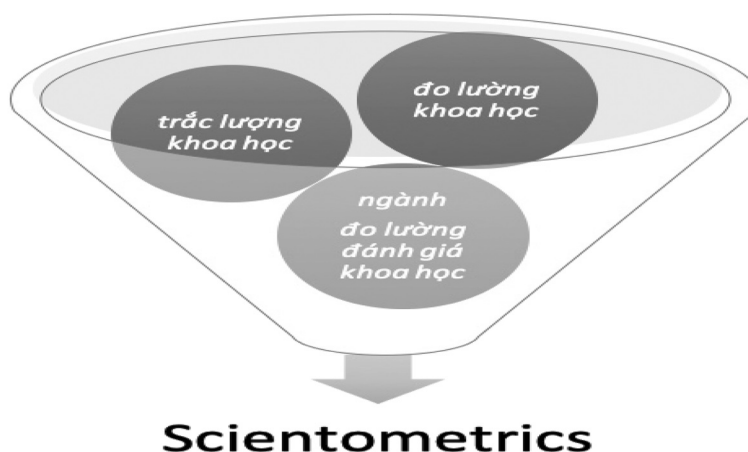


Рис 2. Неусталеність терміна “наукометрія” у в’єтнамській мові

Усі наведені терміни мають право на існування та відображають значення оригінальних англомовних термінів. Однак важливою якістю термінології є її уніфікованість та системна узгодженість. На жаль, поки що цього немає. Крім того, різні найменування вищепроаналізованих галузей можуть одночасно використовуватись в одному й тому самому тексті (див., наприклад: [Thông tin... 2015]).

Методологічні номінації. До цього кластера зараховуємо назви методів наукометричних досліджень, показники, що відображають методику досліджень (індекси, ступені, похибки тощо).

Найчастотніші терміни в цьому кластері – це різноманітні індекси, які застосовують для вимірювання та оцінки наукової діяльності. Зазвичай ці терміни у в’єтнамській мові починаються зі слова *chỉ số* (індекс), а далі йде уточнення, який саме індекс. При цьому друга частина таких термінів може утворюватися різними способами. Наприклад, *chỉ số trích dẫn* (індекс цитування, англ. *citation index*), *chỉ số tự trích dẫn* (індекс самоцитування, англ. *self-citation index*), *chỉ số trích dẫn hiện thời* (індекс безпосередності, англ. *immediacy index*) – це кальки, які точно перекладають англійські складові термінів.

Часто один і той самий індекс позначається по-різному, наприклад індекс Хірша: *chỉ số H* (англ. *H-index*), *chỉ số Hirsch* (англ. *Hirsch index*), *chỉ số H-index* (англ. *H-index*). Два перші терміни з цієї групи калькують англійські оригінали. Останній – плеонастичний, адже в ньому присутні і в’єтнамська лексема *chỉ số* (індекс), і англійська *index* (індекс).

Деякі англійські терміни, які у своєму складі не мають слова *index*, при перекладі на в’єтнамською мовою додають його: *chỉ số tần suất trích dẫn* (букв. *індекс частотності цитувань*, англ. *citation rate*), *chỉ số trích dẫn nửa vòng đời* (букв., *індекс цитувань половини життя*, англ. *cited half-life*), *chỉ số minh bạch / chỉ số Transparency* (букв. *індекс прозорості / індекс Transparency*, англ. *Transparency*), *chỉ số Openess* (букв. *індекс Openess*, англ. *Openess*). Деякі з цих термінів також перекладаються без лексеми *chỉ số* (індекс), як наприклад, *mức độ mở* (букв. *відкритість*, англ. *Openess*).

Термін *Impact Factor* (імпакт-фактор) також часто передається з використанням лексеми *chỉ số* (індекс) або *hệ số* (коефіцієнт): *hệ số ảnh hưởng* (букв. *коефіцієнт впливу*), *hệ số ảnh hưởng IF* (букв. *коефіцієнт впливу IF*), *chỉ số ảnh hưởng* (букв. *індекс впливу*), *chỉ số ảnh hưởng IF* (букв. *індекс впливу IF*), *chỉ số tác động* (букв. *індекс впливу*), *chỉ số tác động của tạp chí* (букв. *індекс впливу журналу*). Серед наведених термінів маємо плеонастичні, у яких одночасно є і в’єтнамський еквівалент (*hệ số / chỉ số ảnh hưởng*), і англійська аббревіатура *IF* (від *Impact Factor*). Також трапився різний переклад слова *impact* – *ảnh hưởng* та *tác động*. На нашу думку, *tác động* краще передає зміст слова *impact*, а *ảnh hưởng* більше корелюється з англійським *affect*.



Рис. 3. Неусталеність терміна “імпакт-фактор” у в'єтнамській мові

Наукометричні бази. До цього кластера потрапляють назви наукометричних баз та їхніх складових частин. Найчастіше наукометричні бази позначаються сполученнями слів *cơ sở dữ liệu* (база даних), *cơ sở dữ liệu khoa học* (наукова база даних), *dữ liệu trắc lượng khoa học* (наукометричні дані), *chỉ mục* (індекс), *tập hợp* (колекція), *danh mục* (каталог). Розглянемо ці позначення на конкретних прикладах: *cơ sở dữ liệu Web of Science* (букв. база даних Web of Science), *cơ sở dữ liệu thư mục Scopus* (букв. база даних каталогів Scopus), *cơ sở dữ liệu của ISI* (букв. база даних ISI (ISI – Institute for Scientific Information)). Тут використані словосполучення *cơ sở dữ liệu* (база даних) та оригінальні назви баз англійською мовою.

Також часто використовуються й інші сполуки для позначення наукометричних баз, наприклад: *dữ liệu trắc lượng khoa học của ISI Web of Science (WoS)* (букв. наукометричні дані ISI Web of Science (WoS)), *dữ liệu trắc lượng của Google Scholar* (букв. метричні дані Google Scholar), *danh mục trích dẫn trực tuyến của ISI* (букв. онлайн каталог цитування ISI).

Крім того, трапляється номінація *chỉ mục trích dẫn khoa học* (букв. індекс наукового цитування). Необхідно зазначити, що в'єтнамська лексема *chỉ mục* (індекс) відрізняється від наведеної в попередньому розділі статті лексеми *chỉ số* (індекс). Перша лексема означає *індекс, показчик як список*, а друга – *індекс, показник як число*. Таким чином, у в'єтнамській мові ці два поняття графічно розрізняються, на відміну від англійської мови. Незважаючи на це, у деяких назвах на позначення показчиків все ж використовують лексему *chỉ số*, як, наприклад, у таких номінаціях: *cơ sở dữ liệu Chỉ số Trích dẫn Khoa học SCI* (букв. база даних Індекс наукового цитування SCI (SCI – від англійської аббревіатури Science Citation Index)), *cơ sở dữ liệu Chỉ số Trích dẫn Khoa học Xã hội SSCI* (букв. база даних Індекс цитування суспільних наук SSCI (SSCI – від англійської аббревіатури Social Sciences Citation Index)), *cơ sở dữ liệu Chỉ số Trích dẫn Nghệ thuật và Nhân văn A&HCI* (букв. база даних Індекс цитування гуманітарних наук A&HCI (A&HCI – від англійської аббревіатури Arts & Humanities Citation Index)), *cơ sở dữ liệu Chỉ số Trích dẫn Tuyển tập Hội nghị CPCI* (букв. база даних Індекс цитування збірок конференцій (CPCI – від англійської аббревіатури Conference Proceedings Citation Index)). У вищенаведених термінах, крім перекладу англійської назви, подається уточнювальне словосполучення *cơ sở dữ liệu* (база даних), а також оригінальна англійська загальноприйнята аббревіатура для позначення відповідної бази.

За аналогією з англійською номінацією *core collection* у в'єтнамській мові формуються терміни за допомогою лексем *tập hợp* (колекція) і *danh mục* (каталог): *tập hợp SCI* (SCI – від англійської аббревіатури Science Citation Index)), *tập hợp SSCI* (букв. колекція SSCI (SSCI – Social Science Citation Index)), *tập hợp SCIE* (букв. колекція SCIE (SCIE – Science Citation Index Expanded)), *danh mục các tạp chí tiềm năng*

(букв. каталог потенційних журналів, англ. *Emerging Sources Citation Index*), *danh mục trích dẫn khoa học Science Citation Index* (букв. каталог наукових цитувань, англ. *Science Citation Index*), *danh mục Science Citation Index (SCI)* (букв. каталог *Science Citation Index (SCI)*), *danh mục chính của Web of Science* (букв. головний каталог *Web of Science*). У перших трьох термінах цієї групи даються в'єтнамський рубрикатор *tập hợp* (колекція) та англомова аббревіатура. У решті – іде переклад терміна або його тлумачення та англомова аббревіатура або навіть повна назва англійською мовою, що звичайно є надлишковим.

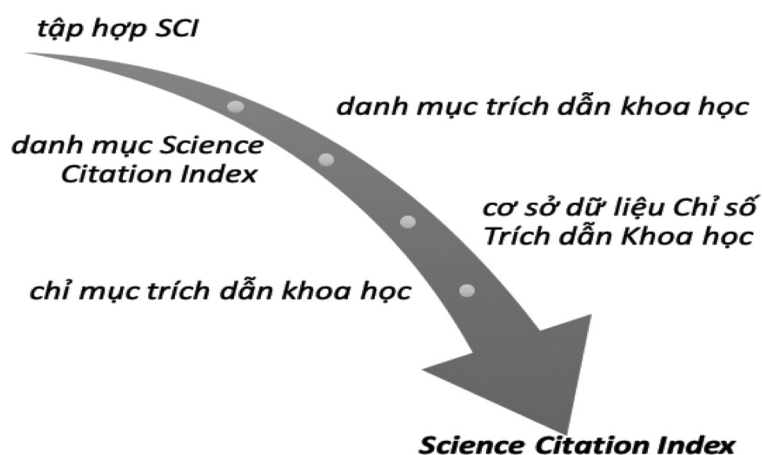


Рис. 4. Неусталеність терміна “індекс цитувань” у в’єтнамській мові

Висновки. Наукометрична галузь у В’єтнамі є доволі новою дисципліною, а її термінологія перебуває ще на стадії формування та унормування. У більшості праць у цій галузі досі є тенденція використовувати оригінальні англомовні терміни, подекуди навіть без перекладу. А там, де є переклад, все одно наводиться еквівалент англійською мовою або в дужках, або підряд із в’єтнамською назвою як одне ціле. Загалом, англомова література з наукометрії рясніє аббревіатурами, які у в’єтнамську мову запозичуються без змін, лише іноді супроводжуються уточнювальними словами на кшталт *tập hợp* (колекція), *chỉ số* (індекс), *cơ sở dữ liệu* (база даних) тощо. Тенденція запозичувати англомовні аббревіатури для в’єтнамської мови характерна загалом для різних галузей знань через те, що в’єтнамські аббревіатури громіздкі та незручні ні в написанні, ні в читанні.

Серед розглянутих нами термінів більша частина утворена методом калькування, деякі – методом опису поняття, який виражає термін. В усіх трьох проаналізованих кластерах термінологія неузгоджена. Водночас існують кілька варіантів позначення одного й того самого терміна. Трапляється навіть в одній статті одночасно вживають кілька найменувань одного поняття. Немає узгодженості і в родових поняттях, як-от -метрія, база, індекс. Отже, процес формування наукометричної термінологічної системи у в’єтнамській мові ще не завершений та потребує уніфікації.

ЛІТЕРАТУРА

- Асеев Г. Наукометрія, інформетрія, бібліометрія: визначення і розмежування // *Бібліотечний вісник*, 2016, № 2 (232).
- Добров Г. М. *Наука о науке. Введение в общее наукознание*. Киев, 1966.
- Налимов В. В. *Наукометрия. Изучение развития науки как информационного процесса* / В. В. Налимов, З. М. Мульченко. Москва, 1969.
- De Bellis N. *Biblio/Sciento/Infor-metrics: Terminological Issues and Early Historical Developments* // *Bibliometrics and Citation Analysis: From the Science Citation Index to Cybermetrics*. Maryland – Toronto – Plymouth, UK, 2009.

Brooks B. C. Biblio-, sciento-, infor- metrics? What are we talking about // **Informetrics** / Ed. by I. Egghe, R. Rousseau. Elsevier Sci. Publ., 1990.

Garfield E. Citation Indexes for Science: A New Dimension in Documentation through Association of Ideas // **Science**. Vol. 122 (3159). 1955. URL: <http://garfield.library.upenn.edu/papers/science1955.pdf> (дата звернення: 10.03.2019).

Hicks D. Bibliometrics: The Leiden Manifesto for research metrics / D. Hicks, P. Wouters, L. Waltman, S. de Rijcke, I. Rafols // **Nature**. April 22, 2015. URL: <http://www.nature.com/news/bibliometrics-the-leiden-manifesto-for-research-metrics-1.17351/> (дата звернення: 10.03.2019).

Lazarev V. S. On chaos in bibliometric terminology // **Scientometrics**. Vol. 35, Issue 2. 1995.

Pritchard A. Statistical bibliography or bibliometrics? // **Journal of Documentation**. Vol. 25, No. 4. 1969.

Scientometrics for Vietnam (Trắc lượng khoa học Việt Nam). URL: <http://scientometrics4vn.com> (дата звернення: 20.03.2019).

Thông tin Nghiên cứu & Đánh giá Giáo dục Đại học, 2015, Số 5.

REFERENCES

Asyeyev H. (2016), "Naukometriya, informetriya, bibliometriya: vyznachennya i rozmezhu-vannya", *Biblioteknyy visnyk*, No. 2 (232), pp. 3–10. (In Ukrainian).

Dobrov G. M. (1966), *Nauka o nauke. Vvedeniye v obshcheye nauchnaniye*, Naukova dumka, Kyiv. (In Russian).

Nalimov V. V. and Mul'chenko Z. M. (1969), *Naukometriya. Izucheniye razvitiya nauki kak informatsionnogo protsessy*, Nauka, Moscow. (In Russian).

De Bellis N. (2009), "Biblio/Sciento/Infor-metrics: Terminological Issues and Early Historical Developments", in *Bibliometrics and Citation Analysis: From the Science Citation Index to Cybermetrics*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland, Toronto and Plymouth, UK, pp. 1–22.

Brooks B. C. (1990), "Biblio-, sciento-, infor- metrics? What are we talking about", in I. Egghe and R. Rousseau (Eds.), *Informetrics*, Elsevier Sci. Publ., pp. 31–43.

Garfield E. (1955), "Citation Indexes for Science: A New Dimension in Documentation through Association of Ideas", *Science*, Vol. 122 (3159), pp. 108–11, available at: <http://garfield.library.upenn.edu/papers/science1955.pdf> (accessed March 10, 2019).

Hicks D., Wouters P., Waltman L., S. de Rijcke & Rafols I. (2015), "Bibliometrics: The Leiden Manifesto for research metrics", *Nature*, April 22, available at: www.nature.com/news/bibliometrics-the-leiden-manifesto-for-research-metrics-1.17351/ (accessed March 10, 2019).

Lazarev V. (1996), "On chaos in bibliometric terminology", *Scientometrics*, Vol. 35, Issue 2, pp. 271–277.

Pritchard A. (1969), "Statistical bibliography or bibliometrics?", *Journal of Documentation*, Vol. 25, No. 4, pp. 348–349.

Scientometrics for Vietnam (Trắc lượng khoa học Việt Nam), available at: <http://scientometrics4vn.com> (accessed March 20, 2019). (In Vietnamese).

Thông tin Nghiên cứu & Đánh giá Giáo dục Đại học (2015), No. 5. (In Vietnamese).

B. A. Мусійчук

Формування наукометричної термінології у в'єтнамській мові

Наукометрична галузь у В'єтнамі є доволі новою дисципліною, а її термінологія перебуває ще на стадії формування та унормування. Стаття присвячена проблемі становлення термінологічної системи наукометрії (а також таких суміжних дисциплін, як бібліометрія, інформетрія, кіберметрія тощо) у в'єтнамській мові. Серед завдань дослідження – визначення усталеності або варіативності термінів, класифікація за морфологічною структурою та способом творення. Наукометричну термінологічну систему в'єтнамської мови умовно поділено на три кластери: галузеві номінації (назви галузей знань, як-от наукометрія, бібліометрія, інформетрія тощо), методологічні номінації (методи досліджень, що використовуються в наукометрії, зокрема індекси), наукометричні бази (бази даних, наукометричні показники). У результаті дослідження виявлено, що більша частина наукометричних термінів у в'єтнамській мові утворена методом калькування, деякі – методом опису поняття, яке виражає термін. У більшості праць у цій галузі є тенденція використовувати оригінальні

англомовні терміни, подекуди без перекладу. Аббревіатури термінів у в'єтнамську мову запозичуються без змін, лише іноді супроводжуються уточнювальними словами. Наукометрична термінологія в'єтнамської мови неузгоджена, одночасно існують кілька варіантів позначення одного й того самого терміна. Немає узгодженості і в родових поняттях, як-от -метрія, база, індекс. Процес формування наукометричної термінологічної системи у в'єтнамській мові ще не завершений та потребує уніфікування.

Ключові слова: бібліометрія, в'єтнамська мова, інформетрія, кіберметрія, наукометрія, термінологія

В. А. Мусійчук

**Формирование наукометрической терминологии
во вьетнамском языке**

Наукометрическая отрасль во Вьетнаме является довольно новой дисциплиной, а ее терминология находится еще в стадии формирования и нормирования. Статья посвящена проблеме становления терминологической системы наукометрии (а также таких смежных дисциплин, как библиометрия, информетрия, вебометрия и т. п.) во вьетнамском языке. Среди задач исследования – определение устойчивости или вариативности терминов, классификация по морфологической структуре и способу образования. В результате исследования выявлено, что большая часть наукометрических терминов во вьетнамском языке образована методом калькирования, некоторые – методом описания понятия, выражающего термин. В большинстве работ в этой области есть тенденция использовать оригинальные англоязычные термины, иногда без перевода. Аббревиатуры терминов во вьетнамский язык заимствуются без изменений, лишь иногда сопровождаются уточняющими словами. Наукометрическая терминология вьетнамского языка несогласованная, одновременно существуют несколько вариантов обозначения одного и того же термина. Нет согласованности и в родовых понятиях, таких как -метрія, база, індекс. Процесс формирования наукометрической терминологической системы во вьетнамском языке еще не завершён и требует унификации.

Ключевые слова: библиометрия, вебометрика, вьетнамская речь, информетрия, наукометрия, терминология

Стаття надійшла до редакції 29.04.2019

UDC 94(3):295.48

‘GOLD’ IN *YASHTS*: TO THE SEMANTICS OF THE IMAGE OF VAYU

H. Vertiienko

PhD (History)

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

vertana77@gmail.com

Among all types of metals in the texts of the Young Avesta, ‘gold’ is the most used. The maximal number of references to this metal (forty) is given in the *Yasht* 15. This text belongs to the *Great Yashts* in terms of volume, and by the type is hymn, that dedicated to the deity *Vayu*, the embodiment of air and atmosphere, who also acts as the patron of warriors and the god of death. Nine compound adjectives with the subword ‘gold’ are concentrated in the strophe 57 of this *Yasht*, the translation and analysis of which are provided in the paper. The B7 manuscript is used for translation (Bombay University Library, Mumbai, 1813). The analysis of the image of *Vayu* in this text shows that this deity is equipped with golden assemblage, weapons and clothing. According to *Yasht* 15 *Vayu* offerings are made from the place that is always decorated with gold, by the most prominent Mythical heroes and Ahura Mazda himself. The image of *Vayu* attracts attention for the interpretation of the semantics of funerary vestments of the so-called “golden people” from the burials of Iranian-speaking nomads of Eurasia (in particular, the Saka aristocrat from the Issyk 4th BC burial mound). Basically, Scythologists see in the funerary golden assemblage the solar semantics, the relation to the Iranian concept of *x^{ar}arənah* and the image of the “sun” god Mithra. However, it looks like a promising interpretation of the image of the “golden people” of elite burials of the Scytho-Saka world through the prism of Iranian ideas about *Vayu*.

Keywords: gold, “golden people”, *Vayu*, *x^{ar}arənah*, *Yasht* 15, Young Avesta

‘ЗОЛОТО’ В *ЯШТАХ*: ДО СЕМАНТИКИ ОБРАЗУ ВАЙУ

Г. В. Вертієнко

Тексти Молодшої Авести містять згадки про різні види металів¹, серед яких одним з найпоширеніших є ‘золото’ (ав. *zaraniia-*) [Bartholomae 1904, *Kol.* 1678; ИЭСОЯ, IV, 303–304; Blažek 2017, 268–270], яке використовується як окремий іменник або прикметник, так і в значній кількості різних компаундів. Лексико-статистичний аналіз Авести, проведений Р. Доктором, демонструє нерівномірність розподілу слова ‘золото’ між *Яштами* [Doctor 2004, 300–301]. Цей термін використано по одному разу в *Яшті* 12, 24 (*zaranaēnəm*) та в *Яшті* 19, 41 (*zaraniīō.pusəm*). Двічі це слово вжито в *Яшті* 11, 5 (*zaraniīō.pusəm*) та 11A, 26 (*zaraniīō*). По три рази у *Яшті* 14, 7, 9, 27 (*zaraniīō.sruuahe*, *zaraniīō.aiβiḍānahe*, *zaraniīō.saorəm*) та в *Яшті* 17, 9, 10, 14 (*zaraniīapaxšta*, *zaraniīō*, *zaranim*). П’ять разів назву вжито в *Яшті* 8, 16 (*zaraniīō.sruuahe*), 18, 20, 30, 46 (*zaraniīō.aiβiḍānahe*). Дев’ять разів – у 10-му *Яшті*, 13 (*zaraniīō*), 47 (*zaranimnəm*), 96 (*zaraniīehe*), 112 (*zaraniīō*), 124 (*zaranaēnəm*), 125 (*zaranaēna*) 129 (*zaraniīō*), 132 (*zaraniīehe*), 136 (*zaranaēna*). Стільки ж випадків

© 2019 H. Vertiienko; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

спостерігається в 5-му *Яшті* в таких строфах: 64 (*zaraniīduruuišxna*), 78 (*zaraniia*), 96, 121, 123, 126 (*zaranaēnəm*), 127 (*zaranaēni*), 128 (*zaranaēnīm*), 129 (*zaranim*). Однак максимальну частоту вживання слова ‘золото’ (сорок!) має лише 15-й *Яшт*, у якому лексема зустрічається один раз у формі *zaranaēnāt* у ст. 15, форма *zaranaēne* по три рази повторюється в таких десяти строфах: 2, 7, 11, 15, 19, 23, 27, 31, 35, 39 – та є складовою частиною дев’яти компаундних прикметників, що змальовують божество Вайу, які сконцентровані в ст. 57 (*zaraniīd.xaodəm*, *zaraniīd.pusəm*, *zaraniīd.minəm*, *zaraniīd.vāšəm*, *zaraniīd.caxrəm*, *zaraniīd.zaēm*, *zaraniīd.vastrəm*, *zaraniīd.aodhrəm*, *zaraniīd.aiβiiāṇhanəm*).

Яшті Молодшої Авести присвячені різним божествам (*язатам*) іранського пантеону, яких за класифікацією А. Хінтце можна поділити на чотири групи: 1) боги індо-іранського походження (Хаома, Мітра, Веретрагна); 2) іранські боги (Аредві Сура Анахіта, Друваспа, Хварена); 3) божества, що втілюють природні феномени (сонце, місяць, зірки, повітря/вітер); 4) суто зороастрійські *язати* (Ахура Мазда, Амеша Спента, Аша, Хаурватат, Сраоша, Рашну, Фраваші, Чіста (Даена), Аші) [Hintze 2014].

Структурно *Яшті* розрізняються за обсягом, характером змісту та поетичною структурою. За обсягом *Яшті* діляться на *великі* (напр., *Яшт* 13: 158 строф) та *малі* (напр., *Яшт* 21: 1 строфа). За характером змісту та поетичною структурою *Яшті* розподіляються на такі типи: ‘легенди’, ‘гімни’, ‘малі твори (апотропеїчного характеру)’ (‘legendary’, ‘hymnic’, ‘minor’) [Hintze 2014]. Відповідно до цих параметрів, *Яшт* 15 за обсягом належить до *великих Яштів*, а за типом він є *гімном* божеству Вайу, який є втіленням певного природного феномену, тобто належить до третьої групи богів іранського пантеону. Вайу – божество повітря та атмосфери, яке виступає як покровитель воїнів (пехл. *Wāy ī weh*)² та бог смерті (пехл. *Wāy ī wattar*), причому останній аспект надає йому додаткову темпоральну контамінацію³. Мистецтво Ірану не знає візуального образу Вайу [Shenkar 2014, 154–158], втім, у Кушанській Бактрії це божество дістає ім’я *Oešo* (ОАДО) (парф. *wād*; согд. форма з епітетом *wušprkr* (Wēšparkar))⁴ і часто зображується на монетах [Shenkar 2014, 154]. Дж. Крібб, щоправда, ототожнюючи божество *Oešo* з Шивою, виділяє шість іконографічних типів таких монет [Cribb 1997] (**мал. 1–3, 5**). Хоча наявність культу Вайу в середовищі іраномовних номадів Євразії є дискусійною [Shenkar 2014, 158] (див. далі), слід відзначити певну схожість іконографії Вайу/*Oešo* кушанських монет (**мал. 2, 3, 5**)



Мал. 1. Кушанська монета
із зображенням Оадо (Вайу),
London, British Museum
(за: [Shenkar 2014, 334, fig. 147])



Мал. 2. Кушанська монета
із зображенням Оадо (Вайу),
London, British Museum
(за: [Shenkar 2014, 333, fig. 145])



Мал. 3. Кушанська монета із зображенням Оадо (Вайу), Канішка I, 128–150 pp., London, British Museum 1894,0506.1423 (© Trustees of British Museum)



Мал. 4. Золотий перстень з кургану Іссик (Казахстан), IV–III ст. до н. е. (за: [Stöllner, Samasev 2013, 175 (cat. 467)])



Мал. 5. Кушанська монета із зображенням Оадо (Вайу), Канішка I, 128–150 pp., London, British Museum 1989,0904.4011 (© Trustees of British Museum)



а



б



в

Мал. 6. Скіфські золоті бляшки із зображенням юнака в позі т. зв. “коліноуклінного бігу”:

а – Куль-Оба, IV ст. до н. е.;

б – Архангельська Слобода, V ст. до н. е.;

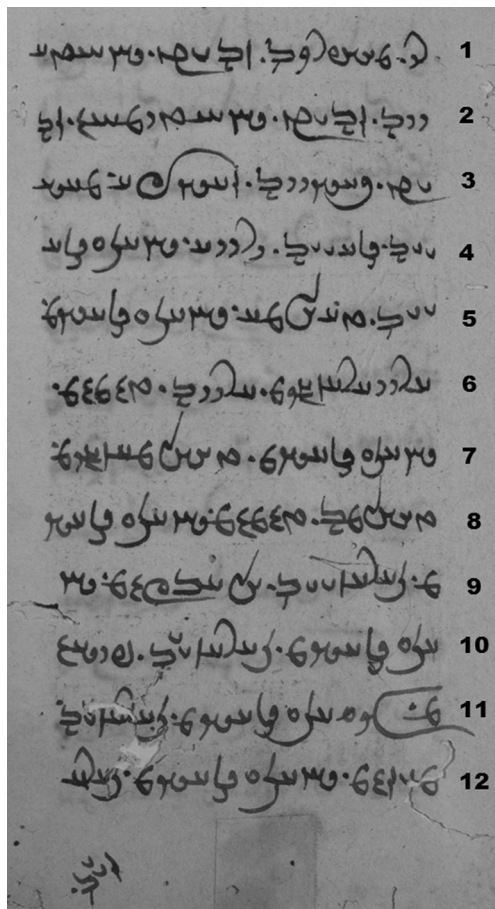
в – колекція Б. Ханенка

(за: [Дюбрюкс 2010, II, 123, рис. 306; Грібкова 2011, 125, рис. 5з-д])

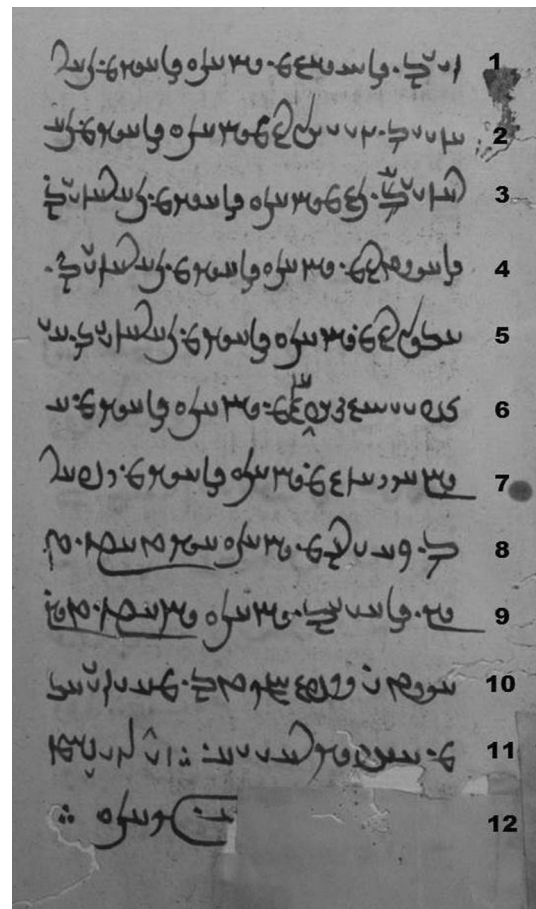
із зображенням голови імовірного божества на персні з кургану Ісик (мал. 4) та юнака в позі т. зв. “коліноуклінного бігу” на скіфських золотих бляшках з низки курганів V–IV ст. до н. е. (мал. 6). Семантику останніх було докладно розглянуто Ю. Б. Полідовичем та Є. О. Величко [Полідович, Величко 2018, 79–97; 97, рис. 2], які схильні бачити в зображенні юнака на цих витворах образ бога Веретрагни [Полідович, Величко 2018, 89–91]. Однією з іпостасей цього божества за *Яшту* 14, 17 справді є *Юнак* (букв. *narš... paṇca-dasaṇhō* – ‘п’ятнадцятирічний чоловік’) [Вертієнко 2013, 37], який до того ж мав епітет *kasu.pāšnahe* – ‘дрібноп’ятий’, тобто ‘швидкий’ [Bartholomae 1904, Kol. 460; Вертієнко 2013, 37].

Попри наявність низки перекладів європейськими мовами [d’Harlez 1881, 519–527; Darmesteter 1898, 249–263; Wolff 1910, 267–274; Lommel 1927, 150–154; Wikander 1941, 1–12; Malandra 1973, 98–102; Lecoq 2016, 545–557], відсутність перекладів *Яшту* 15 слов’янськими мовами визначає актуальність дослідження цього тексту. Втім, не ставлячи за мету перекласти увесь текст *Яшту* 15, ми зосередимо увагу на строфі 57 на підставі того, що саме тут концентрується найбільша кількість компаундів з елементом ‘золото’. Цей фрагмент містить яскравий опис Вайу, войовничого божества, якого буквально можна назвати богом, убраним у ‘золото’, на що дослідники, і зокрема скіфологи, майже не звертали уваги.

Зазначимо, що у 2012 р. було піддано жорсткій критиці “ідеальний текст” Авести К. Гелднера⁵ [Geldner 1889–1896], що спричинило перегляд методологічних засад при вивченні авестійських текстів, зокрема привело до зосередження уваги дослідників на роботі з конкретними манускриптами. Для перекладу відповідної



Мал. 7. Рукопис B7a, fol. 13v
(© Avestan Digital Archive)



Мал. 8. Рукопис B7a, fol. 14r
(© Avestan Digital Archive)

строфи *Яшту* 15 ми використали рукопис B7 (Bombay University Library, Mumbai)⁶, що містить текст 13-го та 15-го *Яштів*, зі вставками з *Ясни* 72 (6–10) та колофоном новоперською мовою, який датує документ 1813 р.⁷ [Andrés-Toledo 2015, 37].

За каталогом бібліотеки, складеним Ф. К. Бенеджі (F. K. Banaji) в 1901 р., ці тексти мали окремі бібліотечні інв. номери: № 3 та № 7⁸, і ці ж номери подані на обкладинці самого рукопису. Номер ‘B7’ рукопису дав його дослідник М. А. Андрес-Толедо при занесенні його до бази даних *Avestan Digital Archive* у 2010 р. [Andrés-Toledo 2015, 37]. Зазначений манускрипт був невідомий К. Гелднеру [Geldner 1896, I: ii] і не враховувався при створенні його “ідеального тексту”.

Рукопис B7 був поділений М. А. Андресом-Толедо на дві умовні частини, де частина з *Яштом* 13 (Fravardin Yašt) дістала кодифікацію B7, а з *Яштом* 15 (Rām Yašt) – B7a. Почерки переписувачів, що записували ці *Яшти*, мають відмінності, зокрема *Яшт* 13 виписано з численними рубриками, поданими червоним чорнилом, тоді як *Яшт* 15 виписаний суто чорним чорнилом. М. А. Андрес-Толедо припускає, що поєднання цих *Яштів* у рукописі не було випадковим та могло мати стосунок до поховальних церемоній: “the selection of the Yt 13, dedicated to the *frauuāši*-, and the Yt 15, dedicated to *Vaiiu*, could not be arbitrary, but motivated by the context of the funerary ceremonies” [Andrés-Toledo 2015, 37].

Яшт 15, 57

(рукопис B7a, fol. 13v–14r) (мал. 7–8)

fol. 13v (мал. 7) (рядки 4–12): [...] ⁽⁴⁾iiō.vaiiō. uruua⁹. yazo va⁽⁵⁾iiō. taxma¹⁰. yazo vaem. ⁽⁶⁾aruuaranam. aruūō.tēmām. ⁽⁷⁾yazo vaem. taxmanam. ⁽⁸⁾taxmō.tēmām. yazo vae⁽⁹⁾m. zaraniīō.xaodēm¹¹. y⁽¹⁰⁾azo vaem. zaraniīō.pušā⁽¹¹⁾m¹². Y^oazo vaem. zaraniīō.⁽¹²⁾minām¹³. yazo vaem. zara¹⁴

fol. 14r (мал. 8) (рядки 1–6): ⁽¹⁾niīō.vāšēm.¹⁵ yazo vaem. zar⁽²⁾aniīō.ciixrēmyazo vaem. za⁽³⁾raniīō.zēmyazo vaem. zaraniīō.⁽⁴⁾vastrēm.¹⁶ yazo vaem. zaraniīō.⁽⁵⁾aoθrēm.¹⁷ yazo vaem. zaraniīō.aⁱ₍₆₎βiiāṅh^{an}ēm.¹⁸ yazo [...]

Переклад

fol. 13v (рядки 4–12): [...] ⁽⁴⁾Вайу стрімкого вшановуємо, Ва⁽⁵⁾йу відважного вшановуємо, Вайу ⁽⁶⁾серед стрімких найстрімкішого ⁽⁷⁾вшановуємо, Вайу серед відважних ⁽⁸⁾найвідважнішого вшановуємо, Вай⁽⁹⁾у златошапкового вша⁽¹⁰⁾новуємо, Вайу златокоронн⁽¹¹⁾ого вшановуємо, Вайу злато⁽¹²⁾гривневого вшановуємо, Вайу зла(то)

fol. 14r (рядки 1–6): ⁽¹⁾(зла)токолісничного вшановуємо, Вайу зла⁽²⁾токолісного¹⁹ вшановуємо, Вайу зла⁽³⁾тозбройного²⁰ вшановуємо, Вайу злато⁽⁴⁾вбраного вшановуємо, Вайу злато⁽⁵⁾взутого вшановуємо, Вайу злато⁽⁶⁾оперезаного вшановуємо [...]

Коментар

fol. 13v (мал. 7)

4 рядок – перед іменником *vaiiō* нами поставлена умовна риска |, що маркує початок 57 строфи. Прикметник *auriua-* [Bartholomae 1904, Kol. 200] також вживається ще в трьох *Яштах* (5, 54, 57; 10, 14; 19, 72). У рукописі B7a це слово виписано з пропуском першої літери, що належить до нетипових помилок, які часто трапляються в середині слів. Нами *auriua-* перекладено як ‘стрімкий’ (див. варіанти перекладу: прим. 9 та [Panaino 2002, 78]), до речі, цей прикметник є одним з епітетів Вайу за 46 строфою. Дієслівна форма *yazataide* ‘вшановуємо’ [Bartholomae 1904, Kol. 1274–1279] має в рукописі скорочену форму *yaz* із певною позначкою, яку ми в транслітерації графічно позначили знаком „.”.

5 рядок – для стеми *taxma-* Хр. Бартоломе подає значну кількість варіантів перекладу: ‘fortis, tapfer, tüchtig, energisch, heldenhaft’ [Bartholomae 1904, Kol. 626–627].

Це слово має широкий спектр вживання (*Яшти, Відевдат, Ясни*) і також є ім'ям Вайу [Panaino 2002, 78] (див. варіанти перекладу: прим. 10). Ми вже зверталися до цієї лексичної одиниці при перекладі опису втілень бога війни та перемоги Веретрагні (*Яшт* 14, 15), де цим прикметником 'відважний' охарактеризовано п'яте його втілення *Вер* [Вертієнко 2013, 37, 45, прим. 82]. У рукописі іменник *vaet* (3. в.), що позначає ім'я божества, має спрощене (помилкове) написання голосних у корені слова в порівнянні з більш ранніми рукописами (наприклад, F1).

6 рядок – якщо в 4 рядку в прикметнику *auriua-* була пропущена перша літера, то в цьому місці ці ж прикметники, однак в інших формах *auriuaranqm* (мн., Р. в.) та *auriioḥ.tātāt* (найвищий ступінь прикм., 3. в.), навпаки, мають першу літеру, а друга відсутня. До того ж слово *auriuaranqm* має зайвий склад *ra* в середині слова. У нашій транслітерації тут і далі літера *q* передає авест. 𐬑. 'Найстрімкіший' *auriioḥ.tāta-* є одним з імен Вайу за *Яштом* 15, 46.

7–8 рядки – у прикметниках *taxtanqm* та *taxmō.tātāt* літери *ax* виписані лігатурою, на відміну від *taxta* в 5 рядку, де ці ж літери написані нез'єднаними. Прикметник *taxmō.tāta-* 'найвідважніший' теж входить до списку імен божества Вайу за *Яштом* 15, 46 [Panaino 2002, 78].

9 рядок – етимологічно слово *хаода-* виводять з давньоіран. **(s)kaud-*, індосв. **(s)keudh-* 'to cover' [Malandra 1973, 272]. Х. Бартоломе для цього терміна наводить такі переклади: 'Hut, Kappe; Helm' [Bartholomae 1904, Kol. 531]. С. Вікандер пропонує бачити тут *головний убір* – 'Kopfschmuck' [Wikander 1941, 12]. У коментарі дослідник не знаходить вагомих підстав перекладати це слово як 'шолом'. Окрім вже зазначеного загального визначення *головний убір*, вчений наводить і інші можливі варіанти тлумачення: *діадема, головна пов'язка* [Wikander 1941, 95]. Українська мова в багатьох випадках дає змогу перекласти авестійські двоскладові прикметники відповідними компаундними прикметниками, як у випадку з двоскладовим прикметником *zaraniioḥ.хаода-* (*hapaх*) – 'златошапковий'. Натомість це неможливо зробити в багатьох європейських мовах, де ці компаунди передаються через прикметник та іменник (див. прим. 11).

10 рядок – у першій частині компаундного прикметника *zaraniioḥ.pušāt* (стема *zaraniioḥ.pusā-*) пропущена літера *i* була надписана над словом, у транслітерації ми позначили її у верхньому регістрі. Надалі всі літери, що були пропущені переписувачем, виписані над словами. У другій частині прикметника *zaraniioḥ.pušāt* маємо, скоріше за все, помилку в написанні лігатури (в рукописі: 𐬥𐬭 *šā* замість 𐬥𐬭 *sā*²¹). Це ж двокомпонентне слово ще вжито в *Яшті* 19, 41, де для нього І. М. Стеблін-Каменський запропонував переклад 'златой венец' (Хітаспи) [Стеблін-Каменский 1992, 160; Авеста... 1997, 387]. Схожий, однак більш вишуканий *головний убір* має Аредві Сура за *Яштом* 5, 128, де відповідний предмет і матеріал виражені не двокомпонентним прикметником, а сполученням іменника та прикметника: *pusqm... zaranaēnim*. І. М. Стеблін-Каменський перекладає це місце як 'діадему... златую' [Стеблін-Каменский 1992, 50; Авеста... 1997, 197–198]. Ми розуміємо *zaraniioḥ.pusā-* як 'златокоронний' (пор.: [Lommel 1927, 154]) і не поділяємо точку зору дослідників, які перекладають його як 'діадема', враховуючи, що цей термін, як зазначав ще Ф. Шпігель, має пряме значення "Hinterkopfputz" [Spiegel 1868, 523] (див. варіанти перекладу: прим. 12).

11–12 рядки – імовірно, переписувач намагався скоротити дієслово *yazamaide* до однієї літери (таке скорочення, наприклад, трапляється в F1), але потім повернувся до скорочення у три літери, як це було в попередніх рядках. У першій частині двоскладового прикметника *zaraniioḥ.mināt* пропущена літера *i*, втім, у зв'язку з ушкодженням рукопису в цьому місці ми лише можемо припустити, що вона була прописана зверху. Нами *zaraniioḥ.minaiui-* (*hapaх*) перекладено як 'златогривневий',

тобто із золотою гривною (нашийна прикраса). Стосовно інших варіантів перекладу див. прим. 13.

fol. 14r (мал. 8)

1 рядок – слово *zaraniīō* вийшло розірваним, перша його частина *zara* залишилася на попередньому аркуші рукопису (fol. 13v), а з другої частини *nīō* розпочалася наступна сторінка (fol. 14r), однак, мабуть, для зручності прочитання тексту переписувач внизу аркуша (fol. 13v) прописав $\cdot\text{𐬰𐬀}$, тобто закінчення *-nīō* слова *zaraniīō*, яке не вмістилося в останньому рядку (мал. 7). Щодо терміна *vāša-*, то є всі підстави ототожнювати його з поняттям ‘колісниця’ [Bartholomae 1904, *Kol.* 1418 (‘Wagen’)]. Імовірно, він походить від дієслова *vaz-* ‘рухатися’ [Bartholomae 1904, *Kol.* 1386–1389 (‘fahren’)]. Колісниця виступає в ролі транспорту як Мітри (*Yшт* 10, 52, 68, 124, 136, 143), так і інших божеств, втім, із суцільного золота колісницю має лише Вайу. Ми *zaraniīō.vāša-* (*hapaх*) перекладаємо як ‘златоколісничний’²².

2 рядок – між іменником *ciixrēm* та скороченим дієсловом *uaz*, у тексті відсутня розділова крапка, що може свідчити про суцільну вимову. До того ж іменник *ciixrēm* має помилку в корені, на що вказує рукопис F1 (1591 р.), fol. 239v [Jamaspasa 1991, 239]. Слово *zaraniīō.saxra-* (*hapaх*) перекладаємо як ‘златоколісний’. Інша ситуація постає з колісницею Мітри, де є числівник, що конкретизує кількість коліс: ‘одне золоте колесо’ – *aēuša saxra zaranaēna* (*Yшт* 10, 136) [Gerchevitch 1959, 140–143, 281–282 (136¹)]. Припустимо, у *Yшті* 15, 57 теж йде мова про одне колесо.

2–3 рядки – слова *zaraniīō.zətyaz* виписані з багатьма помилками. По-перше, у написанні з’єднано двокомпонентний прикметник з наступним дієсловом, як і у випадку, що був розглянутий у 2-му рядку. По-друге, літери, пропущені в слові *zaraniīō*, дописані зверху, й одна з них зайва. По-третє, друга частина двоскладового прикметника має помилку в корені, де слід було написати *aē* замість короткого голосного *ə*. Прикметник *zaraniīō.zaiia-* (*hapaх*) ‘златозбройний’ лише вказує, що божество Вайу має золоту зброю, але не конкретизується, яку саме. Іменник *zaiia-* є узагальненим словом для зброї, бойового спорядження [Malandra 1973, 286–287], можливо, відсутність конкретизації вказує, що геть уся вона золота.

3–4 рядки – у слові *zaraniīō.vastrēm* (*hapaх*) спостерігається постійний пропуск *i* в *zaraniīō* та надписування цієї літери згори слова. Однак, як бачимо, у цьому рядку надписуються не лише літери, а й розмежувальні знаки-крапки. Ми тлумачимо *zaraniīō.vastra-* як ‘златовбраний’ (див. докладніше: прим. 16).

4–5 рядки – постійний пропуск *i* в *zaraniīō* має й прикметник *zaraniīō.aoθrēm* (*hapaх*), який перекладається як ‘златовзутий’ (докладніше див.: прим. 17). Золоте взуття також має й Арєдві Сура за *Yштом* 5, 78 [Wikander 1941, 30–31].

5–6 рядки – у прикметнику *zaraniīō.aiβiiāṇhanēm* (*hapaх*) у тексті пропущені чотири літери, які, однак, надписані над словом. Цей компаундний прикметник розуміється нами як ‘златооперезаний’. Щодо *aiβiiāṇhan*, то навряд чи це є бойовий пояс, визначення якого відоме за *Відеватом* 14, 9, де вжито інші терміни (*zaēni*, *katarā*). Натомість пояс *aiβiiāṇha* (пор. *Ясн*у 9, 26; *Yшт* 1, 17) – це, найімовірніше, т. зв. пояс *кусті* (пехл. *kustīg-*), що сплетений з 72 ниток (за кількістю глав *Ясни*) і є невід’ємним атрибутом зороастрійця [Авеста... 1997, 150, прим 3; Choksy, Kotwal 2014].

Орфографія рукопису B7a демонструє певну кількість неправильно написаних слів або пропущених голосних, що пояснюється в більшості випадків, його пізнім походженням²³ і, можливо, свідчить про спрощену вимову декількох слів. Свого часу ми зверталися до проблеми помилок такого роду в рукописах B5, B6, G75 [Вертієнко 2014а, 142–145], де в одних випадках зайві голосні пояснювали їхнім проспівуванням, а в рукописі E1 фіксували типову помилку при читанні – пропуск

низки слів, які містяться між схожими словами [Вертієнко 2018b, 421, прим. 5], тобто *ганлографію* [Лихачев 2006, 43]. Причина появи таких здебільшого орфоепічних помилок в авестійських текстах А. Хінтце пояснює поєднанням усної (архаїчної) та письмової форм передачі тексту, тобто це є результатом проникнення в письмовий текст елементів, притаманних усній формі під час “внутрішньої рецитації”, неминучої при переписуванні [Hintze 2012, 429]. За класифікацією дослідниці, такі помилки можуть належати як до класу навмисних (*deliberate*), що відтворюють у письмовому тексті елементи традиції усної передачі Авести жерцями різних шкіл, так і до класу ненавмисних (*unconscious*), до яких належать такі випадки, як плутанина графічних знаків, випадковий їхній пропуск або дублювання тексту²⁴ [Hintze 2012, 430]. Компаундні прикметники в *Яшті* 15, 57 у багатьох випадках є *hapaх legomena*.

Дискусія

Розглянутий нами в *Яшті* 15, 57 компаундний прикметник *zaraniīō.xaōda-* ‘златошапковий’ є *hapaх* у корпусі Авести, тобто він притаманний лише божеству Вайу²⁵. Термін *хаода-* також виступає компаундом у прикметнику *urvi.xaōda-* в *Яшті* 9, 30, де це слово можна перекласти як ‘гостроконечна шапка’ [Bartholomae 1904, Kol. 1546], що належить Віштаспі. С. Вікандер співвідносить цей термін з етнонімом *Sakā tigraxaudā* – “Саки в гостроконечних шапках” за Бехистунським написом Дарія I [Wikander 1941, 198–199]. Таким чином, можна стверджувати, що в *Яшті* 15, 57, скоріше за все, йде мова про золоту шапку, однак не гостроконечну.

Золоте вбрання та обладунок Вайу С. Вікандер порівнює зі схожими у ведичних божеств вітру Марутів (золота зброя, обладунки, золоті колісниці тощо)²⁶ [Wikander 1941, 34]. Щодо інших божеств, одяг яких мав золоте оздоблення, то в Мітри в *Яшті* 10, 112 золотим названий його обладунок (‘броня’) (*zaraniīō vārəθmanəm*). Втім, у тлумаченні терміна *vārəθman-*²⁷ саме як *захисного обладунку* серед дослідників немає повної згоди²⁸.

Використаний узагальнювальний іменник *zaiia-* для зброї Вайу не дає змогу конкретизувати його та ускладнює його атрибутивний арсенал. Лише опосередковано, ґрунтуючись на списку імен божества Вайу за *Яштом* 15, 48, можна стверджувати, що Вайу має стосунок до такого виду зброї, як спис, оскільки *чотири* його імені пов’язані з ним. Серед інших божеств, що мають зброю та спорядження, декоровані золотом, можна назвати Мітру (булава (*вазра*) золочена – *Яшті* 10, 96, 132, колісниця з одним золотим колесом – *Яшті* 10, 136 та стріли златоусті – *Яшті* 10, 129) та Веретрагну, який у своїй інкарнації *Воїна* (*vīrahe*) має “золотооздоблений кинджал”²⁹ – *karətəm zaraniīō.saorəm* (*Яшті* 14, 27).

Отже, проведений аналіз образу Вайу за *Яштом* 15, 57 демонструє, що це божество як ніяке інше в іранському пантеоні споряджене золотими речами, зброєю та одягом. Слід також підкреслити, що вшановування та жертвоприношення цьому богу найвидатніші міфічні герої і навіть сам Ахура Мазда обов’язково здійснюють в оточенні потужного золотого антуражу: “на золотому троні, на золотій подушці³⁰, на золотому килимі” (*zaranaēne.paiti gātuiō / zaranaēne.paiti fraspāiti / zaranaēne.paiti upastərəne*) (*Яшті* 15, 2, 7, 11, 15, 19, 23, 27, 31, 35, 39).

Постать цього “золотого” бога приводить нас до необхідності повернутися до інтерпретації семантики коштовного обладунку т. зв. “золотих людей” з поховань іраномовних кочівників Євразії, серед яких найвідомішим є аристократ з кургану Іссик останньої чверті IV – початку III ст. до н. е. (**мал. 9**). Скіфологи неодноразово зверталися до проблеми значення золота у світосприйнятті номадів, його ролі та семантики в поховальному обряді та імовірному божественному втіленні, що стояло за цим матеріалом [Акишев 1981; Акишев К., Акишев А. 1981; Литвинский 1982;

Акишев 1984; Лелеков 1987; Гуляев 2010; Чугунов 2018]. Здебільшого, дослідники вбачають у *золоті* солярну семантику, його зв’язок з іранським концептом ‘благодаті’/хварна (ав. *xʷarənah-*)³¹ та образом “сонячного” бога Мітри, якого начебто втілювали поховані в багато прикрашеному *золотом* вбранні представники кочової еліти. Перші два пункти не викликають заперечень. За іранськими уявленнями, *хварн* навіть після смерті володаря залишався в його похованні, гарантуючи безпеку та стабільність соціального організму суспільств із добре розвиненим заупокійним культом³². Відповідно, грандіозні поховальні комплекси еліти набували особливого сакрального значення, яке, поміж іншого, забезпечувалося й наявністю в них великої кількості золотого поховального інвентарю та прикрас, що асоціювалися з концептом *хварна* правителів.

Життєздатність цього уявлення в іранців показує, наприклад, історія, яку оповідають вірменські автори V ст. н. е. Фавстос Бузанд (‘Історія Вірменії’, V, 24) і Моїсей Хоренський (‘Історія Вірменії’, III, 27), про те, що іранський полководець після вдалого набігу на Вірменію наказав розрити могили царів роду Аршакунів³³ і забрати їхні кістки в Іран. Ці дії були пояснені іранськими воїнами вимогами релігії, аби “слава царів і щастя та хоробрість цієї країни разом з останками царів перейшли до нашої країни” [Widengren 1954, 57–58; Литвинский 1982, 38]. Показово, що царська “слава” передана в цій оповіді терміном *pʰarʰ*, що відповідає ср.-перс. *farr-* [Widengren 1954, 57–58, *fn.* 211]. Аналогічне уявлення про особливий сакральний статус царських поховань пращурів відбито у відомій за описом Геродота відповіді скіфського правителя Іданфірса перському цареві Дарію: “У нас є могили наших предків... Знайдіть їх і спробуйте завдати їм шкоди. Тоді ви побачите, чи будемо ми з вами воювати заради наших могил, чи ні” (*Herod. Hist. IV, 127*)³⁴ [Widengren 1954, 58; Литвинский 1982, 38]. На цьому фоні є показовим, що в *Яшті* 15 Вайу має епітети, що безпосередньо пов’язують його з *хварном*:

- xʷarənahasa* – ‘благодать’ (належна Вайу) (*Яшт* 15, 5);
- xʷarənahastəma* – ‘найблагодатніший’ (Йіма просить у Вайу) (*Яшт* 15, 16);
- xʷarənahuuant* – ‘той, що володіє благодаттю’ (опис Вайу) (*Яшт* 15, 42);
- vin̄dixʷarəṇə* (*nəma ahmi*) – ‘Той, що здобуває благодать (ім’я моє)’ (епітет Вайу) (*Яшт* 15, 45)³⁵ [Panaino 2002, 74, 78 (9), 111 (IV)];
- xʷarəṇā* (*nəma ahmi*) – ‘благодатний (ім’я моє)’ (епітет Вайу) (*Яшт* 15, 48) [Panaino 2002, 75, 85 (41), 111 (IV)];
- aībi.xʷarəṇā* (*nəma ahmi*) – ‘всеблагодатний (ім’я моє)’ (епітет Вайу) (*Яшт* 15, 48)³⁶ [Panaino 2002, 75, 85 (42), 111 (IV)].

Наведені спостереження, на наш погляд, ставлять під сумнів надзвичайно поширене серед скіфологів від часів розробок А. К. Акішева уявлення про асоціацію “золотих людей” із “солярним” Мітрою та колом мітраїстичних уявлень, начебто



Мал. 9. Реконструкція вбрання “золотої людини” з кургану Іссік (за: [Stöllner, Samasev 2013, 175 (cat. 467)])

притаманних суспільству ранніх кочівників Євразії. Дивним чином, (індо-)іранський бог Вайу, який відповідає за сферу смерті, є покровителем воїнів³⁷, пов'язаний з концептом *хварна* та має найпотужнішу асоціацію із *золотом* у корпусі Молодшої Авести, випав із поля зору дослідників при інтерпретації багатих поховальних комплексів скіфів і саків. Як зазначалося, вважається, що підтверджені існування культу Вайу у скіфському середовищі не існує³⁸. Натомість спроба В. І. Абаєва запропонувати етимологію імені скіфського бога Гойтосира (Γοιτόσυρος/Οιτόσυρος) з урахуванням осетинського найменування велетнів Вуїгів (*Wæjig*) як *Vayuka-sūra* – ‘Могутній Вайу’ [Абаєв 1965, 111–115; Абаєв 1990, 105–106; ИЭСОЯ, IV, 69–70], не здобула визнання³⁹. Втім, попри наявний скепсис, ми вважаємо цілком перспективним перегляд інтерпретації образу “золотих людей” елітних поховань скіфо-сакського світу, як і низки образотворчих сюжетів торевтики⁴⁰, крізь призму іранських уявлень про Вайу, відображених, зокрема, у розглянутому *Яшті* 15, 57.

¹ Див.: [Вертієнко 2018а, 108–116].

² Див., напр.: [Stewart 2007, 141, 142, 144]. Пор.: *Великий Бундахішн* 3, 5 [Anklesaria 1956, 57; Zaehner 1972, 322, 333; Vevaina 2010, 132]. Див. також: [Bartholomae 1904, Kol. 1357–1358; Wikander 1941; Malandra 2014].

³ Див., напр.: [Абаєв 1965, 111–115; Абаєв 1990, 105–106; ИЭСОЯ, IV, 69–70; Стеблин-Каменский 2009, 171–172]. Опис Вайу як божества смерті та північного вітру подано у творі *Aogətandaēčā* [Wikander 1941, 96ff; Jamaspasa 1982]. Показово, що навіть Йіма звертається до Вайу з проханням безсмертя (*Яшті* 15, 15–16), а незаміжні жінки звертаються до нього аби знайти чоловіка та народити дитину (*Яшті* 15, 39–40). Це вказує на те, що Вайу має владу над життям (народженням) і смертю, тобто певним чином керує часом (пор.: [Zaehner 1961, 149–150; Vevaina 2010, 132]). У сучасних зороастрійських ритуалах 15 *Яшті* використовується як у щоденній рецитації протягом всіх п'яти денних періодів, так і при шлюбному обряді [Choksy, Kotwal 2005, 238–239]. Пор.: [Stewart 2007, 141].

⁴ Див.: [Humbach 1975, 402–408].

⁵ Див., зокрема: [Hintze 2012, 419–432; Andrés-Toledo 2012, 433–438; Cantera 2012, 439–478].

⁶ В основу нашого підходу до репрезентації авестійського тексту та його перекладу покладені базові методики роботи з іраністичної текстології, запропоновані, зокрема, в працях Е. Пірара, А. Панаїно (напр.: [Pirart 2012; Panaino 2002, 143]) та інших дослідників.

⁷ “Day Adar month Asfandarmat, year 1182 A.Y.”, – за даними *Avestan Digital Archive* (<https://ada.geschkult.fu-berlin.de/#/>).

⁸ *Banaji F. K.* Catalogue of the University of Bombay. Bombay: Times of India Press, 1901 (*non vidi*) – за даними *Avestan Digital Archive* (<https://ada.geschkult.fu-berlin.de/#/>).

⁹ Див.: [Bartholomae 1904, Kol. 200 (Adj. ‘schnell; tapfer’); d’Harlez 1881, 527 (‘rapide’); Darmesteter 1898, 262 (‘great’); Wolff 1910, 274 (‘schneller’); Lommel 1927, 154 (‘schnellen’); Wikander 1941, 12 (‘schnellen’); Malandra 1973, 102 (‘swift’); Lecoq 2016, 556 (‘rapide’)].

¹⁰ Див.: [Bartholomae 1904, Kol. 626–627 (Adj. ‘fortis, tapfer, tüchtig, energisch, heldenhaft’); d’Harlez 1881, 527 (‘fort’); Darmesteter 1898, 262 (‘strong’); Wolff 1910, 274 (‘tapferer’); Lommel 1927, 154 (‘starken’); Wikander 1941, 12 (‘starken’); Malandra 1973, 102 (‘fleet’); Lecoq 2016, 556 (‘brave’)].

¹¹ Див.: [Bartholomae 1904, Kol. 1678 (Adj. ‘mit goldenem Helm (bedeckt)’); d’Harlez 1881, 527 (‘casque d’or’); Darmesteter 1898, 262 (‘the golden helm’); Wolff 1910, 274 (‘goldenem Helm’); Lommel 1927, 154 (‘goldenem Helm’); Wikander 1941, 12 (‘goldenen Kopfschmuck’); Malandra 1973, 102 (‘helmet is golden’); Lecoq 2016, 557 (‘casque d’or’)].

¹² Див.: [Bartholomae 1904, Kol. 1679 (Adj. ‘mit goldenem Diadem geschmückt’); d’Harlez 1881, 527 (‘bandeau d’or’); Darmesteter 1898, 262 (‘the golden crown’); Wolff 1910, 274 (‘goldenem Diadem’); Lommel 1927, 154 (‘goldener Krone’); Wikander 1941, 12 (‘goldenen Diadem’); Lecoq 2016, 557 (‘diadème d’or’)]. Переклад цього місця у В. Маландри відсутній (пропущений?) [Malandra 1973, 102].

¹³ Див.: [Bartholomae 1904, *Kol.* 1679 (Adj. ‘der goldenen Halsschmuck’); d’Harlez 1881, 527 (‘collier d’or’); Darmesteter 1898, 262 (‘the golden necklace’); Wolff 1910, 274 (‘goldenem Halsschmuck’); Lommel 1927, 154 (‘goldener Halskette’); Wikander 1941, 12 (‘goldenem Halsschmuck’); Malandra 1973, 102 (‘cape (?) is golden’); Lecoq 2016, 557 (‘collier d’or’)].

¹⁴ Продовження слова *zaraniio* на наступному fol. 14r.

¹⁵ Див.: [Bartholomae 1904, *Kol.* 1679 (Adj. ‘des Wagen aus Gold ist’)].

¹⁶ Див.: [Bartholomae 1904, *Kol.* 1679 (Adj. ‘mit goldenem Gewand bekleidet’); d’Harlez 1881, 527 (‘roue d’or’); Darmesteter 1898, 262 (‘the golden garment’); Wolff 1910, 274 (‘goldenem Wagenrädern’); Lommel 1927, 154 (‘goldener Rad’); Wikander 1941, 12 (‘goldenem Gewand’); Malandra 1973, 102 (‘clothes are golden’); Lecoq 2016, 557 (‘vêtements d’or’)].

¹⁷ Див.: [Bartholomae 1904, *Kol.* 1678 (Adj. ‘mit goldenem Schuhwerk angetan’)].

¹⁸ Див.: [Bartholomae 1904, *Kol.* 1678 (Adj. ‘mit goldenem Gürtel angetan’)].

¹⁹ До значення слова *zaraniio.caxra-* див.: [Bartholomae 1904, *Kol.* 1679 (Adj. ‘des Wagenräder von Gold sind’)].

²⁰ До значення слова *zaraniio.zaiia-* див.: [Bartholomae 1904, *Kol.* 1680 (Adj. ‘des Waffen von Gold sind’)].

²¹ За рукописом F1, fol. 239r [Jamaspasa 1991, 238].

²² Див. докладніше: [Вертієнко 2014b, 19, 21–22, прим. 9].

²³ Д. С. Лихачов зазначає: “В новых почерках специфические трудности прочтения гораздо обильнее, чем в старых почерках... почерки тем труднее для прочтения, чем они ближе к нашему времени” [Лихачев 2006, 43].

²⁴ Огляд головних помилок, притаманних переписуванню від руки, див.: [Лихачев 2006, 41–49].

²⁵ У літературі, зокрема в добре відомій скіфологам монографії А. К. Акішева “Искусство и мифология саков”, можна зустріти помилкове твердження, що Мітра за *Яштом* 13, 45 носить золотий шолом [Акішев 1984, 125, 160, прим. 40]. При цьому А. К. Акішев посилається на сторінки робіт деяких дослідників, де взагалі про це мова не йде [Herzfeld 1947, 440; Zaehner 1961, 139; Campbell 1968, 103–104, 134]. По-перше, у тексті *Яшту* 13 вживається не іменник *zaraniia-*, а інше слово – *aiia-*, що вказує на інший матеріал головного убору, який зазвичай перекладають як ‘залізо, метал’, а іноді як ‘бронза’ (див.: [Вертієнко 2018a, 108–116]). По-друге, у *Яшті* 13, 45 йде мова про обладунки і головні убори не Мітри, а божеств-охоронців або духів (воїнів) – *фравашів* [Вертієнко 2015a, 110, 114, прим. 2]. Якщо насправді звернутися хоча б до роботи Р. Захнера, на яку посилається А. К. Акішев, то в зовсім іншому місці, де розглядається не Мітра, а божество Вайу, можна прочитати такий опис: “he (Vayu. – Г. В.) is fully personified; clad in golden helmet, crown, and tunic, he rides on a golden chariot and in this anthropomorphized form he becomes the patron of the warrior caste” [Zaehner 1961, 148].

²⁶ Див., наприклад, РВ II, 34; X, 77–78. Див. також: [Топоров 1992, 121–122].

²⁷ Пор.: *Яшт* 11, 2; *Ясна* 52, 3 [Doctor 2004, 258].

²⁸ Наприклад: ‘cuirass’ [Darmesteter 1898, 148]; ‘Wehr, Brustwehr’ [Bartholomae 1904, *Kol.* 1412]; ‘Brustwehr’ [Wolff 1910, 216]; ‘щит’ [Соколова 2005, 323]; ‘armour’ [Gershevich 1959, 129]; ‘armor (?)’ [Malandra 1983, 72]; ‘доспехи’ [Стаблин-Каменский 1992, 105; Авес-та... 1997, 300] ‘cuirasse’ [Pirart 2006, 147; Lecoq 2016, 451] тощо.

²⁹ Докладніше: [Вертієнко 2012, 137–138; 2013, 39].

³⁰ ‘Kissen, Pfühl’ [Bartholomae 1904, *Kol.* 1003].

³¹ Див.: [Lubotski 1998, 479–488; 2002, 191–195; Вертієнко 2015b, 92–96].

³² Пор.: [Чугунов, Парцингер, Наглер 2017, 325–326].

³³ Молодша гілка парфянських Аршакідів, третя вірменська царська династія, що правила у Великій Вірменії в I–V ст. н. е. Перші представники цієї династії сповідували зороастризм. У 428 р. Вірменія була завойована Іраном і стала частиною імперії Сасанідів [Toumanoff 1986, 543–546].

³⁴ Переклад А. О. Білецького [Геродот 1993, 209].

³⁵ Пор. *Яшт* 13, 128 (*vidaṭ.xʷarənaṇhō* – ім’я одного з духів-*фравашів*) [Malandra 1971, 101, 145].

³⁶ Пор. *Яшт* 13, 117 (*aiβixʷarənaṇhō* – ім’я одного з духів-*фравашів*) [Malandra 1971, 96, 140].

³⁷ Див. епітети, що пов'язують його з воїнською сферою, в *Яшті* 15: [Panaino 2002, 110 (II)].

³⁸ Натомість твердження про відсутність прямих джерел і візуальних образів справедливе і щодо постаті Мітри в іраномовних номадів [Shenkar 2014, 102–114]. Втім, пор.: [Бессонова 1983, 43–44; Акишев 1984].

³⁹ Див., напр.: [Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 297, *ком.* 384; Бессонова 1983, 43; Тохтасєв 2005, 102 (61); Кулланда 2016, 59–60, 143]. Зокрема, С. В. Кулланда [Кулланда 2016, 59], оминаючи гіпотезу В. І. Абаєва, відзначає запропоновану А. Ю. Алексєєвим та В. П. Яйленком етимологію **vāta-sura* – ‘владыка ветер’ [Алексєєв 1980, 43–45; Яйленко 2005, 505]. Але пор.: [Вертієнко 2011, 570–571; 2012, 43–45].

⁴⁰ Згадані перстені з Іссику (мал. 4) та бляшки із зображенням юнака, що біжить (мал. 6), які мають певну схожість з іконографією Вайу/*Oešo* на кушанських нумізматичних джерелах.

ЛІТЕРАТУРА

Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. Москва, 1965.

Абаев В. И. Дохристианская религия алан // **Избранные труды. Религия, фольклор, литература.** Владикавказ, 1990.

Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака. Санкт-Петербург, 1997.

Акишев А. К. Костюм “золотого человека” и проблема катафрактрия // **Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии** / Отв. ред. Ю. С. Худяков. Новосибирск, 1981.

Акишев А. К. **Искусство и мифология саков.** Алма-Ата, 1984.

Акишев К. А., Акишев А. К. К интерпретации символики исыкского погребального обряда // **Культура и искусство древнего Хорезма.** Москва, 1981.

Алексеев А. Ю. О скифском Аресе // **Археологический сборник Государственного Эрмитажа.** Вып. 21. Ленинград, 1980.

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

Вертієнко А. В. О скифской клятве в *Лус.*, *Тох.*, 38 // **Боспорский феномен. Население, языки, контакты. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–25 ноября 2011).** Санкт-Петербург, 2011.

Вертієнко А. В. К персонификации скифского воинского божества в *Лус.*, *Тох.*, 38 // **Східний світ, 2012, № 3.**

Вертієнко Г. В. До значення терміну *zaranyō-saorēt* в *Яшті* 14, 27 // **XVI Сходознавчі читання А. Кримського. Тези міжнародної наукової конференції.** Київ, 2012.

Вертієнко Г. В. Священні втілення Веретрагні в *Яшті* 14 // **Polyphonia Orientis: мова, література, історія, релігія. До ювілею В. С. Рибалкіна.** Київ, 2013.

Вертієнко Г. В. Концепт ВЕПРЯ в молододавостійських текстах // **Мовні і концептуальні картини світу.** Вип. 50. Ч. 1. 2014а.

Вертієнко Г. В. Надгробний рельєф із Трьохбратнього кургану (до семантики образів) // **Східний світ, 2014b, № 3.**

Вертієнко Г. В. Зброя духів Потойбіччя в *Яшті* 13, 45–46 // **Східний світ, 2015а, № 2.**

Вертієнко Г. В. **Іконографія скіфської есхатології.** Київ, 2015b.

Вертієнко Г. В. До питання про метал в Авесті // **Стародавнє Причорномор'я.** Вип. XII. Одеса, 2018а.

Вертієнко Г. В. “Над рогами – сила досконалої зовнішності” (до образу оленя у скіфському мистецтві) // **Археологія і давня історія України.** 2018b. Вип. 2 (27).

Геродот. **Історії в дев'яти книгах** / Пер. з давньогрец. А. О. Білецького. Київ, 1993.

Грібова Г. О. Образ Геракла на пластинах-аплікаціях з колекції МІКУ // **Музейні читання. Матеріали наукової конференції “Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки”.** 15–17 листопада 2010 р. Київ, 2011.

Гуляев В. И. Золото в погребальном искусстве скифов и их восточных соседей // **Археология и палеоантропология Евразийских степей и сопредельных территорий.** Москва, 2010.

- Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. **Народы нашей страны в “Истории” Геродота.** Москва, 1982.
- Дюбрюкс П. **Собрание сочинений** / Отв. ред. И. В. Тункина. Т. I–II. Санкт-Петербург, 2010.
- ИЭСОЯ. – Абаев В. И. **Историко-этимологический словарь осетинского языка.** Т. I–IV. Москва, 1958–1989.
- Кулланда С. В. **Скифы: язык и этногенез.** Москва, 2016.
- Лелеков Л. А. О символизме погребальных облачений (“золотые люди” скифо-сакского мира) // **Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология** / Под ред. А. И. Мартынова, В. И. Молодина. Новосибирск, 1987.
- Литвинский Б. А. “Золотые люди” в древних погребениях Центральной Азии (опыт толкования в свете истории религии) // **Советская этнография**, 1982, № 4.
- Лихачев Д. С. **Текстология: краткий очерк.** Москва, 2006.
- Полидович Ю. Б., Величко Е. А. Пластинки с изображением фигуры юноши из скифских комплексов // **Музейні читання. Матеріали наукової конференції “Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки”, 20–21 листопада 2017 р. Київ, 2018.**
- Соколова В. С. **Авеста. Опыт морфологической транскрипции и перевод** / Подготовка материалов к изданию и редактирование И. А. Смирновой. Санкт-Петербург, 2005.
- Стеблин-Каменский И. М. (пер.). **Авеста. Избранные гимны из “Ведивдата”.** Москва, 1992.
- Стеблин-Каменский И. М. (пер. и ком.). **Гаты Заратуштры.** Санкт-Петербург, 2009.
- Топоров В. Н. Маруты // **Мифы народов мира** / Под ред. С. А. Токарева. Т. 2. Москва, 1992.
- Тохтасьев С. Р. Проблема скифского языка в современной науке // **Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest.** Iași, 2005.
- Чугунов К. В. Цари и боги Азиатской Скифии (по материалам кургана Аржан-2) // **Археологія і давня історія України.** Вип. 2 (27). Київ, 2018.
- Чугунов К. В., Парцингер Г., Наглер А. **Царский курган скифского времени Аржан-2 в Туве.** Новосибирск, 2017.
- Яйленко В. П. Магические надписи Боспора // **Древности Боспора.** Т. 8. Москва, 2005.
- Andrés-Toledo M. Á. Ceremonies in the Xorde Avesta Manuscripts: the Drōn Frawardīn Yašt // **Estudios Iranios y Turanios. atçit bā nāmō haomāi Homenaje a Éric Pirart en su 65º aniversario** / Ed. by A. Cantera A. and J. Ferrer-Losilla. Girona, 2015.
- Andrés-Toledo M. Á. A Revision of Geldner’s Critical Edition // **The Transmission in Avesta** / Ed. by A. Cantera. Wiesbaden, 2012. (Iranica. Bd. 20).
- Anklesaria B. T. (translit. and transl.). **Zand-Akasiḥ. Iranian or Greater Bundahishn.** Bombay, 1956.
- Bartholomae Chr. **Altiranisches Wörterbuch.** Strassburg, 1904.
- Blažek V. Indo-European “Gold” in Time and Space // **Journal of Indo-European Studies.** Vol. 45, No. 3&4. 2017.
- Campbell L. A. **Mithraic Iconography and Ideology.** Leiden, 1968.
- Cantera A. Why do we Really Need a New Edition of the Zoroastrian Long Liturgy? // **The Transmission in Avesta** / Ed. by A. Cantera. Wiesbaden, 2012. (Iranica. Bd. 20).
- Choksy J. K., Kotwal E. M. Praise and Piety: Niyayisns and Yasts in the history of Zoroastrian praxis // **Bulletin of the School of Oriental and African Studies.** Vol. 68. 2005.
- Choksy J. K., Kotwal F. M. “Kustīg” // **Encyclopædia Iranica.** Online edition. 2014. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/kustig> (дата звернення: 23.09.2014).
- Cribb J. Shiva Images on Kushan and Kushano-Sasanian Coins // **Studies in Silk Road Coins and Culture. Papers in Honour of Professor Ikuo Hirayama on his 65th Birthday** / Ed. by K. Tanabe, J. Cribb and H. Wang. Kamakura, 1997.
- Darmesteter J. **The Zend-Avesta.** Part II: The Sîrôzahs, Yasts, and Nyâyis. Oxford, 1883.
- d’Harlez C. **Avesta. Livre Secr  du Zoroastrisme.** Paris, 1881. (Biblioth que Orientale. T. V).
- Doctor R. **The Avest : A Lexico-Statistical Analysis (Direct and Reverse Indexes, Hapax Legomena and Frequency Counts).** Leuven, 2004. (Acta Iranica. T. 41).
- Geldner K. F. **Avesta. The Sacred books of the Parsis.** Vol. I–III. Stuttgart, 1889–1896.
- Gershevitch I. **The Avestan Hymn to Mithra.** Cambridge, 1959.
- Herzfeld E. **Zoroaster and his World.** Vol. I–II. Princeton, 1947.

- Hintze A. On Editing Avesta // **The Transmission in Avesta** / Ed. by A. Cantera. Wiesbaden, 2012. (Iranica. Bd. 20).
- Hintze A. "Yašts" // **Encyclopædia Iranica**. Online edition. 2014. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/yashts> (дата звернення: 24.09.2014).
- Humbach H. Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus // **Monumentum H. S. Nyberg** / Ed. by J. Duchesne-Guillemin. Vol. I. Tehran – Liège, 1975.
- Jamaspasa K. M. **Aogəmandāēčā: A Zoroastrian Liturgy**. Vienna, 1982.
- Jamaspasa K. M. (Facs., Ed. and Introduction), **The Avesta Codex F1 (Niyāyišns and Yašts)**. Wiesbaden, 1991.
- Lecoq P. **Les livres de l'Avesta. Les textes sacrés des Zoroastriens**. Paris, 2017.
- Lommel H. **Die Yāšt's des Awesta, Übersetzt und Eingelitet**. Göttingen – Leipzig, 1927.
- Lubotsky A. Avestan *x'arənah-*: the etymology and concept // **Sprache und Kultur. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22.–28. September 1996** / Ed. by W. Meid. Innsbruck, 1998.
- Lubotsky A. Scythian Elements in Old Iranian // **Indo-Iranian Languages and Peoples** / Ed. by N. Sims-Williams. Oxford, 2002. (Proceedings of the British Academy. Vol. 116).
- Malandra W. W. **The Fravaši Yašt: Introduction, Text, Translation and Commentary**. PhD Diss. Pennsylvania, 1971.
- Malandra W. W. A glossary of terms for weapons and armor in Old Iranian // **Indo-Iranian Journal**. Vol. 15, No. 4. 1973.
- Malandra W. W. **An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions**. Minneapolis, 1983.
- Malandra W. W. "Vāyu" // **Encyclopædia Iranica**, online edition, 2014. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/vayu> (дата звернення: 17.09.2014).
- Panaino A. **The Lisits of Names of Ahura Mazdā (Yašt I) and Vayu (Yašt XV)**. Roma, 2002.
- Pirart É. **Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tistriya, Miθra et Vrθragna**. Paris, 2006.
- Pirart É. La métrique et l'histoire de l'Avesta // **The Transmission in Avesta** / Ed. by A. Cantera. Wiesbaden, 2012. (Iranica. Bd. 20).
- Shenkar M. **Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World**. Leiden – Boston, 2014. (Magical and Religious Literature of Late Antiquity. Vol. 4).
- Skjærvø P. O. The Zoroastrian Oral Tradition as Reflected in the Texts // **The Transmission in Avesta** / Ed. by A. Cantera. Wiesbaden, 2012. (Iranica. Bd. 20).
- Spiegel Fr. **Commentar über das Avesta. Bd. II: Vispered, Yasna und Khorda-Avesta**. Wien, 1868.
- Stewart S. Worship according to the Yašts // **Iran**. Vol. 45. 2007.
- Stöllner T., Samasev Z. (Hrsg.). **Unbekanntes Kasachstan: Archäologie im Herzen Asiens; Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 26. Januar bis zum 30. Juni 2013**. Bd. I–II. Bochum, 2013.
- Toumanoff C. Arsacids VII. The Arsacid dynasty of Armenia // **Encyclopaedia Iranica**. Vol. II, Fasc. 5. London, 1986. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/arsacids-vii> (дата звернення: 30.12.2012).
- Veivaina Y. S.-D. "Enumerating the Dēn": Textual Taxonomies, Cosmological Deixis, and Numerological Speculations in Zoroastrianism // **History of Religions**. Vol. 50, No. 2. 2010.
- Widengren G. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte // **Numen**. Vol. I., Fasc. 1. Leiden, 1954.
- Wikander S. **Vayu. Texte und Untersuchungen zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte**. T. I: Texte. Uppsala – Leipzig, 1941.
- Wolff Fr. **Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen**. Strassburg, 1910.
- Zaehner R. C. **The Dawn and Twilight of Zoroastrianism**. New York, 1961.
- Zaehner R. C. **Zurvan. A Zoroastrian Dilemma**. New York, 1972.

REFERENCES

Abaev V. I. (1965), *Skifo-evropeyskiye izoglossy. Na styke Vostoka i Zapada*, Nauka, Moscow. (In Russian).

- Abaev V. I. (1990), “Dokhristianskaya religiya alan”, in *Izbrannyye trudy. Religiya, fol’klor, literatura*, Ir, Vladikavkaz, pp. 102–14. (In Russian).
- Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* (1997), Compl., ed. and notes by I. V. Rak, Zhurnal “Neva”; RKHGI, Saint Petersburg. (In Russian).
- Akishev A. K. (1981), “Kostyum ‘zolotogo cheloveka’ i problema katafraktriya”, in Khudyakov Yu. S. (Ed.), *Voyennoye delo drevnikh plemen Sibiri i Tsentral’noy Azii*, Nauka, Sibirskoye otdeleniye, Novosibirsk, pp. 54–64. (In Russian).
- Akishev A. K. (1984), *Iskusstvo i mifologiya sakov*, Nauka, Alma-Ata. (In Russian).
- Akishev K. A. and Akishev A. K. (1981), “K interpretatsii simvoliki issykskogo pogrebal’nogo obryada”, in *Kul’tura i iskusstvo drevnego Khorezma*, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel’sstva “Nauka”, Moscow, pp. 144–53. (In Russian).
- Alekseev A. Yu. (1980), “O skifskom Arese”, in *Arkheologicheskii sbornik Gosudarstvennogo Ermitazha*, Issue 21, pp. 39–47. (In Russian).
- Bessonova S. S. (1983), *Religioznye predstavleniya skifov*, Naukova Dumka, Kyiv. (In Russian).
- Vertiyenko A. V. (2011), “O skifskoy klyatve v *Luc.*, Tox., 38”, in *Bosporskiy Fenomen. Naseleniye, yazyki, kontakty. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (Sankt-Peterburg, 22–25 noyabrya 2011)*, Nestor-Istoriya, Saint Petersburg, pp. 567–75. (In Russian).
- Vertiyenko A. V. (2012), “K personifikatsii skifskogo voinskogo bozhestva v *Luc.*, Tox., 38”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 41–52. (In Russian).
- Vertiyenko H. V. (2012), “Do znachennya terminu *zaranyō-saorām* v *Yashti* 14, 27”, in *XVI Skhodoznavchi chytannya A. Kryms’koho. Tezy mizhnarodnoyi naukovoyi konferentsiyi*, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, Kyiv, pp. 137–8. (In Ukrainian).
- Vertiyenko H. V. (2013), “Svyashchenni vtilennya Veretrahny v *Yashti* 14”, in *Polyphonia Orientis: mova, literatura, istoriya, relihiya. Do yuvileyu V. S. Rybalkina*, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, Kyiv, pp. 33–51. (In Ukrainian).
- Vertiyenko H. V. (2014a), “Kontsept VEPRYA v molodoavestiys’kykh tekstakh”, in *Movni i kontseptual’ni kartyny svitu*, Issue 50, Part 1, Kyiv, pp. 140–8. (In Ukrainian).
- Vertiyenko H. V. (2014b), “Nadhrobnyy rel’yef iz Tr’okhbratn’oho kurhanu (do semantyky obraziv)”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 15–25. (In Ukrainian).
- Vertiyenko H. V. (2015a), “Zbroya dukhiv Potoybichchya v *Yashti* 13, 45–46”, *Shidnij svit*, No. 2, pp. 110–6. (In Ukrainian).
- Vertiyenko H. V. (2015b), *Ikonohrafiya skifs’koyi eskhatolohiyi*, Vydavets’ Oleg Filyuk, Kyiv. (In Ukrainian).
- Vertiyenko H. V. (2018a), “Do pytannya pro metal v Avesti”, in Nemchenko I. V. (Ed.), *Starodavnye Prychornomor’ya*, Issue XII, Odesa, pp. 108–16. (In Ukrainian).
- Vertiyenko H. V. (2018b), “‘Nad rohamy – syla doskonaloyi zovnishnosti’ (do obrazu olenya u skifs’komu mystetstvi)”, *Arkheolohiya i davnya istoriya Ukrayiny*, Issue 2 (27), pp. 418–26. (In Ukrainian).
- Herodot (1993), *Istoriyi v dev’yaty knykhakh*, Transl. by A. O. Bilets’kyi, Naukova Dumka, Kyiv. (In Ukrainian).
- Hribkova H. O. (2011), “Obraz Herakla na plastynakh-aplikatsiyakh z kolektsiyi MIKU”, in *Muzeyni chytannya. Materialy naukovoyi konferentsiyi “Yuvelinne mystetstvo – pohlyad kriz’ viky”. 15–17 lystopada 2010 r.*, Kyiv, pp. 121–9. (In Ukrainian).
- Gulyayev V. I. (2010), “Zoloto v pogrebal’nom iskusstve skifov i ikh vostochnykh sosedey”, in *Arkheologiya i paleoantropologiya Evraziyskikh stepey i sopredel’nykh territoriy*, Taus, Moscow, pp. 107–28. (In Russian).
- Dovatur A. I., Kallistov D. P. and Shishova I. A. (1982), *Narody nashey strany v “Istorii” Gerodota*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Du Brux P. (2010), *Sobraniye sochineniy*, Tunkina I. V. (Ed.), Vol. I–II, Kolo, Saint Petersburg. (In Russian).
- IESOYa, Abaev V. I. (1958–1989), *Istoriko-etimologicheskii slovar’ osetinskogo yazyka*, Vol. I–IV, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Kullanda S. V. (2016), *Skify: yazyk i etnogenez*, Universitet Dmitriya Pozharskogo, Moscow. (In Russian).
- Lelekov L. A. (1987), “O simvolizme pogrebal’nykh oblacheniy (‘zolotyie lyudi’ skifo-sakskogo mira)”, in Martynov A. I. and Molodin V. I. (Ed.), *Skifo-sibirskiy mir. Iskustvo i ideologiya*, Nauka, Novosibirsk, pp. 25–31. (In Russian).

- Litvinskiy B. A. (1982), “‘Zolotyie lyudi’ v drevnikh pogrebeniyakh Tsentral’noy Azii (opyt istolkovaniya v svete istorii religii)”, *Sovetskaya etnografiya*, No. 4, pp. 34–44. (In Russian).
- Likhachev D. S. (2006), *Tekstologiya: kratkiy ocherk*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Polidovich Yu. B. and Velichko E. A. (2018), “Plastinki s izobrazheniyem figury yunoshi iz skifskikh kompleksov”, in *Muzeyni chytannya. Materialy naukovoï konferentsiyi “Yuvelirne mystetstvo – pohlyad kriz’ viky”*, 20–21 lystopada 2017 r., Feniks, Kyiv, pp. 79–97. (In Russian).
- Sokolova V. S. (2005), *Avesta. Opyt morfologicheskoy transkriptsii i perevod*; I. A. Smirnova (Ed.), Peterburgskoye vostokovedeniye, Saint Petersburg. (In Russian).
- Steblyn-Kamenskiy I. M. (Transl.) (1992), *Avesta. Izbrannyye gimny iz “Vedivdata”*, “Druzhba narodov” and KRAMDS – Akhmed Yasavi, Moscow. (In Russian).
- Steblyn-Kamenskiy I. M. (Transl. and com.) (2009), *Gaty Zaratushty*, Peterburgskoye vostokovedeniye, Saint Petersburg. (In Russian).
- Toporov V. N. (1992), “Maruty”, in Tokarev S. A. (Ed.), *Mify narodov mira*, Vol. 2, Sovetskaya entsiklopediya, Moscow, pp. 121–2. (In Russian).
- Tokhtas’ev S. R. (2005), “Problema skifskogo yazyka v sovremennoy nauke”, *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest*, Trinitas, Iași, pp. 59–108. (In Russian).
- Chugunov K. V. (2018), “Tsari i bogi Aziatskoy Skifii (po materialam kurgana Arzhan-2)”, *Arkheolohiya i davnya istoriya Ukrayiny*, Issue 2 (27), pp. 25–34. (In Russian).
- Chugunov K. V., Partsinger G. and Nagler A. (2017), *Tsarskiy kurgan skifskogo vremeni Arzhan-2 v Tuve*, Izd-vo IAET SO RAN, Novosibirsk. (In Russian).
- Yaylenko V. P. (2005), “Magicheskiye nadpisi Bospora”, *Drevnosti Bospora*, Vol. 8, Moscow, pp. 465–515. (In Russian).
- Andrés-Toledo M. Á. (2012), “A Revision of Geldner’s Critical Edition”, in Cantera A. (Ed.), *The Transmission in Avesta*, (Iranica, Bd. 20), Wiesbaden, pp. 433–8.
- Andrés-Toledo M. Á. (2015), “Ceremonies in the Xorde Avesta Manuscripts: the Drōn Frawardīn Yašt”, in Cantera A. and Ferrer-Losilla J. (Eds.), *Estudios Iranios y Turanios. atçit bā nāmō haomāi Homenaje a Éric Pirart en su 65º aniversario*, Sociedad de Estudios Iranios y Turanios, Girona, pp. 29–42.
- Anklesaria B. T. (1956), *Zand-Akasiḥ. Iranian or Greater Bundahishn*, Published for the Rahnumae Mazdayasnān Sabha by its Honorary Secretary Dastur Framroze A. Bode, Bombay.
- Bartholomae Chr. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg.
- Blažek V. (2017), “Indo-European ‘Gold’ in Time and Space”, *Journal of Indo-European Studies*, Vol. 45, No. 3&4, pp. 267–311.
- Campbell L. A. (1968), *Mithraic Iconography and Ideology*, Brill, Leiden.
- Cantera A. (2012), “Why do we Really Need a New Edition of the Zoroastrian Long Liturgy?”, in Cantera A. (Ed.), *The Transmission in Avesta*, (Iranica, Bd. 20), Wiesbaden, pp. 439–78.
- Choksy J. K. and Kotwal E. M. (2005), “Praise and Piety: Niyayisns and Yasts in the history of Zoroastrian praxis”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 68, pp. 215–52.
- Choksy J. K. and Kotwal F. M. (2014), “Kustīg”, *Encyclopædia Iranica*, online edition, available at: www.iranicaonline.org/articles/kustig (accessed September 23, 2014).
- Cribb J. (1997), “Shiva Images on Kushan and Kushano-Sasanian Coins”, in Tanabe K., Cribb J. and Wang H. (Eds.), *Studies in Silk Road Coins and Culture. Papers in Honour of Professor Ikuo Hirayama on his 65th Birthday*, The Institute of Silk Road Studies, Kamakura, pp. 11–67.
- Darmesteter J. (1883), *The Zend-Avesta*, P. II: The Sîrôzahs, Yasts, and Nyâyis, Clarendon Press, Oxford.
- d’Harlez C. (1881), *Avesta. Livre Secr  du Zoroastrisme*, (Biblioth que Orientale, T. V), Maisonneuve & C^{ie}, Libraires- diteurs, Paris.
- Doctor R. (2004), *The Avest : A Lexico-Statistical Analysis (Direct and Reverse Indexes, Hapax Legomena and Frequency Counts)*, (Acta Iranica, 41), Peeters, Leuven.
- Geldner K. F. (1889–1896), *Avesta. The Sacred books of the Parsis*, Vol. I–III, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Gershevitch I. (1959), *The Avestan Hymn to Mithra*, University Press, Cambridge.
- Herzfeld E. (1947), *Zoroaster and his World*, Vol. I–II, Princeton University Press, Princeton.
- Hintze A. (2012), “On Editing Avesta”, in Cantera A. (Ed.), *The Transmission in Avesta*, (Iranica, Bd. 20), Wiesbaden, pp. 419–32.

- Hintze A. (2014), “Yašts”, *Encyclopædia Iranica*, online edition, available at: www.iranicaonline.org/articles/yashts (accessed September 23, 2014).
- Humbach H. (1975), “Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus”, in Duchesne-Guillemin J. (Ed.), *Monumentum H. S. Nyberg*, Vol. I, Bibliothèque Pahlavi, Tehran and Liège, pp. 402–8.
- Jamaspasa K. M. (facs., ed. and introduction) (1991), *The Avesta Codex F1 (Niyāyišns and Yašts)*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Lecoq P. (2017), *Les livres de l’Avesta. Les textes sacrés des Zoroastriens*, Les éditions du Cerf, Paris.
- Lommel H. (1927), *Die Yāšt's des Avesta, Übersetzt und Eingelitet*, Vandenhoeck & Ruprecht and J. C. Hinrichs'sche Buchandlung, Göttingen and Leipzig.
- Lubotsky A. (1998), “Avestan *xʷarənah*–: the etymology and concept”, in Meid W. (Ed.), *Sprache und Kultur. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22.–28. September 1996*, Innsbruck, pp. 479–88.
- Lubotsky A. (2002), “Scythian Elements in Old Iranian”, in Sims-Williams N. (Ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples*, (Proceedings of the British Academy, Vol. 116), Oxford, pp. 189–202.
- Malandra W. W. (1971), *The Fravaši Yašt: Introduction, Text, Translation and Commentary*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania, Pennsylvania.
- Malandra W. W. (1973), “A glossary of terms for weapons and armor in Old Iranian”, *Indo-Iranian Journal*, Vol. 15, No. 4, pp. 264–88.
- Malandra W. W. (1983), *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Malandra W. W. (2014), “Vāyu”, *Encyclopædia Iranica*, online edition, available at: www.iranicaonline.org/articles/vayu (accessed September 17, 2014).
- Panaino A. (2002), *The Lisits of Names of Ahura Mazdā (Yašt I) and Vayu (Yašt XV)*, Is.I.A.O., Roma.
- Pirart É. (2006), *Guerriers d’Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tistriya, Miθra et Vrθragna*, Editions l’Harmattan, Paris.
- Pirart É. (2012), “La métrique et l’histoire de l’Avesta”, in Cantera A. (Ed.), *The Transmission in Avesta*, (Iranica, Bd. 20), Wiesbaden, pp. 136–64.
- Shenkar M. (2014), *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, Vol. 4), Brill, Leiden and Boston.
- Skjærvø P. O. (2012), “The Zoroastrian Oral Tradition as Reflected in the Texts”, in Cantera A. (Ed.), *The Transmission in Avesta*, (Iranica, Bd. 20), Wiesbaden, pp. 3–48.
- Spiegel Fr. (1868), *Commentar über das Avesta*, Bd. II: Vispered, Yasna und Khorda-Avesta, Wien.
- Stewart S. (2007), “Worship according to the Yašts”, *Iran*, Vol. 45, pp. 137–51.
- Stöllner T. and Samasev Z. (Eds.) (2013), *Unbekanntes Kasachstan: Archäologie im Herzen Asiens; Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 26. Januar bis zum 30. Juni 2013*, Bd. I–II, Dt. Bergbau-Museum, Bochum.
- Toumanoff C. (1986), “Arsacids VII. The Arsacid dynasty of Armenia”, *Encyclopædia Iranica*, Vol. II, Fasc. 5, London, pp. 543–6; available at: www.iranicaonline.org/articles/arsacids-vii (accessed December 30, 2012).
- Vevaina Y. S.-D. (2010), “‘Enumerating the Dēn’: Textual Taxonomies, Cosmological Deixis, and Numerological Speculations in Zoroastrianism”, *History of Religions*, Vol. 50, No. 2, pp. 111–43.
- Widengren G. (1954), “Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte”, *Numen*, Vol. I, Fasc. 1, Leiden, pp. 16–83.
- Wikander S. (1941), *Vayu. Texte und Untersuchungen zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte*, T. I: Texte, Lundenquitska Bokhandeln and Harrassowitz, Uppsala and Leipzig.
- Wolff Fr. (1910), *Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen*, Trübner, Strassburg.
- Zaehner R. C. (1961), *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, G. P. Putnam’s Sons, New York.
- Zaehner R. C. (1972), *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Biblio and Tannen, New York.

Г. В. Вертієнко

‘Золото’ в *Яштах*: до семантики образу Вайу

Серед усіх видів металів у текстах Молодшої Авести ‘золото’ є найуживанішим. Максимальну кількість згадок цього металу (сорок) маємо в *Яшти* 15. Цей текст за обсягом належить до великих *Яштів*, а за типом є гімном, присвяченим божеству Вайу, яке є втіленням повітря та атмосфери, а також виступає як покровитель воїнів та бог смерті. Дев’ять компаундних прикметників із частиною ‘золото’ сконцентровані в строфі 57 цього *Яшту*, переклад та аналіз якого подано у статті. Для перекладу використано рукопис В7 (Bombay University Library, Mumbai, 1813 p.). Проведений аналіз образу Вайу за цим текстом демонструє, що це божество споряджене золотими речами, зброєю та одягом. За *Яштом* 15, жертвоприношення Вайу здійснюють із місця, обов’язково оздобленого золотом, найвидатніші міфічні герої і сам Ахура Мазда. Образ Вайу привертає увагу для інтерпретації семантики поховального вбрання т. зв. “золотих людей” з поховань іраномовних кочівників Євразії, зокрема сакського аристократа з кургану Іссик IV–III ст. до н. е. Здебільшого скифологи вбачають у поховальному золотому спорядженні солярну семантику, зв’язок з іранським концептом *хварна* (ав. *xʷarənah-*) та образом “сонячного” бога Мітри. Втім, видається перспективною інтерпретація образу “золотих людей” елітних поховань скифо-сакського світу крізь призму іранських уявлень про Вайу.

Ключові слова: золото, “золоті люди”, Вайу, *xʷarənah*, *Яшт* 15, Молодша Авеста

А. В. Вертиенко

‘Золото’ в *Яштах*: к семантике образа Вайу

Среди всех видов металлов в текстах Младшей Авесты ‘золото’ является наиболее употребляемым. Максимальное количество упоминаний этого металла (сорок) дано в *Яште* 15. Этот текст по объему относится к большим *Яштам*, а по типу является гимном, посвященным божеству Вайу – воплощению воздуха и атмосферы, а также выступающему покровителем воинов и богом смерти. Девять компаундных прилагательных с частью “золото” сконцентрированы в строфе 57 этого *Яшта*, перевод и анализ которого предоставлены в статье. Для перевода использована рукопись В7 (Bombay University Library, Mumbai, 1813 г.). Проведенный анализ образа Вайу по этому тексту показывает, что это божество снаряжено золотыми вещами, оружием и одеждой. По *Яшту* 15, жертвоприношения Вайу осуществляют с места, обязательно украшенного золотом, наиболее выдающиеся мифические герои и сам Ахура Мазда. Образ Вайу привлекает внимание для интерпретации семантики погребального облачения т. н. “золотых людей” из погребений ираноязычных кочевников Евразии, в частности сакского аристократа из кургана Иссик IV–III вв. до н. э. В основном скифологи усматривают в погребальном золотом инвентаре солярную семантику, связь с иранским концептом *xʷarənah-* и образом “солнечного” бога Митры. Впрочем, выглядит перспективной интерпретация образа “золотых людей” элитных погребений скифо-сакского мира через призму иранских представлений о Вайу.

Ключевые слова: золото, “золотые люди”, Вайу, *xʷarənah*, *Яшт* 15, Младшая Авеста

Стаття надійшла до редакції 18.03.2019

ПЕРЕКЛАДИ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shidnij svit, 2019, No. 2, pp. 81–92

BHAGAVADGĪTĀ. CHAPTER 5 / TRANSLATED FROM THE SANSKRIT, INTRODUCTORY ARTICLE AND COMMENTED BY D. BURBA

D. Burba
Independent Researcher
boorba@gmail.com

This publication presents the Ukrainian translation of the fifth chapter of *Bhagavadgita*, which composed perhaps in the 1st or 2nd century CE and is the most famous of the Hindu Scriptures.

The fifth chapter is titled *The Yoga of Renunciation and Action*. The chapter begins with the question “what is better, the renunciation of actions or Yoga?” Krishna replies that both renunciation and Karma Yoga lead to the highest good, but the Yoga of action surpasses the renunciation of actions. Further we find the statement “Samkhya and Yoga are one”. The word Samkhya (literally Reckoning) is the name of one of the six traditional systems of Hindu thought. However, in *Bhagavadgita* this word is also used in a broader sense namely as philosophizing or theorizing. The analysis of the context shows, at the time of the composing of *Bhagavadgita* Indians considered philosophizing as a practice of religious ascetics who renounced the world.

This chapter explains that “the pleasures that are born of attachment to matter are only sources of pain, these have a beginning and an end, no wise man finds happiness in them”. However, the real renunciation should be not external, but internal. Krishna also give notice of such renunciation is difficult to attain purely by intellectual effort without the practice of Yoga. But a yogi soon attains everlasting spiritual happiness.

At the end of the fifth chapter, the breathing exercises of yoga and the technique of fixing the gaze are briefly described.

The concepts and realities considered in fifth chapter are explained by the translator in notes, with quotations from the *Mahabharata*, as well as by citing the *Vedanta Sūtras*, *Yoga Sūtras*, *Laws of Manu*, *Arthashastra*, *Samkhya Karika*, *Upanishads*, and other classical texts of Hinduism.

Keywords: *Bhagavadgita*, India, Hinduism, *Mahabharata*, karma, religion, Sanskrit, translation, yoga

БГАВАДГІТА, ГЛАВА 5 / ПЕРЕКЛАД ІЗ САНСКРИТУ, ВСТУПНА СТАТТЯ ТА КОМЕНТАРІ Д. В. БУРБИ

Продовжуємо публікацію перекладу найвідомішої священної книги індусів – “Бгавадгіти”. Тут представлена глава 5, яка перекладалася із санскритського тексту критичного видання шостої книги “Магабгарати”¹ [The Mahabharata 1947]. (Глави 1–4 див. у чотирьох попередніх номерах журналу). Інші фрагменти “Магабгарати”, процитовані в примітках, перекладалися з відкоректованого санскритського тексту, який теж базується на цьому виданні². Санскритська термінологія передана згідно з рекомендаціями, викладеними в статті “Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові” [Бурба 2018].

Уся п’ята глава написана віршовим розміром шлока (śloka): два рядки по шістнадцять складів, розбиті цезурою навпіл. Якщо в назві цієї глави (karma-saṁñyāsa-

© 2019 D. Burba; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

yoga) сприймати karma-saṁnyāsa як складне слово типу двандва, то назва перекладається “Йога зречення й дії”, але якщо зарахувати це складне слово до типу *tatpuruṣa*, то назва звучатиме дещо інакше: “Йога зречення дії” (тобто “відмови від дії”).

Починається глава поставленим від імені Арджуни запитанням: “Ти звеличував зречення дій, а тепер прославляєш йогу. Що з двох краще?” У вірші 2.7 вже прозвучало запитання “Що достеменно буде кращим?”, а у 3.2 – прохання “Скажи певно про одне – про те, що буде добрим”. Проте в попередній частині “Бхагавадгіти” ми не бачили, щоб Кришна якось особливо звеличував зречення (saṁnyāsa) дій. Навпаки, у четвертому вірші третьої глави він застерігав: “Не ухилянням від діяльності людина досягає недіяння й не самим зреченням досягає досконалості”. Щоправда, у 30-му вірші пролунав звернений до Арджуни заклик битися, “присвячуючи (saṁnyasya) свідомістю, зануреною в Атман, усі дії” Кришні. Непорозуміння також могло виникнути через передостанній вірш попередньої глави – “Дії не зв’язують того стійкого у своєму Я, який знанням відтяв сумніви й через йогу зрікся (saṁnyasta) дій”, – але навіть з цього вірша не випливає протипоставлення йоги й зречення дій. Однак схильність до протиставлень властива людській натурі, і бажання з’ясувати, який шлях до спасіння кращий – “джняна-йога прибічників санкх’ї” чи “карма-йога йогів” (про які було сказано у вірші 3.3), – є цілком природним. Кришна дещо несподівано відповідає в тому сенсі, що ці поняття треба не протиставляти (бо, як твердить вірш 5.4, про відмінність санкх’ї від йоги можуть казати лише “наївні, а не вчені”), а поєднувати: “Санкх’я і йога – одне” (5.5).

Тут нам потрібно пригадати значення термінів “санкх’я”, “санн’яса” та “йога”. Слово *санкх’я* (sāṁkhya) означає “рахунок; число; міркування”. Таку назву має одна з шести “правовірних” систем індійської думки – натурфілософія й метафізика, що перелічує “цеглинки” світобудови (див. прим. до вірша 2.39). Ішваракришна, автор засадничого тексту класичної санкх’ї, розпочинає свою “Санкх’я-каріку” з обґрунтування потреби в цій праці: “Через напади (abhighāta)... страждання – бажання віднайти (jijñāsā) засіб протидії (abhighātaka)”. Оскільки звичайні методи здатні в найкращому разі лише тимчасово полегшити страждання, що супроводжують людину все життя, потрібен інший, дієвий засіб. У 23-му вірші наступної глави сказано, що «розрив зв’язку зі стражданням називається “йога”». Однак йогою називають не лише цей у край бажаний “безстраждальний” стан, а також дії та техніки, що ведуть нього. У вірші 3.3 методом прибічників санкх’ї названа “йога знання” (jñāna-yoga). Таким чином, термін “санкх’я” там, найімовірніше, треба розуміти в широкому сенсі – як філософствування. У тодішніх індійських реаліях філософські роздуми про марність мирського життя були властиві переважно жебручим ченцям-санньясінам, які зреклися світу, тому в “Бхагавадгіті” поняття sāṁkhya асоціюється з терміном saṁnyāsa (“зречення”).

Досі в “Бхагавадгіті” мова йшла про “йогу-знання” (або “йогу мудрості” – buddhi-yoga, від якої, як сказано у вірші 2.49, “діяльність значно нижча”) та “йогу-дії” (karma-yoga). У сучасному розумінні карма-йога – це альтруїстична праця, що здійснюється не заради матеріальної винагороди. Проте в давнину це поняття могло мати більш вузьке значення – виконання обрядів (“обряд” – одне зі значень слова karma) з почуття обов’язку, а не для отримання якихось дивідендів. Також “йоогою дії” можуть бути названі технічні вправи (дихальні тощо), виконувані йогою, і релігійна діяльність бгакта.

Таким чином, маючи спільну мету, “ї зречення, і карма-йога ведуть до найвищого блага”, як сказано у другому вірші поточної глави. Але там же зазначається, що “йога дії перевершує зречення діянь”. Третій вірш пояснює, що справжнє зречення

не зовнішнє, а внутрішнє. У шостому вірші уточнюється, що досягти такого зречення суто інтелектуальними зусиллями, без практики йоги, важко (Grau, teurer Freund, ist alle Theorie...)³. Натомість перед йогою швидко розкриваються духовні горизонти. Хоча він не уникає діяльності, його дії не породжують карми, оскільки він присвячує їх Брагману, не будучи емоційно залученим у ситуацію, не вважаючи себе автором своїх дій, сприймаючи їх як складову функціонування механізму Всесвіту, фрагментом якого є його (йога) тіло й психіка. Саме так треба розуміти опис (у вірші 13) втіленої душі, яка, “подумки зрікшись усіх дій, щасливо перебуває” в тілі, “не діючи” (тобто відсторонено спостерігаючи за діями свого тіла).

Десятий вірш містить поетичне порівняння: людина, вільна від мирських прив’язаностей, не плямується злом – як лист лотоса не змочується водою.

Вірші 14–15 торкаються питання про походження гріха. Якщо все створене Богом, то чи є гріх також його витвором? Релігійна людина, звісно, не може пристати на таку думку, тому стверджується, що гріхи й чесноти та відплата за них походять не від Бога, який “не створює ні діяльності, ні справ світу”. Діє svabhāva (людська “власна натура”; див. примітку 32). Головним винуватцем зла назване невігластво (ajñāna) – “ним живі істоти введені в оману”. Наступні два вірші стверджують, що ті, хто завдяки духовному знанню позбулися невігластва, виходять із круговерті народжень і смертей.

П’ятнадцятий вірш певною мірою кидає виклик ригідній кастовій системі Індії: людина, котра має духовне знання, “дивиться однаково” на всіх істот (тобто шанує їхню спільну духовну сутність): на брагмана, корову, слона, собаку й навіть на недоторканного парію.

Вірші 19 і 23 стверджують, що “перемогти світ” і стати щасливим можна “ще тут, до звільнення від тіла”. Для цього треба одухотворитися, уподібнитися Брагману – перебувати, подібно до нього, у рівновазі, не бентежитися, діставши неприємне, і не радіти приємному, оскільки “втіхи, породжені дотиком [до матері], – джерело страждань, вони мають початок і кінець; не в них радість розумного” (22). Натомість щастя, здобуте людиною, яка пов’язана йогою з Брагманом, “невичерпне”.

З вірша 24 починається опис мудреця, аскета, котрий, практикуючи дихальні вправи й техніку фіксації погляду, досяг внутрішньої рівноваги, позбувся жадання, страху та гніву і завдяки цьому здобуває браhma-нірвану (про значення терміна brahma-nirvāṇa див. примітку до вірша 5.25).

Останній вірш, у якому Кришна говорить про себе як про “друга всіх істот, Великого Володаря всіх світів”, безпосередньо не пов’язаний зі змістом п’ятої глави, тому тут можна запідозрити інтерполяцію, здійснену адептами культу Кришни.

ГЛАВА 5: ЙОГА ЗРЕЧЕННЯ Й ДІЇ

Арджуна сказав:

1 – Кришно, Ти звеличував зречення⁴ дій, а тепер прославляєш йогу. Що з двох краще? Скажи мені певно про одне⁵.

Господь сказав:

2 – І зречення, і карма-йога обоє ведуть до найвищого блага, але йога дії перевершує зречення діянь⁶.

3 Магабагу⁷, слід знати, що той назавжди зрікся [мирського], хто не ненавидить і не бажає, хто поза дихотомією⁸. Він легко вивільняється від пут⁹.

4 “Санкх’я і йога відмінні”, – так кажуть наївні, а не вчені. Хто добре засвоїв хоча б одну, отримує плоди обох.

5 Те, чого досягають санкх’яїки¹⁰, досягається також і йогою. Санкх’я і йога – одне¹¹; хто так бачить, той [справді] бачить¹².

6 Але, Магабагу, без йоги зречення [мирського] дається важко¹³, [тоді як] зосереджений¹⁴ у йозі мудрець невдовзі досягає¹⁵ Брагмана.

7 Той зосереджений у йозі, чия душа – з Душею всіх істот¹⁶, очистившись, подолавши себе й підпорядкувавши собі чуття¹⁷, не брудниться [кармою], навіть діючи¹⁸.

8 Нехай¹⁹ зосереджений, знаючи істину, думає: “Не роблю нічого”. Навіть коли він дивиться, слухає, відчуває запах чи дотик, їсть, іде, спить, дихає²⁰,

9 розмовляє, виділяє, приймає, розплющує й заплющує очі, хай пам’ятає: “Це чуття кружляють серед об’єктів чуття”²¹.

10 Хто діє, відкинувши прив’язаність і присвятивши дії Брагману²², не плямується²³ злом – як лист лотоса²⁴ [не змочується] водою.

11 Щоб очистити себе²⁵, йоги, відкинувши прив’язаність, здійснюють дії лише тілом²⁶, [котре поєднане з] чуттями, розумом та інтелектом.

12 Відмовившись від плоду²⁷ діяльності, зосереджений здобуває непорушний спокій²⁸. Хто не зосереджений і прив’язаний заснованою на бажанні дією до її плоду, той зв’язується [кармою]²⁹.

13 Подумки зрікшись усіх дій, втілений щасливо перебуває в місті з дев’ятьма брамами³⁰ [як] володар, не діючи, не спонукаючи до дії.

14 Властитель не створює ні діяльності, ні справ світу, ані зв’язку з плодом дій³¹, але свабгава³² діє.

15 Всевишній не сприймає нічиїх гріхів і чеснот³³. Знання приховане³⁴ невіглаством – ним живі істоти введені в оману.

16 Але тим, у кого невігластво³⁵ знищене³⁶ знанням Атмана, сонце знання являє Вище Те³⁷.

17 Ті, у кого інтелект і розум поглинені Тим і головна мета³⁸ – Те, знанням струсивши із себе гріхи й утвердившись у Тому³⁹, ідуть до неповернення⁴⁰ [в сансару].

18 Обізнані однаково дивляться на брагмана, наділеного мудрістю й смиренням, на корову, слона, собаку й навіть собакоїда⁴¹.

19 Вже тут⁴² перемогли світ⁴³ ті, чий розум утвердився в [такій] однаковості⁴⁴, – адже Брагман бездоганний і [завжди] однаковий, тому в Брагмані вони перебувають.

20 Хай не радіє, дістаючи приємне, і не бентежиться, діставши неприємне⁴⁵, стійкий розумом – необдурений⁴⁶, який відає⁴⁷ Брагмана й у Брагмані перебуває.

21 Той, хто йогою пов’язаний з Брагманом⁴⁸, знаходить невичерпне щастя⁴⁹; хто не прив’язаний до дотиків зовнішніх об’єктів, знаходить це щастя в собі.

22 Адже втіхи, породжені дотиком [до матерії], – джерело страждань. Каунтес, вони мають початок і кінець⁵⁰; не в них радість розумного.

23 Хто здатний ще тут, до звільнення від тіла, стримувати імпульси, що виникають із бажання й гніву, той зосереджений, той – щаслива людина.

24 Хто прозирнув всередину себе й черпає щастя й радість всередині, – той йог, який занурився в Брагман⁵¹, досягає брагма-нірвани⁵².

25 Здобувають брагма-нірвану мудреці, які здолали себе, позбулися гріхів, відтяли сумніви, переймаються благом усіх істот⁵³.

26 Для аскетів, вільних від бажання й гніву, [подвижників] із впорядкованою свідомістю, які пізнали Атман, брагма-нірвана – по обидві сторони⁵⁴.

27 Залишивши зовнішні дотики зовні⁵⁵, зосередивши погляд між брів⁵⁶, зрівнявши рух у ніздрях⁵⁷ прани та апани⁵⁸,

28 спрямований на спасіння⁵⁹ мудрець, який приборкав чуття, розум та інтелект і позбувся жадання, страху й гніву, завжди вільний⁶⁰.

29 Пізнавши Мене – друга всіх істот, Великого Володаря⁶¹ всіх світів, який приймає [піднесені] плоди аскези й офіри⁶², [він] знаходить супокій.

¹ Слід мати на увазі, що нумерація віршів у різних виданнях не завжди збігається: у критичному виданні глави розбито на вірші з двох рядків, тоді як в інших виданнях зустрічаються вірші з трьох рядків або одновірші.

² The electronic text of the Mahābhārata. Based on John Smith's revision of Prof. Muneo Tokunaga's version of the text, it was subjected to detailed checking by a team of assistants based in the Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI) in Pune, and is made available with BORI's agreement. – <http://bombay.indology.info/mahabharata/statement.html>

³ “Теорія завжди, мій друже, сіра” (Гете. “Фауст”).

⁴ “Зреченням”, або санньясою (saṁnyāsa), називається також спосіб життя мандрівного ченця (санньясіна). Це четвертий етап життєвого шляху брагмана (три попередніх: brahmacarya – учнівство, gṛhasthya – сімейне життя, vānaprasthya – лісове відлюдництво). “Коли одружений чоловік (gṛhastha) побачить у себе зморшки й сивину та дітей у [своїх] дітей, тоді хай іде в ліс... Перебувши так у лісі третю частину життя, хай мандрує [як монах (saṁnyāsin)], відцуравшись прив'язаності (saṅga) [до світу]” (Закони Ману 6.2, 33).

⁵ Пор. з віршами 2.7 і 3.2.

⁶ “Деякі розумом споглядають у собі Атман за допомогою медитації, декотрі – йогою роздумів, а інші – карма-йогою” (Бхагавадгіта 13.24).

⁷ Магабагу (mahābāhu) – “міцнорукий”, ім'я Арджуни.

⁸ Дихотомія (dvaṁdva) – “невічні, викликані стиканням з матерією” (2.14) задоволення і страждання, любов і ненависть тощо, які перешкоджають спасінню. Термін зустрічається також у віршах 2.45, 4.22, 7.27–28, 15.5.

⁹ “Є лише пута бажань, немає тут інших пут; вільний від пут бажань готовий для буття в Брагмані” (Магабгарата 12.243.7).

¹⁰ Санкх'яїки – адепти санкх'ї.

¹¹ “Санкх'я і йога – одне; хто так бачить, той мудрий (buddhimān)” (Магабгарата 12.293.30с). “Санкх'я і йога – одне; хто так бачить, той бачить істину (tattvavit)” (Магабгарата 12.304.4с). “Що провіщає Писання (śāstra) санкх'ї – те, звісно, є й ученням (darśana) йоги” (Магабгарата 12.295.42с). “Немає знання, рівного санкх'ї, немає сили, рівної [силі] йоги. Вони обидві практикуються заради одного, вони обидві вважаються незнищенними (anidhana)” (Магабгарата 12.304.2). “Санкх'я і йога однаково служать одній дгармі” (Магабгарата 12.336.69). У “Мокшадгармі” (Магабгарата 12.293.44) сказано, що Всевишній (īśvara) пізнається знавцями санкх'ї і йоги, мудрець Яджнявалк'я характеризується як той, хто “цілком засвоїв вчення санкх'ї та особливо вчення йоги” (Магабгарата 12.306.65), а легендарний автор “Магабгарати” (В'яса) каже, що його син Шюка “цілком засвоїв вчення йоги та [вчення] Капілі [тобто санкх'ю]” (Магабгарата 12.312.4). Сам В'яса також “знавець санкх'ї та йоги” (Магабгарата 18.5.33). Серед епітетів, з якими Брагма звертається до Вішну, є “Умістилище (nidhi) санк'ї і йоги” (Магабгарата 12.335.34). Своєрідним підтвердженням близькості санкх'ї до йоги є полемічне твердження “Веданта-сутр” (2.1.3): “Цим [тобто аргументами проти теорії санкх'ї] заперечується [також вчення] йоги”.

¹² Фраза *хто так бачить, той [справді] бачить*, повторюється у віршах 13.27 і 13.29. А у вірші 18.16 сказано: “Але хто тут розглядає як виконавця дії лише себе, той важкодум через недосконале розуміння *не бачить* [істини]”.

¹³ Варіант перекладу: “Але [здійснювати] зречення без йоги – страждання здобувати”.

¹⁴ *Зосереджений* (також у віршах 7, 8, 12, 23) – yukta. Це слово може означати також “возз'єднаний”, “відданий”, “побожний”, “йог”.

¹⁵ Дієслово *досягає* (adhigacchati) зустрічається у віршах 2.64, 2.71, 3.4, 4.39, 5.24, 6.15, 14.19, 18.49.

¹⁶ Фразу (яка в оригіналі є одним складним словом) “душа – з Душею всіх істот” (тобто занурена в Усесвітній Атман) можна розуміти і як “душа – з душею кожної істоти”, тобто співчуває всім.

¹⁷ Деякі перекладачі вбачають тут (як і в 4.40) вказівку на три категорії людей: ті, що очистили свідомість, які подолали себе і які підпорядкували собі чуття.

“Перемога над чуттями завдяки освіті (vidyā) та вихованню досягається через відцурання від бажання, гніву, пожадливості, пихи, безумства, усолод (harṣa)” (Артхашастра 1.6).

¹⁸ “Задоволений тим, що доля дала, піднесений над дихотомією, без заздрощів, до успіху й невдачі однаковий, він не стає зв'язаним [кармою], *навіть діючи*” (Бхагавадгіта 4.22).

“Хто, утвердившись у єдності, поклоняється Мені – [Тому], хто перебуває в усіх істотах, – той йог живе в Мені, хоч би й був цілком зайнятий справами” (Бгавадгіта 6.31).

¹⁹ Зустрічаються видання з трохи іншим санскритським текстом, який треба перекладати без слова “нехай”, оскільки там замість *maneta* (оптатив третьої особи однини) стоїть *manuete* (теперішній час третьої особи однини в стані *medium*).

²⁰ «Не я відчуваю запахи, смаки, не я бачу образи, не я торкаюся, не я чую різні звуки, не я якісь наміри (*saṃkalpa*) плекаю – це “власна природа” (*svabhāva*) бажає бажаного, усе не-нависне ненавидить свабгава» (Магабгарата 14.28.1–2 а).

²¹ У віршах 3.28 і 14.23 сказано, що “*гуни* обертаються в гунах”. Однак є й об’єднувальний варіант: “[Чуття], починаючи зі слуху, а також п’ять діяльних індрій, починаючи з органа мовлення, обертаються (*pravartante*) разом з гунами в гунах” (Магабгарата 12.292.44).

²² Якщо подібно Рамануджі перекладати тут слово *brahman* як “матеріальна природа”, то слід писати: “Той, хто, узявшись за діяльність у світі матерії, діє, відкинувши прив’язаність...”

²³ “Не бруднять Мене діяння, немає в Мене жадання отримати плоди діяльності. Хто знає Мене таким, того діяння не зв’язують” (Бгавадгіта 4.14). “Через відсутність початку і якостей Вищий Атман незмінний; навіть перебуваючи в тілі, Він, Каунтес, не діє й не плямується [кармою]. Як усюдисущий ефір через [свою] тонкість не забруднюється, так не забруднюється Атман, присутній у тілі всюди” (Бгавадгіта 13.31–32). “Навіть вбиваючи цих людей, та [людина] в неогоїстичному стані, чий інтелект не плямується, [нікого] не вбиває й не зв’язується [кармою]” (Бгавадгіта 18.17).

²⁴ “Подібно як не пристає вода до листя лотоса (*puṣkara*), не пристає погана карма до того, хто так знає те, що я скажу тобі” (Чхандог’я-упанішада 4.14.3). “Хоча знавець (*vidvān*) пов’язаний з усіма гунами, [він не] плямується. Як рухливі краплі води [недовго] залишаються на листі лотоса (*padmīnī*), так, безсумнівно, і Пуруша ні з чим не пов’язаний” (Магабгарата 14.49.12). “Не бажаю нічого бажаного, не маю відрази до всього поганого, тому до моїх “власних природ” (*svabhāva*) бруд не липне – як краплі води до лотосів” (Магабгарата 14.28.4). “Хто знає це вчення про звільнення, шукає Атман без недбалства, той не плямується небажаними плодами дій, як лист лотоса (*bīsa*) не змочується водою” (Магабгарата 12.212.44). “Адгарма не прилипає до мудрого, як вода до листя лотоса не прилипає. А до нерозумного всякий гріх прилипає, немов до дерева фарба” (Магабгарата 12.287.7). Причина цього вбачається в принципівій відмінності духу від матерії: “Сказано, що лотос – це одне, а вода – інше: не прилипає вода, торкаючись лотоса” (Магабгарата 12.303.17). Тому “незнищений (*amātha*) Атман – немов крапля на лотосі” (Майтрі-упанішада 3.2).

Пор. також: “Як водоплавний птах не намокає, плаваючи по воді, так мудра (*kṛtaprajña*) і ні до чого не прив’язана [людина], живучи серед матерії (*viśaya*), ніякими вадами не плямується” (Магабгарата 12.24.16). “Як водоплавний птах не намокає, так мудрий [не плямується], обертаючись (*parivartate*) серед істот” Магабгарата 12.187.46).

²⁵ “Водою очищуються [тільки] частини тіла, розум очищується істиною, душа – священним вченням (*vidyā*) та аскетизмом, інтелект очищується знанням” (Закони Ману 5.109). “Примостившись там на сидінні, нехай той, хто приборкав думки й діяльність чуттів, сконцентрувавши розум, займається йогою, щоб очистити себе” (Бгавадгіта 6.12).

²⁶ *Лише тілом* – тобто відсторонено, не вважаючи себе “діячем”.

²⁷ “Звільнені від пут народження мудреці із зосередженим інтелектом, відмовившись від плоду, породженого дією, досягають безкорботності” (Бгавадгіта 2.51).

²⁸ Про *спокій* (*śānti*) ідеться також у віршах 2.66, 2.70–71, 4.39, 5.29, 6.15, 9.31, 18.62.

²⁹ “Хто невтомно виконує [ритуальні] дії, пов’язані з бажаннями (*āśīryukta*), і тішиться в цьому світі, ті народжуються знов і знов. А наділені вірою, вчені (*vīraścit*), пов’язані з йогою, які виконують дії безкорисливо – стійкі (*dhīra*) й бачать [усе] правильно (*sādhudārśin*)” (Магабгарата 14.49.5).

³⁰ «У місті з дев’ятьма брамами втілений “лебідь” прагне (*lodayate*) вийти назовні – володар усього світу, нерухомого й того, що рухається» (Шветашватара-упанішада 3.18). “Місто з дев’ятьма брамами” – це тіло з дев’ятьма отворами: очима, вухами, ніздрями, ротом, органами виділення й розмноження. “Дев’ятибратною твердинею” тіло людини названо ще в “Атхарваведі” (10.2.31); ця ж метафора присутня в “Чхандог’я-упанішаді” (8.1.3–5). “Катха-упанішада” (2.2.1.) зарахувала до “брам” ще й пуп і *браhma-рандгру* (черепний шов,

тім'ячко): “[Ось] місто з одинадцятьма брамами – ненародженого, з невикривленою свідомістю (cetas), – правлячи [цим містом], він не журиться і, вільний, вивільняється”.

³¹ Ішваракришна перелічує характеристики духовної сутності: “...природа свідка (sākṣitva) цього Пуруші, ізолюваність, індивідуальність, споглядабельність (draṣṭitva) і недіяння” (Санх'я-каріка 19).

³² *Свабгава* – (1) “власна природа”, тобто характер, звичка; (2) “самосуще”. У коментарі до 61-ї каріки Ішваракришни Гаудапада цитує давній вірш: “Ким лебеді створені білими, а павичі строкатими? Лише свабгавою”.

“Навіть обізнаний діє згідно зі своєю природою (prakṛti) – істоти ідуть за природою. Що ж дасть їй придушення?” (Бгагавадгіта 3.33). “Одні мудреці кажуть в омані про свабгаву, інші – про час, але лише велич Бога у світі – те, чим обертається колесо Брагмана” (Шветашватара-упанішада 6.1). Слово svabhāva зустрічається також у віршах 2.7, 8.3, 17.2, 18.41–44, 18.47 і 18.60.

³³ *Не сприймає нічийх гріхів і чеснот* – є два головних тлумачення цієї фрази. 1) На Богові не лежить відповідальність за вчинки людей. “Безтілесний, він перебуває в усіх тілах, але, перебуваючи в тілах, він не плямується діями” (Магабгарата 12.339.3). “Але людина не позбавлена вибору: чинити добре чи погане... [Ніхто] не відповідальний за чужі добрі чи погані вчинки” (Магабгарата 12.279.20–21a). 2) Оскільки “упередженість і жорстокість не властиві Брагману” (Веданта-сутри 2.1.34), то за гріхи людина карає себе сама – унаслідок дії закону карми, а не втручання Бога. «“Що я заслужив, те зі мною й буде” – хто завжди так вважає, той ніколи не оманується» (Магабгарата 12.219.12).

³⁴ Слова “приховане знання” (āvēṭaṃ jñānaṃ) вже прозвучали у вірші 3.39.

³⁵ “Невігластво, его, бажання, відраза, жага життя – п'ять проблем (kleṣa). Незнання є полем для наступних за ним [афектів]... Невігластво – це бачити вічне, чисте, щастя, Атман у невичному, нечистому, стражданні, не-Атмані” (Йога-сутри 2.3–5). У “В'яса-бгаш'ї” підкреслюється, що незнання не є простою відсутністю знання: “Це незнання слід розуміти як [якусь] сутність, що має об'єктивне існування, – за аналогією з “недругом” або “некоров'ячим слідом”. Подібно як [слово] “недруг” вказує не на відсутність друга або [когось] такого, як друг, а на його протилежність, тобто на ворога, або подібно як [словосполучення] “некоров'ячий слід” вказує не на відсутність коров'ячого сліду або [щось] таке, як коров'ячий слід, а лише на [певне] місце, відмінне від одного й другого, [тобто] на зовсім іншу сутність, так і невігластво не є ні джерелом істинного знання, ні відсутністю такого джерела, а [лише] іншим типом бачення, протилежним знанню”.

³⁶ Невігластво має бути знищене тому, що “ворог один – немає іншого ворога, подібного до невігластва; оповита й підбурювана ним людина здійснює жакливі, дуже погані вчинки” (Магабгарата 12.286.28). “Дурний невіглас знов і знов потрапляє в халепу; після смерті його чекають тисячі народжень, що закінчуються [теж] смертю. Він потрапляє у світ богів, або людей, або звірів, поки з часом не очиститься від цього океану невігластва” (Магабгарата 12.296.47–48).

³⁷ *Вище Те* – абсолют, Верховне Божество. Про досягнення Вищого йдеться також у віршах 3.19, 8.3, 8.8, 8.21, 10.12, 11.18, 13.22, 13.27, 13.34, 15.6, 15.17.

³⁸ Як частина складного слова raṅāyaṇa (“головна мета”) зустрічається також у віршах 4.29, 5.28, 9.34, 13.25, 16.12.

³⁹ Складне слово tan-niṣṭhāḥ можна також перекласти “маючи тверду віру в Те”, оскільки niṣṭhā – “утверджений на”, а niṣṭhā – “відданість, знання, міцна віра”.

⁴⁰ “Вільний від праведного й гріховного, який увійшов у здорове (apāmaṇa) Те – у безатрибутний вищий Атман, не повертається, нащадку Бгарати” (Магабгарата 12.29.92). “[Хто], належним чином вивчивши Веду [за час], що залишився від виконання справ гуру, залишивши [потім] будинок учителя і влаштувавшись у своєму сімействі, сам займається вивченням [Вед] у чистому місці, виховує дгармічних [дітей та учнів], зосереджує всі [свої] чуття на Атмані, не завдає шкоди ніяким істотам, за винятком особливих випадків, – той воістину, живучи так все життя, досягає світу Брагми (brahmaloka) і більше не повертається, більше не повертається” (Чхандог'я-упанішада 8.15.1). Див. також 4.9, 5.17, 8.15–16, 8.21, 8.23–26, 9.3, 9.21, 15. 4, 15. 6.

⁴¹ Майже такий (із заміною “смирнення” на “знання”) вірш присутній у “Мокшадгармі” (Магабгарата 12.231.19). Традиційно цей вірш трактується в тому сенсі, що мудрець дивиться не на тілесні відмінності, а на духовну сутність. “І в корові та людині, і в хробаках

та птахів (pataṅga), і в слонів, антилоп і так далі – Атман, зв'язаний своєю кармою” (12.199. 3). “Усюди бачачи Одне, той [йог], чий розум зосереджений йогою, бачить Атман у всіх істотах і всіх істот – в Атмані” (Бхагавадгіта 6.29). “Хто бачить Всевишнього Господа, котрий нарівно перебуває в усіх істотах, невмирущого в тлінному, той [справді] бачить” (Бхагавадгіта 13.27). Однак “з усіх істот людину називають кращою, з людей [кращими] названі двічінароджені [тобто брагмани], а з двічінароджених – співці священних текстів (mantravādin)” (Магабхарата 12.207.2).

Тут “собакоїд” (śvarāka; також śvabhakṣa) – представник однієї з найнижчих соціальних груп. В Індії поїдання не лише собачого, а й будь-якого м'яса традиційно вважається нищим заняттям: “М'ясо ніколи не можна отримати, не заподіявши шкоди живим істотам, а вбивство живих істот є несумісним з перебуванням на небесах; тому треба уникаати м'яса... Хто дозволяє [убити тварину], розтинає [тушу], вбиває, купує й продає [м'ясо], готує [з нього їжу], подає [його до столу], їсть – [усі вони] вбивці” (Закони Ману 5.48, 51).

“Закони Ману” (10.19) й “Артхашастра” (3.7) називають *швапакою* сина *угри* (тобто того, хто народжений шудрянкою від кшатрія) і жінки-*кишатти* (тієї, що народжена кшатрійкою від шюдри).

⁴² *Вже тут* (ihaiva) – пор. з віршем 23. Тих, хто здобув спасіння (“перемогли світ”) ще за життя “тут”, називають *джіванмуктами* – тими, хто вивільнився, ще живучи в цьому світі. Утім, Рамануджа (на відміну від Шьякари) та його послідовники вважають неможливим повне “прижиттєве вивільнення” (jīvanmukti).

⁴³ Іноді слово sarga (“сотворіння”, “створений [Богом] світ”) перекладають як “народження [і смерті]”.

⁴⁴ *В однаковості* (sāmya) – “Урівноваженість (samatva) називається йогою” (Бхагавадгіта 2.48).

⁴⁵ “Людину, котра народилася тут, у світі, від народження переслідують різні нещастя та радощі. Що б з цих двох не вело її [життєвим] шляхом, хай не радіє, здобувши радощі, хай не сумує, діставши горе” (Магабхарата 12.17.5). “Людина, котра не радіє й не сумує, коли чує, торкається, бачить, їсть і нюхає, має вважатися такою, яка перемогла [свої] чуття” (Закони Ману 2.98). “Хто ні до чого не прив'язаний, хто, дістаючи добре й погане, не радіє й не обурюється – мудрість того утвердилася” (Бхагавадгіта 2.57).

Форма оптативу, у якій тут ужиті дієслова, дає змогу надати перекладу й дещо інший відтінок: “Не зрадіє, дістаючи приємне, і не збентежиться, діставши неприємне...”

⁴⁶ “Хто знає Мене, ненародженого й споконвічного великого Володаря світів, той, *необдурений* серед смертних, звільняється від усіх гріхів” (Бхагавадгіта 10.3). “Нащадку Бхарати, хто, не обдурений, знає Мене як Пурушоттаму, той, усезнавець, від усього серця поклоняється Мені” (Бхагавадгіта 15.19).

⁴⁷ *Який відає Брагмана* – brahma-vid.

⁴⁸ «І “в Ньому його йога” – вчить те [Писання]» (Веданта-сутри 1.1.19).

⁴⁹ Про *щастя* сказано також у віршах 2.66, 4.40, 5.23–24, 6.21, 6.27–28, 14.27.

⁵⁰ “Але стикання з матерією, Каунтее, викликає невічні відчуття холоду й спеки, насолоди й страждання, які виникають і зникають. Намагайся терпіти їх стійко, нащадку Бхарати!” (Бхагавадгіта 2.14).

⁵¹ Про *зануреного в Брагман* сказано також у 6.27 і 18.54. “Коли припиняються всі бажання, що живуть у серці, тоді смертний стає безсмертним і досягає Брагмана” (Катха-упанішада 2.3.14).

⁵² В індуїзмі, на відміну від буддизму, значення терміна *нірвана* не має суто негативного відтінку. Індуси зазвичай перекладають brahma-nirvāṇa як “блаженство Брагмана”. “Коли [смертний] звільняється від усіх бажань, що містяться в його серці, тоді смертний стає безсмертним і досягає (samaśnute) тут Брагмана” (Катха-упанішада 2.3.14).

⁵³ “Цілковито вдоволені, вони переймаються благом усіх істот (sarva-bhūta-hite rata), не гніваються, не радіють, нікого не кривдять... Хто без дихотомії, слухаючи й дивлячись, до всіх істот однаковий, той тоді потрапляє в Брагман” (Магабхарата 12.222.15, 12.313.36).

Про тих, хто *переймається благом усіх істот*, сказано також у вірші 12.4.

⁵⁴ “Блаженство – це Брагман. Бо від блаженства народжуються ці істоти, блаженством живуть народжені, у блаженство вони йдуть, вмираючи” (Тайттірія-упанішада 3.6.1).

По обидві сторони – по обидві сторони смерті: до неї (за життя в цьому світі) й після. Якщо використати інше значення прислівника *abhitas* (“поруч”), тоді можна перекласти: “Аскети незабаром знайдуть блаженство Брагмана”.

⁵⁵ “Відволікання (*pratyāhāra*) – [такий стан, коли] при роз’єднанні чуттів зі своїми об’єктами власна форма [чуттів] наче уподібнюється [природі] свідомості. Звідси – вища влада над чуттями” (Йога-сутри 2.54–55).

⁵⁶ Зосередження погляду між брів – йогічна техніка *bhrū-madhya-dṛṣṭi*, яка дає змогу відсторонитися від зовнішнього оточення й водночас не дає заснути (що при заплющених очах цілком імовірно). У вірші 6.13 назване інше місце фіксації зору: “Тримаючи тулуб, шию й голову прямо й нерухомо, зосередивши погляд на кінчику носа, не бігаючи очима туди й сюди...”

⁵⁷ Пор.: “Стримуючи тут прани, хай той, чий рухи стримані (*saṁyukta-ceṣṭa*), стиха дихає через ніс. Хай знавець (*vidvas*) уважно тримає розум – наче недобрих (*duṣṭa*) коней, запряжених у колісницю” (Шветашватара-упанішада 2.9).

⁵⁸ *Прана й апана* – вдих і видих, а також два види “повітря життя” (див. примітку до 4.27). Про дихальну техніку (пранаяму) див. примітки до віршів 4.29–30.

⁵⁹ “Хто сильно прагне [спасіння] – [у тих воно] поруч” (Йога-сутри 1.21).

⁶⁰ Розставивши знаки пунктуації інакше, матимемо: “Мудрець, який залишив зовнішні дотики зовні, зосередив погляд між брів, зрівняв рух у ніздрях прани й апани, спрямований на спасіння, – приборкав чуття, розум та інтелект і позбувся жадання, страху й гніву. Той, хто завжди [такий], – вільний (*mukta*)”.

⁶¹ “Його – великого Володаря (*maheśvara*), найвищого з Володарів; Його – найвище Божество серед божеств, найвищого Повелителя (*patī*) серед повелителів, позамежного – піз-наймо Бога, високославного (*tīdya*) Володаря світу” (Шветашватара-упанішада 6.7). “Пізнавши цього Володаря... дарувальника благ, найвищого Бога, [людина] приходить до безкрайого супокою” (Шветашватара-упанішада 4.11).

⁶² Про Того, хто приймає плоди офіри, див. також у віршах 8.4 та 9.24.

ЛІТЕРАТУРА

Бхагавадгита / Пер. с санскрита Д. Бурбы. Москва, 2009 (2013, 2015, 2016).

Бурба Д. В. Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові // **Східний світ**, 2018, № 1.

Badarayana. Brahmasutra // **Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia**. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/vedanta/brahmsuu.htm (дата звернення: 16.03.2019). (Санскритський текст).

Kāṭha-Upaniṣad. The e-text based on Marcos Albino’s edition. Erlangen, 1996. URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/upanisad/kathup/kathu.htm> (дата звернення: 16.03.2019). (Санскритський текст).

Kautilya. Arthaśāstra / Translated by R. Śāmaśāstrī. Bangalore, 1915.

Kautilya. Arthasastra / The e-text based on R. P. Kangle’s edition: The Kautilya Arthaśāstra. Critical Edition with a Glossary. Second edition. Bombay, 1969 // **Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia**. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/5_artha/kautil_u.htm (дата звернення: 16.03.2019). (Санскритський текст).

Manusmṛti // **Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia**. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/4_dharma/smṛti/manu2p_u.htm (дата звернення: 16.03.2019). (Санскритський текст).

Pātañjala-yogasūtrāṇi [with Three Commentaries] *Vācaspati Mīśra viracittikā saṁvalita Vyāsa-bhāṣya sametāni tathā Bhojadeva viracita Rāja-mārtaṇḍābhīdha vṛtti sametāni*. Ānandāśrama-mudraṇālaya, 1904. (Санскритський текст).

Sāṁkhya-kārikā Śrī Īśvarakṛṣṇena viracitā. Śrī Gauḍapāda Svāmi kṛta Bhāṣya. Kolkata, 1826. (Санскритський текст).

Taittiriya-upanishad / Translated by Swami Sharyananda. Madras, 1921. (Містить санскритський текст).

The Chāndogya Upaniṣad // **The Upanisads**. Part I / Translated by F. Max Müller. Oxford, 1879.

The Chandogya-Upaniṣad, with comm. ascribed to Samkara // **Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and South-east Asia**. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/4_upa/chupsb_u.htm (дата звернення: 16.03.2019). (Санскритський текст).

The Laws of Manu / Translated with extracts from seven commentaries by G. Bühler. Oxford, 1886.

The Mahabharata Critical Edition. Vol. VII. The Bhīṣmaparvan, being the sixth book of the Mahābhārata the great epic of India, for the first time critically edited by S. K. Belvalkar. Poona, 1947. (Санскритський текст).

The Sāṅkhya-kārika by the great sage Ishwar-Krishna with commentary called Sāṅkhya-tattva Kaumudi by Shri Vachaspati Mishra and another commentary called Vidvattoshini by Shri Balaram Udaseen. Haridwar, 1931. (Санскритський текст).

The Śvetāśvatara Upaniṣad // **The Upanisads**. Part II / Translated by F. Max Müller. Oxford, 1884.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya / Translated by George Thibout. Part I. Oxford, 1890.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya / Translated by George Thibout. Part II. Oxford, 1896.

The Yoga-darśana. Sutras of Patañjali with Bhāṣya of Vyāsa / Translated into English by Gangānātha Jhā. Bombay, 1907.

REFERENCES

Bhagavadgita (2009), Translated by Burba D, RIPOL klassik, Moscow. (In Russian).

Burba D. (2018), "Praktychna transkryptsiya sanskryts'kykh vlasnykh nazv ta terminiv v ukrayins'kyi movi", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 104–122. (In Ukrainian).

Badarayana, "Brahmasutra", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/vedanta/brahmsuu.htm (accessed March 16, 2019). (In Sanskrit).

Kāṭha-Upaniṣad (1996), Edited by Marcos Albino, Erlangen, available at: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/a/ind/ved/yvs/upanisad/kathup/kathu.htm> (accessed March 16, 2019). (In Sanskrit).

Kauṭilya (1915), *Arthaśāstra*, Translated by Śāmāśāstrī R., Government Press, Bangalore.

Kauṭilya, "Arthashastra, the e-text based on R. P. Kangle's edition: The Kauṭilya Arthaśāstra, Critical Edition with a Glossary, Second edition (1969), University of Bombay, Bombay", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/5_artha/kautil_u.htm (accessed March 16, 2019). (In Sanskrit).

"Manusmṛti", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/4_dharma/smrti/manu2p_u.htm (accessed March 16, 2019). (In Sanskrit).

Pātañjala-yogasutrāni [with Three Commentaries:] Vācaspati Miśra viracitā sāṃvalita Vyāsa-bhāṣya sametāni tathā Bhojadeva viracita Rāja-mārtandābhidha vṛtti sametāni (1904), Ānandāśrama-mudraṇālaya, Pune. (In Sanskrit).

Sāṃkhya-kārikā Śrī Īśvarakṛṣṇena viracitā, Śrī Gauḍapāda Svāmi kṛta Bhāṣya (1826), Vācaspatya Yantra, Kolkata. (In Sanskrit).

Taittiriya-upanishad (1921), Translated by Swami Sharyananda, The Ramakrishna Math, Madras. (Partly in Sanskrit).

"The Chāndogya Upaniṣad" (1879), *The Upanisads*, Part I, Translated by F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, pp. 1–145.

"The Chandogya-Upaniṣad, with comm. ascribed to Samkara", in *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia*, available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/4_upa/chupsb_u.htm (accessed March 16, 2019). (In Sanskrit).

The Laws of Manu (1886), Translated with extracts from seven commentaries by G. Bühler, The Clarendon Press, Oxford.

The Mahābhārata Critical Edition (1947), Vol. VII: The Bhīṣmaparvan, being the sixth book of the Mahābhārata the great epic of India, for the first time critically edited by S. K. Belvalkar, The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (In Sanskrit).

The Sāṅkhya-kārikā by the great sage Ishwar-Krishna with commentary called Sāṅkhya-tattva Kaumudi by Shri Vachaspati Mishra and another commentary called Vidvattoshini by Shri Balaram Udaseen (1931), Guru-Mandal-Ashrama, Haridwar. (In Sanskrit).

“The Śvetāśvatara Upaniṣad, Translated by F. Max Müller” (1884), *The Upanisads*, Part II, The Clarendon Press, Oxford, pp. 231–267.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya (1890), Part I, Translated by George Thibout, The Clarendon Press, Oxford.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya (1896), Part II, Translated by George Thibout, The Clarendon Press, Oxford.

The Yoga-darśana: Sūtras of Patañjali with Bhāṣya of Vyāsa (1907), Translated by Gaṅgānātha Jhā, Rajaram Tukaram Tatya, Bombay.

БГАГАВАДГІТА. Глава 5 /

Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби

У цій публікації представлено український переклад п'ятої глави найвідомішої священної книги індусів – “Бгагавадгіти”, яка сформувалася в сучасному вигляді, імовірно, у I–II ст.

П'ята глава має назву “Йога зречення й дії”. Вона починається із запитання: “Що краще: зречення дій чи йога?” Кришна відповідає, що і зречення, і карма-йога ведуть до найвищого блага, але йога дії перевершує зречення діянь. Далі стверджується, що “санкх'я і йога – одне”. Слово *санкх'я* (sāṅkhya “рахунок; число; міркування”) є назвою однієї з шести “правовірних” систем індійської думки. Однак у “Бгагавадгіті” воно використовується також у ширшому значенні – “філософствування”, “теоретизування”. Аналіз контексту показує, що в часи створення “Бгагавадгіти” філософствування асоціювалося в Індії зі зреченням (saṁnyāsa) і сприймалося передусім як справа ченців-санньясінів.

У главі пояснюється, що “втіхи, породжені дотиком до матерії, – джерело страждань, вони мають початок і кінець; не в них радість розумного”. Однак справжнє зречення має бути не зовнішнім, а внутрішнім. Також уточнюється, що досягти такого зречення суто інтелектуальними зусиллями, без практики йоги, важко. Натомість йог швидко здобуває невичерпне духовне щастя.

Наприкінці п'ятої глави стисло описані дихальні вправи йоги й техніка фіксації погляду.

Розглянуті в главі поняття та реалії роз'яснюються перекладачем у примітках із залученням цитат з інших книг “Магабгарати”, а також “Веданта-сутр”, “Йога-сутр”, “Законів Ману”, “Артхашястри”, “Санкх'я-каріки”, упанішад та інших класичних текстів індуїзму.

Ключові слова: Бгагавадгіта, Індія, індуїзм, йога, карма, Магабгарата, переклад, релігія, санскрит

БХАГАВАДГИТА. Глава 5 /

Перевод с санскрита, вступительная статья и комментарии Д. В. Бурбы

В этой публикации представлен украинский перевод пятой главы самой известной из священных книг индусов – “Бхагавадгиты”, которая сформировалась в современном виде, вероятно, к I–II вв.

Пятая глава называется “Йога отречения и действия”. Она начинается с вопроса: “Что лучше: отречение от действий или йога?” Кришна отвечает, что и отречение, и карма-йога ведут к высшему благу, но йога действия превосходит отречение от деяний. Далее утверждается, что “санкхья и йога – одно”. Слово *санкхья* (sāṅkhya “счет; число; размышления”) является названием одной из шести “правоверных” систем индийской мысли. Однако в “Бхагавадгите” оно используется также в более широком смысле – “философствование”, “теоретизирование”. Анализ контекста показывает, что во времена создания “Бхагавадгиты” философствование ассоциировалось в Индии с отречением (saṁnyāsa) и воспринималось прежде всего как занятие монахов-санньясинов.

В данной главе разъясняется, что “удовольствия, рожденные прикосновением к материи, – источник страданий, они имеют начало и конец; не в них радость разумного”. Однако настоящее отречение должно быть не внешним, а внутренним. Также уточняется, что достичь такого отречения сугубо интеллектуальными усилиями, без практики йоги, трудно. Зато йог быстро обретает неиссякаемое духовное счастье.

В конце пятой главы кратко описаны дыхательные упражнения йоги и техника фиксации взгляда.

Рассмотренные в главе понятия и реалии объясняются переводчиком в примечаниях с привлечением цитат из других книг “Махабхараты”, а также “Веданта-сутр”, “Йога-сутр”, “Законов Ману”, “Артхашастры”, “Санхья-карики”, упанишад и иных классических текстов индуизма.

Ключевые слова: Бхагавадгита, Индия, индуизм, йога, карма, Махабхарата, перевод, религия, санскрит

Переклад надійшов до редакції 16.03.2019

O. Pamuk

“THE IMPLIED WRITER”

TRANSLATED FROM THE TURKISH BY EU. KOROVIN

*Eu. Korovin**

Independent Researcher

The translation of an essay “The Implied Writer” (Ima Edilen Yazar) written by the famous Turkish novelist, screenwriter and 2006 Nobel Prize winner in Literature Orhan Pamuk was made as an attempt to present literature of the best Turkish writers to the Ukrainian audience. Basically, “The Implied Writer”, the speech that Pamuk gave when he received the Puterbaugh Prize presented by World Literature magazine, in April 2006 is about the psychology of writing, the urge and adventure of being a writer. The translation of the essay into Ukrainian language is carried out for the first time, which enables Ukrainian reader to get acquainted with the best narrative examples of the Modern Turkish literature.

Keywords: contemporary Turkish literature, essay, literary criticism, Orhan Pamuk, the implied writer, translation

**ІМПЛІЦИТНИЙ ПИСЬМЕННИК /
ПЕРЕКЛАД З ТУРЕЦЬКОЇ Є. Є. КОРОВІНА**

O. Pamuk

Я пишу ось уже тридцять років. Вкотре повторюю ці слова! Повторюю-повторюю, й ось, вони вже недійсні, адже настав тридцять перший рік. Втім, можна сказати, що я вже тридцять років пишу романи. Так, але це теж не зовсім правильно. У перервах між романами я також пишу багато чого іншого – есе, рецензії, публіцистичні нариси про Стамбул та про політику чи ж ось такі вітальні виступи для зібраних... Проте моя основна справа, що пов’язує мене із життям, – писати романи... Є багато блискучих письменників, котрі набагато довше за мене займаються письменницькою справою, з півсторіччя, але не надто привертають до цього увагу. Активне творче життя таких письменників, як Толстой, Достоевський і Томас Манн, котрими я безмежно захоплююсь та час від часу відчуваю потребу зануритися в їхню творчу лабораторію, тривало не тридцять, а понад п’ятдесят років... Тоді чому ж я кажу про тридцять років? Направду, мені хочеться говорити про письменницьку справу, про романістику як рефлексію.

Аби мати змогу почуватися щасливим, мені щодня потрібно певною мірою підтримувати зв’язок із літературою. На зразок тих хворих, котрим щодня конче необхідно приймати децину ліків у горнятку... Коли в дитинстві я довідався про хворих на діабет, котрі вимушені були щодня робити ін’єкцію, щоб вести нормальне життя, дуже засмутився; у моїй уяві бідолашні поставали “напівмертвими”. У цьому розумінні моя залежність від літератури також робить мене “напівмертвим”. Раніше, коли я ще був молодим письменником, то вважав, що ті, хто називав мене “відірваним від життя”, вказували саме на цей “напівмертвий” стан. Вряди-годи мені дорікали, що я напівпривид. Гадаю так: можливо, я таки мертвий, втім намагаюся кожного разу за допомогою літератури повернутися до життя. Література необхідна мені для існування, це наче ліки. Я виявляюся залежним, літературно залежним,

звісно, це не має нічого спільного з хворобливим потягом наркозалежного. Адже література – це необхідність, без якої життя втрачає будь-який сенс. Так, я щодня приймаю дешифру літератури, як ті ліки в горнятку чи через ін’єкцію. Принагідно зауважу, що мої літературні ліки теж мають містити деякі властивості та певну смислову густину.

Насамперед “ліки” мають бути якісними. Якість для мене означає справжність та істотність, а ще міць. Щільний і глибокий уривок роману, що переконливо занурює мене в нову реальність, робить мене щасливим і пов’язує із життям міцніш за будь-що інше. Я віддаю перевагу тим письменникам, що відійшли у вічність. Бо лишень промайне бліда заздрісна примара – і ти вже втратив усю насолоду від захоплення, що йде зсередини тебе. З роками я переконуюся, що найкращі книжки написані письменниками-класиками, тими, що дистанціювались від нас, і ми маємо можливість оцінювати їхню творчість комплексно й цілісно. Уявімо, щоб трапилося, якби класики продовжили життя серед нас. Вони перетворилися б на приви́дів. Переко́наний, що далеко не кожний виявив би бажання підбігти та взяти автограф, зустрівши їх на вулиці. А ось літературні твори цілком впевнено можуть претендувати на вічність...

Необхідна мені щоденна порція літератури (чи скоріш “доза”), якщо я пишу, буває дуже різною. Адже в тому стані, що в ньому перебувають такі, як я, найкраще лікування, найбільше джерело щастя – це щодня писати не менш ніж півсторінки. Ось уже тридцять років поспіль майже щодня я проводжу в себе в кімнаті за столом, пишучи, щонайменше десять годин. Щоденний обсяг того, що я можу показати й опублікувати, за ці тридцять років у середньому менший за півсторінки. Крім того, високою є ймовірність, що написане дещо не дотягує до того критерію, який я назвав “якістю”. Ось вам і виклад причин мого нещастя.

Але не зрозумійте мене неправильно: літературна залежність мого ґатунку – це не щось таке поверхове, як радість від краси, успіху чи то кількості написаних книжок. Вона потрібна не для того, аби підтримувати літературне життя, а лише щоб витримати той важкий день, що ми проживаємо. Дні завжди важкі. Життя важке, якщо ви не пишете. Нестерпно важке, якщо не можете писати. А якщо пишете, то все одно важке, бо спрага писати потребує чимало зусиль. Віднайти серед усієї тієї бентежності та тягара письма надію, яка б дала змогу повноцінно прожити день, – це бути щасливим, радіючи, якщо цього дня вдалося написати бодай один хороший пасаж чи сторінку.

Розповім я про те, що відчуваю, коли нічого вартісного написати не вдається упродовж цілого дня. Коли писати не можу, намагаюсь поринути у світ книжок та задля розради намагаюсь розчинитися в хорошому тексті. Ненадовго світ стає нестерпним для моїх очей, нікчемним місцем; ті, хто мене знає, одразу ж розуміють, що я також стаю схожим на цей світ. Наприклад, моя донька легко зчитує з безнадійного виразу мого обличчя, що того дня я нічого вартого уваги не написав. Зізнаюся, що мені стає соромно і я намагаюся сховати від неї своє обличчя, та дарма. У такі хвилини мене охоплює цілковита байдужість, життя втрачає будь-який сенс, існування стає нестерпним. Я уникаю розмов, ба більше, близькі теж уникають бодай позірною контактування зі мною. Зізнаюся, що такий настрій досить часто огортає мені душу, це цілком звична для мене екзистенція. Практично щодня після обіду, з першої до третьої години, мене накривають ось такі почуття. Я ж добре навчився лікуватися, і моїм антигеном імунного характеру є не що інше, як повторне занурення, пасивне чи активне, у літературу. За рахунок книжок чи творчого наратування рятуюся від того, аби повністю не перетворитися на мерця. Коли через подорожі, чи, як раніше, військову службу, сплату квитанцій на газ, чи наче зараз – політичні перипетії й хтозна ще які перепони впродовж тривалого часу я не маю змоги прийняти свої ліки, що пахнуть чорнилом та папером, мені здається, що моє нещастя

перетворює мене на якусь бетонну людину. Моє тіло наче не може нормально зрушити праворуч-ліворуч, суглоби не прогинаються, голова напхана камінням, а піт має якийсь інший запах. Таке нещастя може заходити ще далі: адже, взагалі-то, у житті повно покар, що віддаляють людину від розради літературою. Якоїсь миті під час таких справ, як-от участь у багатолюдних політичних зборах, балаканина з товаришами в шкільному коридорі, святкова зустріч та трапеза разом із родичами, вимушена розмова з доброю людиною, чия голова напхана купою інших проблем та бозна яким телевізійним мотлохом, попередньо запланована “ділова зустріч”, звичайні покупки, візит до нотаріуса, фотографування для одержання візи, у мене раптом важчають повіки й посеред ясного дня навалюється сонливість. Коли немає можливості повернутися до своєї кімнати та залишитися на самоті, єдина розрада для мене – заснути посеред ясного дня в зовсім чужому місці.

Так, можливо, основна потреба тут не в літературі, а в тому, щоб пофантазувати на самоті в себе в кімнаті. На самоті з’являються неймовірно яскраві фантазії про оточення та буденне життя, сімейні та шкільні збори, святкові трапези та про присутніх гостей. Приміром, я уявляю цих людей у найменших подробицях на ще більш багатолюдній святковій трапезі, роблю їх ще кумеднішими. У моїй уяві все цікаве, привабливе й справжнє. З усього цього відомого та знайомого світу я починаю у своїй уяві створювати світ новий. І ось ми підійшли до суті розмови. Аби добре писати, мені треба добряче нудьгувати; а нудьгувати сповна можливо лише за умови повного заглиблення у вир життя. Коли опиняєшся в тенетах життя з добре відомим галасом, натовпом, набридливими телефонними дзвінками, коханням, товариством друзів чи сонячного узбережжя або неминучими дощовими поховальними урочистостями, тобто коли поточні справи неминуче поглинають, я раптом, цілком несподівано, починаю відчувати, що перебуваю осторонь. І починаю фантазувати. Песиміст міг би подумати, що він виснажений. У будь-якому з цих двох випадків усередині лунає голос: “Повертайся до своєї кімнати, сідай за стіл”. Не знаю, як чинять інші; такі, як я, беруть і пишуть. Відчуваю, що втечею має бути зовсім не поезія, а проза – творче занурення в написання епічних творів, тобто романів та оповідань. Я відверто зізнаюся про властивості ліків, які мушу щодня приймати. Очевидно, що від ліків, як і від життя, і від моєї уяви, слід сповна набратися сил та наснаги.

Ця логіка, якою я користуюся, насолоджуючись визнанням та побоюючись висловити правду про самого себе, має важливий і серйозний наслідок, що я до нього зараз вдамся. Теорію роману, коли акт наратування, тобто написання, розглядається як “ліки” чи розрада, коротко можна зобразити так: деякі романісти, представником яких я вважаю й себе, обирають теми та форми для своїх романів згідно зі своєю добовою потребою у фантазуванні. Роман пишеться в численних роздумах, сильному хвилюванні, гніві та бажанні; всі ми це знаємо. Нами приховано або відкрито керують численні незрозумілі або абсурдні причини, наприклад, сподобатися тим, кого ми любимо; применшити те, що нас дратує; розповісти про те, що дуже нам подобається; дістати насолоду, вдавши, що ми знаємося на чомусь, про що нам насправді геть нічого невідомо; отримати насолоду від того, аби щось пригадати чи не пригадати; бути улюбленим, читаним, а також політичні пристрасті, особисті інтереси, нав’язливі ідеї тощо... Завжди є фантазії, які нам хочеться розповісти через ці спонуки. Нам не зовсім відомо, що являють собою ці наші рушійні бажання та фантазії, але, пишучи, ми прагнемо, аби нами рушило щось, наче вітер, що дме невідомо звідки. Ми дещо віддаємося навіть цим темним спонукам, наче довіряємо себе кораблю, що пливе невідомо куди... Але в закутку нашої свідомості все ж народжується і постає розуміння того, де наше місце на мапі й куди ми прагнемо дістатися. Навіть коли я найбільше віддаюся вітру, то завдяки іншим письменникам,

яких я знаю та якими захоплююся, мені стає більш-менш зрозуміло, куди слід рухатися. Перед цим я складаю план, розбиваю історію, що хочу розповісти, на розділи, розраховую, до яких портів має рухатися моє судно, які вантажі забрати, а які залишити, скільки часу забере така подорож, роблю позначки на своїй мапі. Втім, коли я вже розкриваю вітрила, а їх роздуває вітер, що лине в неочікуваному напрямку, то я не опираюся зміні курсу моєї розповіді. По суті, роздуті вітрила – це почуття повноти та цілісності, що на їхній пошук рушить судно. Я шукаю такі особливі місце та час, де все наче взаємопов'язане та знайоме одне одному. Саме в цей час вітер потроху вщуває, подорож завершується і я опиняюся в зовсім тихому, незворушному місці. Я відчуваю, що в цих туманних і непорушних водах є щось таке, що спонукатиме до неквапливого та ґрунтового наратування роману... Зізнаюся, мені теж неймовірно кортить пережити щастя поетичного одкровення героя Ка, про яке я детально описую в романі “Сніг”... Це натхнення особливого трибу, яке переживає та змальовує Самюел Колрідж, пишучи свою поему “Кубла Хан, або Видіння уві сні”... Я також хочу, аби разом із натхненням до мене в драматизованому вигляді приходили деякі сцени та обставини роману (на кшталт того, як вірші являлись Колріджу уві сні чи герою на ім'я Ка з мого роману “Сніг”). Якщо терпляче та зосереджено зачекати – таке може трапитись. Писати роман – означає бути відкритим до спонук, вітрів, митей натхнення та осяяння чи, навпаки, до хвилин розчарування, зневіри та запаморочення.

Також роман – це розповідь, що вбирає в себе ці настрої та спонуки, відповідає різноманітним формам натхнення та поєднує в багатозначній формі всі фантазії, які ми прагнемо створити та втішитися ними. Але ось що найважливіше: роман – це ще й така собі скринька, що містить у собі світ фантазій, який ми хочемо завжди підтримувати наявним і живим. Коли ми занурюємося всередину, роман сполучає уривки фантазій, що допомагають нам забути світ, який ще мить тому був таким нудним. Пишучи, ми розширюємо ці фантазії, розширюємо цей другий світ, робимо його більш довершеним, прикрашаємо подробицями. Пишучи, ми пізнаємо цей новий світ, а пізнаючи його, нам легше утримати його у своїй свідомості. Якщо я перебуваю всередині роману та добре його пишу, то мені дуже легко зануритися у фантазії про цей другий світ. Романи – це нові світи, углиб яких ми радісно занурюємося, коли читаємо їх, та ще більше – коли ми їх пишемо: ті фантазії, які бажають створювати романісти, утворюються так, щоб їх легко було втілювати у структуру тексту. Уважному читачеві вони дарують радість і втіху, а письменнику – примару нового світу, осяяного світлом надії та щастям буття. Якщо мені вдається бодай частково створити такий чудовий світ, я почуваюся щасливим, коли знову повертаюся до робочого столу зі списаними аркушами тексту. Для мене полишити звичний у всіх виявах буденний світ та поринути у світ безмежного та вільного – справа однієї миті, ба мене гнітить думка про необхідність повернення чи усвідомлення того, що незабаром мій виклад роману добігатиме останньої сторінки. Мене тішить, що бажання та очікування моїх читачів щодо нового роману споріднені з моїми намірами та артикулюються як: “Будь ласка, нехай наступний ваш роман буде якомога довшим!” Я пишаюся тим, що чую це значно частіше, ніж закиди прагматичних видавців: “Пиши лаконічніше!”

Насправді питання полягає в тому, чому акт нарації, породжений звичкою окремої людини в прагненні власної насолоди та радості, може привертати увагу стількох, здавалось, абсолютно сторонніх людей. Читачі роману “Моє ім'я – Червоний” пам'ятають, що зізнання Шекюре, розміщене наприкінці роману з метою пояснити стан речей, варто сприймати як відверту абсурдність. І в цьому питанні моя точка зору наближається до поглядів Шекюре, а не до маленького героя Орхана, мого тезки, дещо недооціненого своєю матір'ю. Але, з вашого дозволу, я утну ще одну дурницю

та, поводячись наче Орхан, спробую пояснити, чому фантазії, що є ліками для письменників, також можуть бути ліками й для інших: адже якщо я повністю занурений у роман і пишу вдало, тобто якщо я відсторонився від набридливого телефонного дзеленчання, запитань, вимог та гнітючої буденності, наївні правила свободи та невагомості, яких я досягаю за допомогою роману, нагадують пустощі з мого дитинства. Здається, все довкола стало менш вибагливим. У своїй безпосередності будинки, автомобілі, судна, будівлі, збудовані з прозорого скла, відверто демонструючи своє начиння, почали розповідати мені свої сокровенні таємниці. Мое завдання полягало в тому, аби чуйно прислуховуватися до цих правил і закарбовувати їх; з насолодою досліджувати начиння будинків; разом зі своїми героями подорожувати Стамбулом на автобусах чи авто; чуйно змінювати побачене мною в місцях, які мене засмучують. Найкраща сторона письменництва, якщо ви пишете творчо, полягає в тому, аби бути здатним, наче дитина, забути про весь світ, безсоромно почуватися, від усієї душі награвшись і розважившись; гратися з правилами відомого світу, неначе з іграшками, але, роблячи все це, якимось закутком свого розуму, по той бік цієї дитячої розкутої веселості, відчувати наявність глибокої відповідальності, що пов'язує вас з усіма читачами. Ви цілей день граєте в ігри, але водночас глибоко всередині почуваетесь серйознішим за будь-кого. Сутність життя, силу безпосереднього зіткнення з ним ви сприймаєте серйозно лише завдяки тій щирості, на яку здатні діти. Сміливо встановивши собі правила гри, що ви у неї вільно граєте, ви відчуваєте, що за вами підуть читачі, які також піддалися тяжінню цих правил, мовлення, речень і розповіді. Письменництво – це вміння змусити читача визнати: “Я б теж все це міг сказати, але я не був настільки по-дитячому наївний”.

Іноді я не можу повернутися до дитячої довірливості цього світу, який я відкриваю, вибудовую та примножую, коли фантазую, розправляючи вітрила назустріч неочікуваним вітрам та звиряючи напрямом зі своєю мапою. Таке трапляється з кожним письменником. Тобто іноді я застрягаю на якомусь місці або через деякий час не можу продовжити роман з того місця, де зупинився. У таких добре відомих ситуаціях я, мабуть, зазнаю менших труднощів порівняно з іншими письменниками, бо я можу повернутися назад до своєї розповіді не з того місця, де її залишив, а з іншого отвору; оскільки я добре бачу свою мапу, то можу продовжити свій роман з іншого розділу. Направду, це несуттєво. Але цього року, коли я вимушено зробив паузу, адже мав впоратися з деякими політичними негараздами, що спіткали мене, та знову зіткнувся з тими ж труднощами, я відчув, що відкрив дещо, пов'язане з письменництвом. Спробую пояснити.

Порушена проти мене справа зробила мій внутрішній політичний настрій набагато “політичнішим”, “серйознішим” і “відповідальнішим”, ніж він був і ніж я хотів. Прикра ситуація, ще більш прикрий душевний стан, скажу я, усміхаючись. Тому я не міг знайти дитячої простодушності, необхідної для написання роману... Це було зрозуміло, я цьому не дуже здивувався. Події поступово миналися, і я став думати про те, що втратив “відповідальність” за терміном давності, повернувся до дитячої грайливості та насмішкватості, та маю завершити роман, над яким працював три роки. Але я знову сідав до свого столу, поки ще не прокинулося десятимілйонне населення Стамбула – міста, у якому я зустрічаю кожен ранок, – і у світанковій тиші намагався якомога швидше поринути у свій залишений посередині роман. Я змушував себе до цього та докладав усіх зусиль, аби поринути у свій улюблений інший світ. Після цих надмірних зусиль усвідомлював, що перед очима раптово поставали уривки моїх інших, ще не написаних романів, про які тільки мріяв... Мої зусилля породжували зовсім не відтворення сюжету роману, над яким я працював; уява продукувала сцени з якогось зовсім іншого роману. У ті гнітючі та безраднісні дні до мене щоранку, поступово розростаючись, приходили сцени, речення, особи

та дивовижні подробиці зовсім іншого роману, вони втручалися в текст роману, над яким я наполегливо працював останніх три роки... Зрештою, я почав фіксувати частини нового роману, занотовувати подробиці, які раніше ніколи не спадали мені на думку. Цей роман мав бути про картини одного сучасного живописця, що раптово пішов із життя... Мені приходили думки то про цього померлого художника, то про написані ним картини. Через деякий час у ці гнітючі дні я зрозумів, що не можу повернутися до своєї дитячої безвідповідальності. Я міг повернутися лише до днів свого дитинства, коли мріяв стати художником, постійно малював (як я про це розповідаю в книзі "Стамбул"), – не до дитячості, а лише до свого дитинства.

Пізніше порушена проти мене політична справа провалилася, і я повернувся до основного роману "Музей невинності", що тоді писав. Зараз, коли можу повернутися до своїх дитячих імпульсів, але не до дитячого стану душі, я іноді пишу той роман, що сцена за сценою приходив мені в голову. Але з усього цього досвіду в мене залишилися знання про духовний вимір написання роману.

Найкраще я можу це пояснити, нахабно по-своєму переінакшивши запропоноване літературним критиком і теоретиком Вольфгангом Ізером поняття "імпліцитний читач". Ізер розвинув блискучу літературну теорію, орієнтовану на читача. Він стверджував, що смисл роману, який ми читаємо, не полягає повністю ані в його тексті, ані в умовах, за яких писалася книга, але десь поміж ними. Згідно з Ізером, смисл книги виникає під час її читання, а під поняттям "імпліцитний читач книги" він розуміє цю особливу функцію читача.

Коли я вигадував сцени, речення та подробиці зовсім іншої книги, ніж тієї, що її хотів продовжувати писати, мені згадалося це поняття, і я подумав, що в кожній не-написаної, але вигаданої, замисленої книги (тобто в моєї книги, залишеної на півшляху) є свій імпліцитний письменник. Завершити таку книгу можна лише тоді, якщо ти можеш бути імпліцитним письменником цієї книги! Але я змушений бути імпліцитним письменником книги, яку вигдав поміж політичних негараздів, а також здебільшого протягом свого щоденного життя, поміж телефонних дзвінків, дорожніх заторів і сімейних зборів. У ті ж насичені політикою скрутні дні я не міг бути імпліцитним письменником казкової книги, що її хотів написати. Потім ті дні минулися; як я й хотів, повернувся до свого роману і почуваюся задоволеним, думаючи про те, що скоро його завершу (історія любові, що відбувалася між 1975 роком і сьогоднішнім у середовищі стамбульських багатіїв, у манері стамбульських газет...). Але, набувши весь цей досвід, я зрозумів, що всі ці тридцять років, по суті, витрачав усі свої сили, намагаючись бути імпліцитним суб'єктом книг, які хотів написати. Можливо, для мене це важливо тому, що я завжди хочу писати великі, товсті, суперечливі книжки, і тому, що пишу я повільно. Замислити книгу не так вже й складно. Я часто це роблю точно так само, як вигадую щось інше. А от що важко – то це бути імпліцитним письменником книги, яку ти замислив.

Втім, не буду скаржитися. Оскільки дотепер я спромігся написати та видати сім романів, хай навіть і примушуючи себе, значить, я можу бути письменником, що напише й замислений ним роман. Зараз я також знаю, що наче написані та залишені в моєму минулому книжки, після себе я також залишив декілька примар письменника, який ці книжки спромігся написати. Кожен із цих різних семи схожих на мене "імпліцитних письменників" розповідає з усією серйозністю та відповідальністю дітей, коли вони грають в ігри, наче він сам знає та вірить, як за тридцять років зі Стамбула, такого схожого на мене міста, проглядали світ і життя.

Відверто зізнаюся, що маю шалене бажання й далі, наступних тридцять років продовжувати писати і, власне, таким чином пізнавати життя інших.

Квітень 2006 р., Оклахома

* Коровін Євген Євгенович – незалежний дослідник, перекладач, практичний психолог-психоаналітик, автор Літературно-художнього збірника “Палімпсест” (Вид-во “Молодь”, 2003), серії статей сходознавчого напрямку та з психології («Досвід художнього перекладу поеми “Ода воді” Мехмета Фузулі», 2003; “Речь и психоаналитическая техника” (Размышления над Семинарами 1 и 11 Ж. Лакана), 2008; “Краткая история возникновения классического психоанализа Фрейда”, 2014 та ін.).

О. Памук

Імпліцитний письменник / Переклад з турецької Є. Є. Коровіна

Пропонований до уваги переклад есею “Імпліцитний письменник” авторства відомого турецького письменника, сценариста та лауреата Нобелівської премії 2006 року Орхана Памука виконано вперше з метою ознайомлення української читацької аудиторії з найкращими здобутками сучасної турецької прози. “Імпліцитний письменник”, текст якого О. Памук репрезентував у своєму виступі під час нагородження у квітні 2006 року найвищою відзнакою журналу “Світова література”, присвячений наріжним аспектам психології літературної творчості та опису становлення авторської свідомості в контексті сучасних рецептивних теорій з урахуванням комунікативної природи художнього твору.

Ключові слова: імпліцитний письменник, літературна критика, переклад, Орхан Памук, сучасна турецька література

О. Памук

Имплицитный писатель / Перевод с турецкого Е. Е. Коровина

Предлагаемый вниманию перевод эссе “Имплицитный писатель” авторства известного турецкого писателя, сценариста и лауреата Нобелевской премии 2006 года Орхана Памука выполнен впервые с целью ознакомления украинской читательской аудитории с лучшими достижениями современной турецкой прозы. “Имплицитный писатель”, текст которого О. Памук представил в своем выступлении во время награждения в апреле 2006 года самой высокой наградой журнала “Мировая литература”, посвящен краеугольным аспектам психологии литературного творчества и описания становления авторского сознания в контексте современных рецептивных теорий на основе коммуникативной природы художественного произведения.

Ключевые слова: имплицитный писатель, литературная критика, перевод, Орхан Памук, современная турецкая литература

Переклад надійшов до редакції 1.03.2019

ІНФОРМАЦІЯ ДЛЯ АВТОРІВ ЖУРНАЛУ “СХІДНИЙ СВІТ”

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

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

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

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

Вимоги до ілюстрацій:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Підписано до друку 20.06.2019. Формат 84x108/16. Папір офс.
Ум. друк. арк. 10,5. Тираж 50 прим. Зам. 905.

Надруковано у друкарні ПП “Аксіома”
32300, Хмельницька обл., м. Кам’янець-Подільський,
пров. Північний, 5, тел./факс (03849) 4-06-01
Свідोцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 1808 від 26.05.2004 р.
e-mail: aksiomaprint@ukr.net