

ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. КРИМСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
БІБЛІОТЕЧКА ЖУРНАЛУ “СХІДНИЙ СВІТ”

СХОДОЗНАВСТВО

43

КИЇВ – 2008

Затверджено до друку вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Кримського НАН України 23.10.2008 (протокол № 5)

Головний редактор
Д. А. Радівілов, к.і.н.

Редакційна колегія:

О. І. Айбабін, д.і.н.; І. П. Білецька, д.ф.н., проф.; І. П. Бондаренко,
д.ф.н., проф.; О. Б. Бубенок, д.і.н.; В. А. Бушаков, д.ф.н.; О. Б. Головка,
д.і.н.; Я. Р. Дашкевич, д.і.н., проф.; В. О. Кіктенко, к.і.н.;
Л. О. Лещенко, д.і.н., проф.; О. С. Мавріна, к.і.н.; Л. В. Матвеева, д.і.н.;
О. Д. Огнева, к.і.н.; І. В. Отрощенко, д.і.н.; В. С. Рибалкін, д.ф.н.,
проф.; О. В. Сухобоков, д.і.н.; К. М. Тищенко, д.ф.н., проф.;
В. Б. Урусов, к.і.н.; О. О. Хамрай, к.ф.н.;
Б. П. Яценко, д.г.н., проф.

(Склад редколегії затверджено вченою радою
Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України 27.12.2007)

Літературний редактор О. В. Голуб

Коректор Я. Є. Ленго

Комп'ютерна верстка В. В. Приймаченко

Дизайн обкладинки С. П. Сироцинський

Адреса редакції:

01001, Київ-1, вул. Грушевського, 4
Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України
к. 205, тел./факс 278-7652

Свідоцтво про державну реєстрацію
КІ №272 від 23.02.1998 р.

e-mail: instkrymsk@gmail.com

1-а сторінка обл.: Жінка (жіноче божество?) з драконом і феніксом.
Чуський сувій, III ст. до н. е.

4-а сторінка обл.: Мандрівка на гору Хуашань. Ши Тао (1641–1707)

ISSN 1682-671X

© Інститут сходознавства
ім. А. Кримського НАН України, 2008

ОСМАНСЬКА ПАМ'ЯТКА XVII СТОЛІТТЯ «ФЕТИН- NAME-I КАМАНИҶЕ» («КНИГА ПРО ЗАВОЮВАННЯ КАМ'ЯНЦЯ-ПОДІЛЬСЬКОГО»)

Алексєєва Г. А.

Сучасна граматична система турецької мови в цілому сформува-
лася вже у XV столітті. Обставини історико-культурного розви-
тку мови сприяли багаточисельним запозиченням нею арабської
та перської лексики, деяких синтаксичних моделей, що значною
мірою і визначило її специфіку у порівнянні із сучасною мо-
вою. В історії турецької літературної мови період XV – середини
XIX століття прийнято виділяти під загальною назвою *osmanlıca*
(османська мова). Деякі дослідники вважають за доцільне говори-
ти про так звану «особливу мову». Проте більшість тюркологів,
враховуючи її жанрово-стилістичну диференціацію, схилиються
до думки, що *osmanlıca* є письмовим різновидом літературної
мови цього періоду [Груніна 1998, 3].

Відомо, що відсоток арабських та перських елементів у пері-
од розквіту турецької літератури сягав 90%. Порівнюючи твор-
чість поетів Алішера Навої (з Середньої Азії) та османця Нефі,
європейський дослідник А. Бомбачі прийшов до висновку, що за
винятком суфіксів, енклітик, займенників, чисельників та форм
дієслова «бути» османська мова у їхніх творах складає відповід-
но 2 та 3 слова, тоді як арабська й перська сягають декількох дю-
жин [Бомбачі 1986, 215]. Варто відмітити, що тюрки запозичи-
ли у персів не лише лексичні елементи, але й граматичні форми,
наприклад, – ізафет, що позначає зв'язок між елементами, схему
родового відмінку або означення із означуваним. Завдяки запо-
зиченню граматичних форм не лише у фразах-кліше, але й у по-
будові нових (обмежених, проте, арабською та перською лекси-
кою), цілі рядки або пасажі читаються так, ніби вони написані
перською мовою.

Деякі лінгвісти, наприклад О. Есперсен, порівнювали літера-
турну тюркську мову (зокрема, османську) з англійською через
велику кількість слів, запозичених з арабської та перської пер-
шою мовою, та з романських – другою. Ю. Немет у своєму до-
слідженні, де говориться про письмову османську мову (його ви-
сновки можна віднести й до літературної османської), відмітив,

що у тюркській мові склалася настільки особлива ситуація, якої не знайти у жодній іншій мові: «Те, що у мові виявляється багато запозичень, і те, що у широких соціальних колах вони відіграють важливішу роль, ніж корінні турецькі слова, аж ніяк не є чимось, що робить цю мову особливою. Факт наявності у мові запозичених граматичних елементів також ніяк не прояснює цього питання. Причина, через яку ми не можемо говорити про особливу змішану мову, є такою, що арабо-перські та турецькі слова у своєму граматичному вживанні відрізняються. Перші використовуються свідомо як чужорідний, відмінний від рідного мовного матеріалу прошарок. Звичайно, згадана тут свідомість, в цілому, є поняттям відносним, проте явища, про які йдеться, обумовлюються саме цією свідомістю й найчіткіше простежуються у певних літературних досягненнях освічених класів. Саме тут відкрито виявляється подвійна мовна свідомість, у якій іномовна частина є домінуючою, а турецька – незначною, причому побудова речення цією мовою є суто турецькою, незважаючи на майже виняткове вживання арабських та перських слів, а арабська й перська граматики представлені незначними, хоча й часто вживаними фрагментами. Це протистояння арабських і перських елементів, звичайно, не порушує єдності мови як засобу вираження. Штучна мова, коли вона засвоєна й використовується, також являє собою єдиний інструмент» [Бомбачі 1986, 218].

Своєрідним виправданням вживання у поезії арабських та перських слів служить той факт, що ці слова були зручними для квантитативного розміру, бо на відміну від турецької мови, відмінність між довгими та короткими словами була їм природно притаманною. Літературна мова, що складалася з трьох компонентів – тюркського, арабського та перського, що відрізнялися фонетичними й морфологічними структурами, й була, крім того, дуже гнучкою по відношенню до розміру, відкривала широкі можливості звукових варіацій, що мало величезну цінність для стилю і прози, і поезії.

Уточнюючи хронологію формування турецької літературної мови та місце у ній османського періоду, подаємо наступну періодизацію (виходячи при цьому з реально документованої передісторії):

I. Анатолійська тюркська мова (XIII–XV ст.)

II. Ранньо-турецька мова (кінець XV–XVI ст.)

III. Середньо-турецька мова (XVII – середина XIX ст.)

IV. Нова турецька мова (середина XIX – початок XX ст.)

V. Сучасна турецька мова (з 30-х рр. XX ст.).

Середньо-турецька мова або середньо-османський період розвитку турецької мови, що характеризується значним ускладненням письмово-літературної мови та відривом від народно-розмовної, представлена такими письменниками, як: Евлія Челебі (відомою є його «Книга подорожей»), Наїма («Історія»), Нефі (касида) та Юсуф Набі [Кононов 1976, 92].

Виділення османського періоду пов'язано з наростаючою значимістю запозичень лексики та синтаксичних структур.

Опора на письмові пам'ятки дає можливість звернути увагу на самий процес розвитку, накопичення в узусі нових явищ, що призводять до змін у підсистемах. Так, наприклад, форми теперішнього та майбутнього часів, згідно з пам'ятками XIII–XVI ст., говорять про цілком відмінні взаємозв'язки, порівняно із сучасним станом мови [Груніна 1966, 74]. Саме тому загальною задачею діахронічного дослідження системи часів, чи то будь-якої іншої граматичної категорії, є її синхронний опис в окремий період історії.

Як зазначалось вище, одним із письменників, чия творчість увійшла до фонду пам'яток літератури османської доби, є Юсуф Набі.

Набі (справжнє ім'я Юсуф, пом. 1712), який народився в Урфі й отримав досить солідну освіту, про що свідчить його досконале володіння турецькою, перською й арабською мовами, й приїхав до Стамбулу у віці 24 років, є найвизначнішим представником філософської поезії у стилі хікемі. Спочатку у Стамбулі він не досягнув успіху, але пізніше потрапив під опіку візира Мусахіба Ібрагім-паші, який взяв його секретарем до своєї канцелярії. Саме своїм твором 'Fetih-name-i Kamaniçe' він заслужив прихильність султана. Крім цього йому належать ще дев'ять творів як віршованих, так і поезії у прозі. Усі вони відзначаються грамотністю та вишуканістю мови, на той момент так званого «стамбульського діалекту» [Іхсаноглу 2006, 49].

З огляду на те, що література та історія завжди взаємопов'язані, оскільки досить часто літературний твір висвітлює деякі «чорні плями» історії, вивчення творів, що безпосередньо стосуються українсько-турецької спільної історії, займалися такі відомі на

сьогодні турецькі дослідники, як Мухаммед Кузубаш (його праця має назву «Польська війна з точки зору поета XVII ст. Мезакі») та Хусейн Юксель, який присвятив цьому предмету дослідження на здобуття вищого наукового ступеню під назвою «Gazavat-name-ler та твір Юсуфа Набі «Книга про взяття Кам'янця-Подільського» (в оригіналі назва звучить так: «Gazavat-name-ler ve Nabî'nin Fetih-name-i Kamaniçe adlı eserinin metni»). Таким чином, маємо двох поетів – учасників триумфального походу. Щоправда, нам відомі ще два автори, які описували цю подію – Абдурахман Абді Паша та Хаджи Алі, проте, наразі, детальною інформацією про їхню творчість ми не володіємо.

Тепер потребують розтлумачення терміни «gazavat-name» та «fetih-name», згадані нами вище.

За визначенням, яке подає М. Кузубаш, посилаючись на мало не єдиного дослідника цього жанру Левенда, «поетичні та прозові твори, присвячені героям та перемогам у боротьбі з постійними набігами ворогів, мають загальну назву gazavat-name», подібне до нашого «слова...» або, як ми звикли це перекладати – «книга». З огляду на те, що у XV ст. османська держава перебувала у розквіті своєї могутності та регулярно здійснювала воєнні походи, особливого значення набувають твори, присвячені перемогам османського війська та опису розкоші султанських покоїв. Такого роду різноманітні оповідання отримали назву gazâvât-name, zafer-nâme, fetih-name та досягли великого розвитку. Ці пам'ятки, як правило, писались у поетичній формі месневі, проте з прозовими елементами. Крім того, до диванної поезії цього стилю відносились і коротші твори, написані у формі касиди, які, в свою чергу, вважались меншим представником одного з «name». За тематикою gazavat-name поділяють на три групи:

а) ті, що описують воєнні походи османів у сусідні держави стратегічного значення та завоювання фортець;

б) ті, що розповідають про життя того чи іншого султана та визначні події всередині держави, що трапились під час його володарювання;

в) ті, що зображають успішного командувача армії та його досягнення [Юксель 1997, 6].

До головних характеристик жанру необхідно додати також ще одну, найважливішу, умову його функціонування: у творі має не лише констатуватися факт перемоги або завоювання, але й пода-

ватися детальний опис перебігу подій, саме тому, написані у стилі gazavat-name пам'ятки вважаються достовірними історичними джерелами. А загалом, незважаючи на те, що твори досить широко представлені, вони, в свою чергу, мало вивчені науковцями. Дізнатися визначення та стислий опис основних характеристик можна з деяких посібників з історії літератури та енциклопедій [Кузубаш 2006, 2].

У тюркомовних архівах зберігається 250 примірників gazavat-name, щоправда, як вже зазначалося вище, вони по-різному називаються. Окрім перерахованих нами раніше, зустрічаються такі назви жанру, як cihad-name, nusret-name, Selim-name, Süleyman-name, що, з точки зору історичної їхньої цінності, звичайно, не має значення, проте подібна різноманітність назв жанру може стати предметом додаткового лінгвістичного та літературознавчого дослідження.

«Fetih-name-i Kamaniçe» («Книга про завоювання Кам'янця-Подільського») Юсуфа Набі є важливим джерелом не лише лінгвістичного матеріалу османської доби, але й додатковим історичним, у якому висвітлюється Визвольна війна 1648–1654 рр. в Україні.

Кам'янець-Подільський займав визначне місце в історії Визвольної війни 1648–1654 рр. Саме це місто було форпостом Речі Посполитої в Україні, сюди втікала шляхта, відступаючи під ударами війська Б. Хмельницького, тут збирали поляки свої війська, вирушаючи в чисельні караючі акції. Кам'янець був єдиним містом в Україні, яке після 1654 року залишилось польським. А саме біля Кам'янця, під Жванцем, було вирішено піти на союз із Росією. Наприкінці серпня 1648 року вперше спробували взяти місто, але, на жаль, зазнали невдачі. А у серпні 1672 року, майже після двотижневої оборони потужна фортеця Кам'янця-Подільського капітулювала перед армією Магомета IV.

Про важливість цієї пам'ятки на теренах османської держави свідчить те, що твір зберігся у кількох екземплярах. А саме: існує 35 примірників, які знаходяться у різних бібліотеках та списках. Твір ідентифікують як пам'ятку османської доби, що стосується різних тематик: ісламської віри, турецької мови та літератури, османської історії, історії Європи. Різняться також почерки написання копій, проте текст переважно виведено тааліком, турецькою мовою. Тепер, коли робляться спроби упорядкувати сторінки,

виникає питання, чи справді та чи інша сторінка були написані рукою Юсуфа Набі.

Саме тут і перетинаються інтереси літератури, історії та лінгвістики. А з огляду на те, що османська мова є об'єктом пильної уваги сучасних тюркологів, дана пам'ятка є невичерпним джерелом різнобічного наукового дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бомбачи А. Тюркские литературы. Введение в историю и стиль // Зарубежная тюркология, 1986, №1.
2. Грунина Э. А. Соотношение форм настоящего и будущего времени по памятникам турецкого языка XIII–XVI вв. // Вопросы тюркской филологии, 1966.
3. Грунина Э. А. Учебное пособие по османско-турецкому языку. Москва, 1988.
4. Ихсаноглу Э. История османского государства, общества и цивилизации. Т. 2. Москва, 2006.
5. Кононов А. Н. Очерк истории изучения турецкого языка. Ленинград, 1976.
6. Hüseyin Yüksel Gazavat-nameler ve Nabinin Fetih-name-i Kamanıçe adlı eserinin metni. İzmir, 1997.
7. Kuzubaş M. 17.Yüzyıl şair Mezakiye göre Lehistan savaşı // Türkoloji Dergisi, 2006, №2.

ПІСНІ У ГАГАУЗІВ. ПОНЯТТЯ ЖАНРУ “ТЮРКІЮ”

Арнаут Ф. І.

Духовна культура уособлює цілісну систему, яка охоплює всі сфери людської діяльності, як матеріальну, так і духовну. Це якісна характеристика суспільного життя, що включає світоглядні, філософські, соціальні ідеї та погляди людей, просвітництво й освіту; етичні норми, що регулюють відносини між людьми, а також їх відношення до природи. Це специфічний спосіб життєдіяльності людей, що виражається у результатах їхньої діяльності і включає у себе виробництво, зберігання, розповсюдження та споживання цінностей, а також науково-технічну творчість.

Як специфічний вид людської діяльності, художня культура є складною системою, що характеризується наступними компонентами: художньо освоєна дійсність, творець художніх творів, мистецтво як сукупність естетичних цінностей, споживач мистецтва, що втілює відповідні потреби суспільства, здатність людей сприймати світ цінностей. У найзагальнішому вигляді поняття “духовна культура” можна було б визначити як історично обумовлену певним способом матеріального виробництва сукупність духовних, естетичних цінностей, ідей та досягнень в області науки, освіти, мистецтва, а також і сам процес творчої діяльності, направленої на продукування, закріплення, сприйняття й використання цих цінностей.

Дослідження й систематизація гагаузького фольклору у контексті духовної культури допомагає краще зрозуміти етнічну культуру гагаузів, їх уявлення про навколишній світ, естетичні та морально-етичні погляди, і дозволяє заповнити існуючі пробіли у знанні стародавніх пластів традиційної культури. Для “неписемного” народу, яким у минулому був гагаузький народ, вивчення усної народної творчості є надзвичайно важливим не тільки для розвитку сучасної гагаузької мови, але й для поживлення дослідження джерел його історичного походження. За відсутності письмових джерел роль етнографічних даних джерел щодо характеру народної культури значно зростає. Адже саме вони містять частину історії народу. Вивчення фольклору дає можливість зберегти творчу спадщину народу.

Однією з важливих сторін у процесі відродження національної

культури є успішніше оволодіння своєю рідною мовою та її збагачення за допомогою відвічної гагаузької лексики, стародавніх слів, які збереглися в усній народній творчості [Kvilinkova 2003, 4].

У художній культурі споконвіку особливе місце займала усна народна творчість, завдяки якій проявлялися духовні надбання як окремого індивідуума, так і цілого народу. Жанри усної народної творчості, поділяючись на дві основні групи – прозаїчні та віршовані, завжди втілювали в собі мудрість поколінь. Серед віршованих жанрів особливе місце займають пісні.

Пісня належить до найпоширеніших форм словесно-музичного мистецтва. У Давній Греції поняття *melos* узагальнювало ознаки мелодійного, пісенного начала в музиці. Тексти, призначені для співу, були широко представлені у творчості давньогрецьких поетів, авторів ліричних віршів Алкана, Піндара та ін.

Виникнувши на ранньому етапі розвитку суспільства і відтоді відіграючи важливу роль у його житті, гагаузька народна пісня, за свідченням вітчизняних та зарубіжних науковців, – одна з найбагатших як за кількістю існуючих творів, так і за поетичною та музичною довершеністю.

Пісню супроводжувалося все життя людини, у пісні оцінювалось та осмислювалось це життя. Людина складала пісні й тим самим, виражаючи свій внутрішній світ, передавала стан своєї душі, як сумний, так і радісний. Пісні усно передавались з покоління в покоління такими швидкими темпами, що найчастіше втрачали ім'я своїх творців, до того ж, видозмінювались, залежно від виконавця та музики.

Феномен гагаузької пісні, особливо з огляду на її образну еволюцію, не існує окремо від такої важливої її складової, якою є поезія.

Термін “поезія” означає: 1) мистецтво слова; 2) віршована, ритмічно побудована мова (протилежна прозі, лат. *prosa*, від *prorsa* – пряма, проста; від *proversa* – спрямована вперед, лат. *versus* – вірш неримований); 3) сукупність віршованих творів будь-якого народу, часу, поета або групи поетів; 4) щось привабливе, прекрасне.

В наш час слово “поетика” як мистецький та літературний термін вживається:

– у вузькому розумінні – як комплекс, сукупність художніх засобів і особливостей будь-якого напрямку в літературі або ж окре-

мого письменника, поета. Тому, оскільки всі засоби вираження в літературі в кінцевому результаті зводяться до мови, поетику визначають і як науку про художнє використання засобів мови;

– у широкому розумінні – для означення розділу теорії літератури, в якому вивчається структура творів словесного мистецтва в її системних і історичних закономірностях (наприклад, поетика жанру, роману).

Пісня в гагаузькій усній народній творчості займає на сьогоднішній день важливе місце. «Пісні ростуть так само ясно, як листя на дереві, оскільки складаються мало не кожним індивідумом. Іноді вони, як і листя, в'януть, не встигнувши розквітнути, оскільки не йдуть далі вуст їх автора. Іноді ж вони мають тимчасовий і місцевий успіх, і тоді їх існування ненадовго продовжується, оскільки подібні пісні переймають й переспівують багато знайомих автора. Але якщо вони не мають глибокого сенсу і загальнолюдського значення, то з часом також засихають, ідуть в небуття. Тільки небагато пісень зі всієї цієї багатомільйонної маси мають шанси пережити свого автора, набути визнання і збагатити розумове надбання народу. (Щодо довгих гагаузьких пісень, “тюркю”, то більшість з них, мабуть, запозичено гагаузами від сучасних та колишніх їх сусідів: болгар, молдован та турок-османів. Запозичені вони, напевно, не дуже давно, оскільки зберігають в собі сліди запозичення у вигляді непереведених, чужих гагаузькій мові, іноземних слів, виразів та мовних зворотів. З гагаузьких пісень на, так би мовити, міжнародні теми є відома пісня “сестра-отруйниця” і легенда про “людську жертву, зариту у землю під час спорудження моста”. Решта тем місцева» [С. Булгар: Мошков 2004, 89].

На теоретико-концептуальному рівні становлять інтерес наукові дослідження, які дають можливість осмислити особливості пояснення етимології слова *пісня* та розкрити тематичний горизонт даного жанру.

Слово “пісня”, як відомо, походить від дієслова “співати”, “пою” (рос.). В етимологічному словнику Макса Фасмера наголошується, що цей корінь є спільнослов'янським. На думку деяких дослідників, збіг форм “пою” [від “співати”] і “пою” [від “поїти”] не є випадковим. Висловлюється думка, що перехід значень “поїти” – “співати, оспівувати” сягає часів язичницького обряду жертвового поєднання.

Слово “пісня” [німець. – Lied, франц. – chanson, італ. canzone, англ. – song] означає “первинний вид музично-словесного вислову”. Це – фольклорний жанр, який в широкому своєму значенні включає все, що співається, за умови одночасного поєднання слова й наспіву; у вузькому значенні – малий віршований ліричний жанр, що існує у всіх народів і характеризується простотою музично-словесної будови.

Етимологія слова “тюркю” (пісня) у гагаузькій усній народній творчості, на жаль, невивчена. Багато дослідників, вчених, які збирали народний фольклор у гагаузів й особливо вивчали їх пісенний жанр, на превеликий жаль надавали пояснення тексту пісень, але не торкалися самої етимології слова. Проте, у близькоспорідненій турецькій мові ця етимологія знайшла своє пояснення, яке ми й братимемо за основу для того, щоб дати пояснення даному терміну у гагаузькій народній творчості.

Пісня на гагаузькій мові окреслюється тюркським словом “тюркю”. У інших близькоспоріднених тюркських народів дане поняття має такі назви: у азербайджанців – “махни”, казахів – “тюрки, тюрік – халик ені”, кумиків – “йир”, узбеків – “тюрки, халк – кошиги”, туркменів – “халк – айдими”, турків Туреччини, Балкан – “тюркю”.

Термін “тюркю” вперше був використаний у XV ст. у Східному Тюркистані під час виконання твору, написаного формою аруз [Kudret 1980, 295]. Перші приклади в Анатолії зустрічаються у XIV столітті у творах просвітника, народного поета Оксюз Деде. Отже у гагаузькому фольклорі 1901 року В. В. Мошков надає письмову інформацію щодо існування даного жанру.

Етимологія слова “тюркю” утворилася від слова “тюрк” (тюрк, або ж турок) та арабського суфікса “і”, що означає “той, що відноситься до турків”. Даний термін через певний час отримав форму жанру [Кауа 1999, 131].

Джахит Озтеллі дає пояснення даному жанру з точки зору як його структурної, так і тематичної будови. Проте, порівнюючи народні пісні з піснями ашугів, підкреслює, що в народних піснях не завжди зберігається форма і рима, а в поезії ашуга обов’язково присутній приспів і строго зберігаються всі структурні форми: перший та четвертий рядки однакові у всіх чотирьох стовпчиків вірша [Öztelli 1953, 3–7].

Доган Кая розглядає пісню як художній твір. “Пісня виражає

духовний світ народу, його горе, радість, віру, світобачення, погляди на життя і складається як мінімум з одного та чотирьох рядків, які зв'язані між собою приспіваними..." [Кауа 1999, 132].

У вивченні даного питання зроблено немало. Вперше, як було вказано на початку статті, гагаузькі народні пісні були зібрані та опубліковані В. Мошковим [Радлов 1904, 285–325]. Він класифікував їх за трьома розділами: власне гагаузькі пісні, та пісні, запозичені гагаузами у турок і болгар. Багато з текстів пісень, записаних В. Мошковим у кінці XIX століття (їх близько 50), збереглися й до цього часу у пам'яті народу, щоправда з деякими змінами. Це пісні про Святого Петра, про сестру-отруйницю, про Тудорку та гайдуків, про кровозмішання, про жертвопринесення при будівництві монастиря, також дві лазарські пісні ("Лазарі" та "Меневша") та ін. Пісні, які В. Мошков класифікував як запозичені у турок, в наші дні зафіксувати не вдалося.

В. В. Мошков – етнограф, фольклорист, приїжджав у 1901–1903 роках у гагаузькі села Молдови і збирав там фольклорний матеріал. Вчений, який у минулому був військовим у царській армії, не вдаючись до подробиць етимології слова "тюркю", розділив даний жанр по структурі на два види:

- 1) короткі пісні – "мані";
- 2) довгі пісні – "тюркю".

У 1938 році А. Манов опублікував близько десяти народних пісень гагаузів Болгарії, в основному історичного змісту. Характеризуючи жанр пісні та не вдаючись до подробиць етимології цього терміну, Манов підкреслював, що пісня як ліричний жанр в основному не включає в свій репертуар героїчної тематики, пояснюючи це належністю гагаузів по крові та мові до тюркської, а за вірою сповідання – до православно-християнської. А пісні, які включають тематику хрестових походів, не зовсім знайшли віддзеркалення у фольклорі цього народу [Манов 1939, 107].

Звичайно, як один з головних чинників, християнство вплинуло на розвиток етнічних процесів, а також на духовну культуру предків гагаузів. З одного боку, воно об'єднало генетично різномірні етнічні компоненти в єдину спільноту. З іншого – зіграло свою роль в етнічному відмежуванні гагаузів-християн від турецького мусульманського населення Балкан і в той самий час стало основою для зближення різних народів (болгар та гагаузів, греків і гагаузів) [Губогло 1993, 15].

І це знайшло своє відображення у піснях. Тому вивчення гагаузької народної пісенної творчості, пов'язаної з релігійною, побутовою, історичною тематикою, а також з сімейною і календарною обрядовістю, дозволяє поділити їх на самостійні розділи [Kvilinkova 2003, 5–6].

Сучасними дослідниками було опубліковано декілька книг з гагаузького фольклору¹, до яких ввійшли народні пісні, частівки, казки, прислів'я, приказки. Проте до сьогодні майже недослідженим залишився розділ фольклору, що відображає релігійну тематику. Пісні, пов'язані з календарною обрядовістю, теж не були об'єктом цілеспрямованого дослідження сучасних фольклористів.

Вперше гагаузькі пісні були науково досліджені фольклористом, проф. Л. А. Покровською. Її кандидатська дисертація була присвячена гагаузькій ліричній пісні. Л. А. Покровська згрупувала пісні тематично і поділила, як і В. Мошков, їх на міні-частівки, мелодії, що складаються з семи складів та співаються під різний такт, а також на довгі пісні, які складаються щонайменше з двох рядків і мають різну форму мелодії [Покровська 1953, 5]. Вчений, в третьому розділі дисертації, поділила на групи пісні за їхньою тематикою, підкресливши, що в цілому старі гагаузькі пісні відображають історію страждань і жалю маленького гагаузького народу та його багатовікові мрії про свободу й справедливість [Покровська 1953, 11–12].

Під час тематичної класифікації даного жанру народної літератури (В. Мошков, А. Манов, Л. Покровська) наголошується, що «у гагаузів майже відсутня календарна обрядова поезія (за винятком 3–4 пісень). На підставі даного факту ученими був зроблений висновок, що термін, який позначає назву обряду (“Піпіруда”), як і сам обряд, був запозичені гагаузами у болгар»² [Kvilinkova 2003, 5–6]. Далі Л. Квілінкова розділяє даний жанр на: 1. Пісні релігійного змісту. 2. Пісні побутового змісту. 3. Пісні історичного змісту. 4. Пісні, пов'язані з сімейною обрядовістю. 5. Календарні обрядові пісні [Kvilinkova 2003, 5–6].

Н. Бабоглу, аналізуючи тюркю назвав їх артистичними й красиво мелодійно-звучними. Він розділив пісні тематично за нижченаведеними видами: любовні, молодіжні, жартівливі і весільні пісні [Baboglu 2000, 186].

Музикознавець Д. Гагауз вважає, що гагаузькі пісні виража-

ють національний характер гагаузів і є музично віршованою класикою даного народу [D. Gagauz 2006, 573]

Хюлія Аргуншах, порівнюючи гагаузські пісні з турецькими, підтримує точку зору Д. Кая і говорить, що “тюркю” має пряме відношення до турецької культури (тюркської) і є тюркським словом. “Завдяки цьому жанру утворився певний стиль музики, до того ж тема розлуки, любові, смерті, життя і т. д. виражають увесь спектр душевних переживань, тому можна стверджувати, що пісні мають суто національний характер”³, – підкреслює Аргуншах.

За класифікацією вченої гагаузські пісні поділяються на нижченаведені:

1. “Хамур тюркюсю” пісні виконуються під час весільного обряду “тіста”;
2. “Гелін аглатма тюркюсю” – весільний обряд, під час якого невістка прощається з рідною домівкою;
3. “Траш тюркюсю” – весільний обряд, коли жениха голять під час виконання пісень.

Гагаузські пісні з точки зору тематики також були вивчені В. Арсевенем, Л. Баурчулу ін.

Отже: “тюркю” – слово тюркського походження; даним терміном називається жанр пісень, написаний у формі складу, який має щонайменше два рядки; має приспів, що повторюється після кожного стовпчика; створений народом та в короткий час забуває свого творця; опіває в своїх рядках тему любові, переживань на чужині, духовного страждання, як однієї людини, так і всього народу.

¹ Манов А. Потеклото на гагаузите: Техните обичаи и нрави. Варна, 1938.

Покровская Л. А. Песенное творчество гагаузов: Автореферат дисс. Кан. филол. наук. Ленинград, 1953; Буджактан сеслар / Хазырлайн: Д. Танасоглу. Кишинев, 1959; Гагауз фольклору / Собираатель и составитель Н. И. Бабоглу. Кишинев, 1969; Покровская Л. А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов. Москва, 1989; Баллада тюркюлери: Солпет топлуму / Хазырлайн. М. Л. Дурбайло. Кишинев, 1991; Gagauz halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan M Durbaylo. Chişinău, 2001.

Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. К вопросу о происхождении гагаузов: Автореферат дисс... канд. истор. наук. М., 1967. С. 8.

² *Мошков В.* Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение (далее – ЭО), 1902, № 3, С. 46; *Манов А.* Потеклото на гагау ште: Тсхните обичаи и нрави. Варна, 1938; *Покровская Л. А.* Народные песни гагаузов Молдавии и Украины. Сообщение советской делегации: (Первый конгресс балканских исследований. София, 26 авг. – 1 сент. 1966 г.). М., 1966. С. 13.

³ *Hülya Argunşah.* Gagauz Türküleriyle Anadolu Halk Türkülerinin Ortak Motifleri // *Güney Doğu Avrupa’da Türkler ve Gaguzların Etno-Kültürel Genişleme Meseleleri Kongresi*, 25–29 Nisan 1991, Çadır-Komrat (Moldova) // Yayını: Milli Folklor, S. 18 (Yaz 1993), s. 33–38. Gagauzca Yayını: Ana Sözü, Sentaybr 1991, s. 4.

ЛІТЕРАТУРА

Argunşah, Hülya. “Gagauz Türküleriyle Anadolu Halk Türkülerinin Ortak Motifleri” // *Güney Doğu Avrupa’da Türkler ve Gaguzların Etno-Kültürel Genişleme Meseleleri Kongresi*, 25–29 Nisan 1991, Çadır-Komrat (Moldova). Yayını: **Milli Folklor**, (Yaz 1993), №18, Gagauzca Yayını: **Ana Sözü**, Sentaybr 1991.

Arseven, Veysel (Vasili Öküzçü). **Biografisi Makaleleri ve Müzik Eserleri.** TÜRKSOY. (yayına hazırlayan Stepan Bulgar). Ankara, 2004.

Губогло М. Н. К изучению гагаузов в тюркоязычном мире Юго-Восточной Европы // **Российский этнограф.** Москва, 1993, №17.

Kaya Doğan. **Anonim Halk Şiiri.** Akçağ Yayınları, 1999.

Kudret Cevdet. **Örneklerle Edebiyat Bilgileri 1.** İstanbul, 1980.

Kvilinkova E. **Moldova Gagauzlar’ın Halk Türküleri.** Kışinev, 2003.

Manov Atanas. **Gagauzlar (Hristiyan Türkler).** Bulgarca’dan çeviren Türker Acaroğlu. Varlık Neşriyatı. Ankara, 1939.

Öztelli Cahit. **Halk Türküleri.** İstanbul, 1953.

Радлов В. **Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. X. Наречие бессарабских гагаузов** (Тексты собраны и переведены В. Мошковым). Санкт-Петербург, 1904.

ОСОБЛИВОСТІ ГРАФІЧНОГО ОФОРМЛЕННЯ ЛЕКСИЧНИХ ОДИНИЦЬ В ЯПОНСЬКІЙ ДИТЯЧІЙ ЛІТЕРАТУРІ (на матеріалі казок)

Богдан Л. В.

Довгий час вважалось, що японська мова не входить до жодної з відомих мовних сімей, займаючи в генеалогічній класифікації начебто ізольовану позицію. Через те, що японська мова розвивалась фактично в ізоляції від інших мов, немає вагомих доказів, які б дозволили віднести її до однієї з мовних сімей та до загальної мови-предка, від якої походить ця сім'я. Однак дослідження останніх десятиліть дозволяють стверджувати, що японська мова споріднена з корейською і обидві мови можна віднести до алтайської сім'ї.

З іншого боку, японська мова протягом багатьох століть розвивалась під сильним впливом китайської. За деякими даними з китайської мови японці запозичили майже половину свого словника. Проте, всі елементи китайського походження в японській мові є запозиченими, а оскільки спорідненість визначається спільним походженням правічних елементів, то в цьому значенні японську і китайську мови спорідненими не вважають. Однак японці довгий час записували всі свої документи китайськими ієрогліфами, де кожен знак означає слово. З часом вони розвинули іншу систему, в якій японські слова почали читатися по складах, використовуючи фонетичну транскрипцію китайських ієрогліфів, не беручи до уваги їх первісного значення. Подальший розвиток писемності посприяв появі суто японських ієрогліфів (кокудзі) та їх фонетичного озвучення. Таким чином, ієрогліфи (кандзі) в сучасній японській мові служать для написання як цілого слова, так і частини слова (виконують роль морфем) і мають не менше двох фонетичних озвучень. Залежно від того, яку роль виконує ієрогліф (представляє ціле слово чи виступає морфемою), він озвучується за он-йомі (японська інтерпретація китайської вимови ієрогліфа) або кун-йомі (базований на вимові власне японських слів).

Для спрощення японської писемності в мові появляються дві складові азбуки (кана) – хірагана та катакана, кожний символ якої виражає мору. Хірагана пішла від манйогани – писемної системи, що виникла у V столітті, в котрій японські слова записувались

схожими за звучанням китайськими ієрогліфами. Хірагана не відразу стала загальнозживаною. Спочатку ця азбука стала популярною серед жінок, яких вважали нездатними вивчити складні китайські ієрогліфи і для яких хороша освіта була недоступною. Пізніше хірагану стали використовувати для неофіційного листування, тоді як в документах і надалі вживали “строгу” катакану та кандзі. Сьогодні хірагана, головним чином, служить для запису слів, які не мають ієрогліфічного вираження, а також допоміжних слів (часток, суфіксів, флексій). Крім того, вона вживається в словах замість ієрогліфів у тих випадках, коли ієрогліфи незнайомі читачеві чи самому автору. Хірагана також використовується для представлення фонетичних підказок для читання ієрогліфів (фурігана).

Катакана, ще одна японська азбука, озвучує ті ж мори, що і хірагана, проте використовується для запису іномовних та запозичених слів (гайрайго), ономапоєї, науково-технічних термінів. Також катакана може вживатись замість хірагани як спосіб виділення частини тексту. Катакана була створена буддистськими ченцями на початку періоду Хейан на основі манйогани. Її знаки використовувалися як фонетичні підказки (фурігана) у китайських текстах. Знаки катакани – це складові частини китайських ієрогліфів [Алпатов 2003].

Зручність та практичність японського письма була досягнута за допомогою змішання цих писемних систем. В сучасній японській мові кандзі, хірагана та катакана становлять основу писемності. З такого сполучення ієрогліфів та кани утворюється так зване “змішане письмо” (кандзіканамадзірібун), що можемо перекласти як “писемність з ієрогліфів з домішкою кани”. Проте, сторінка японського тексту може містити до шести різних систем письма: кандзі, хірагана, катакана (вищезгадані), а також фурігана (маленькі знаки кани, що служать в тексті фонетичними підказками), арабські цифри та ромадзі (запис японських слів латиною, що використовується у підручниках японської мови для іноземців, запису абрєвіатур та інших цілей).

Розглянемо приклад газетного заголовку, де для запису використано багато видів письма (заголовки газети “Асахі Сімбун” від 19 квітня 2004 року). Кандзі виділені жирним курсивом, хірагана – похилим курсивом, катакана – підкресленням, а ромадзі і арабські цифри – без курсиву:

ラドクリフ、マラソン五輪代表に1万m出場にも含み

Radokurifu, marason gorin daihyo: ni itchi-man me:toru syutsuzuyo: ni mo fukumi.

“Редклід, учасник олімпійського марафону, також виступить на дистанції 10 000 м.”

Вилучення будь-якого з наведених видів письма або заміна одного іншим в усталеному вживанні робить текст важким для читання або й зовсім незрозумілим.

Вся японська література, як художня, так і наукова, користується “змішаним письмом”, що становить норму сучасного графічного оформлення японської мови.

Проте, якщо розглядати літературу, написану для дітей, то побачимо, що її графічне оформлення обмежується використанням лише кани або кани та ієрогліфів з фуріганою.

Онтогенез дитини супроводжується онтогенезом її мови і мовлення, набуванням практичних та теоретичних навиків її застосування. Розвиток дитини відбувається у неформальному середовищі, що заповнене мовленням: “...Аналіз дитячого мовлення цікавий саме тим, що він допомагає висвітлити вихідний зв’язок мовленнєвої діяльності з активним відображенням дійсності й самою предметною діяльністю, в котру вона включена, з одного боку, і з активним спілкуванням і потребою в такому спілкуванні, з іншого”¹. В такому ж неформальному середовищі у дітей відбуваються перші спроби читання. В Японії майже всі дошкільнята ознайомлюються з хіраганою вдома чи у дитсадках без спеціального вивчення – через телебачення, друковані матеріали, ігри, вивіски тощо. Як тільки японські діти схоплюють основну ідею, що кожен знак кани відображає частину усної мови та ознайомлюються з базовими і похідними знаками кани, їх починають готувати до того, щоб вони могли писати і читати прості тексти. У дошкільних закладах Японії немає певного стандартного курсу вивчення мови. На відміну від деяких країн, дитсадки не є закладами офіційної початкової шкільної освіти. Хоча дошкільнят, здебільшого, не вчать кани, вони, зазвичай, йдуть до школи вже з певним знанням абетки, а іноді й простих ієрогліфів. Останнє дослідження, проведене серед дошкільнят Токіо та Айці префектури, за їх здібностями читання і написання хірагани показало, що 3-річні діти можуть прочитати 26.2% з 71 знаку хірагани, 4-річні справляються з 70% абетки, а 5-річні засвоюють до 92.8% хірагани.

Аналіз порівняння дитячих здібностей у розпізнаванні кани та кандзі показав, що розпізнавання обох систем письма вдосконалюються з віком. Танака, Івасакі і Мікі провели опитування серед 600 дітей віком від 5 до 14 років, давши їм завдання закреслити відповідні букви на листках з каною і кандзі. Виявилось, що хірагану легше розпізнавали діти віком 5–7 років, тоді як старшим легше давались кандзі. Останні дослідження Імаї показують, що вже у дитсадках діти можуть читати майже всю хірагану, і лише менш ніж 2% дітей не знають абетки. Проте, знання другої абетки – катакани є досить обмеженим: 50% знає не більше 10 знаків. Також було виявлено, що діти легше розпізнають знаки кани у лексично знайомих словах, ніж у незнайомих.

Дослідження Ендо-Місіва показали, що деякі правила кани діти вивчають інтуїтивно. Виявилось, що дошкільнята 6-річного віку знають похідні склади кани (йо-он) ще до школи без жодного систематичного їх вивчення з дорослими. Хотта (1984), проводячи дослідження, записав розмову студентів, 3 і 5-річних дітей та проаналізував її на частоту вживання похідних складів кани. Це ж було зроблено з текстами, взятими з дитячих книжок. Дані, отримані з записаних розмов та відібраних текстів порівняли з умінням дітей застосовувати похідні склади кани у читанні та написанні. Було виявлено, що частота їх використання як у спілкуванні, так і в книжках безпосередньо впливає на швидкість засвоєння дітьми йо-он складів кани².

Японська шкільна система передбачає вивчення складної системи письма: близько 2000 ієрогліфів, 4000 їх читання, знаки кани, ромадзі та арабські цифри, а також правильне вживання та використання усіх цих шрифтів. Вивчення письма розпочинається з хірагани, якому далі слідує катакана та перші прості ідеографічні ієрогліфи. Освоєння кани триває два навчальні роки, і за цей час японські школярі засвоюють 150 ієрогліфів. Основне завдання початкової та середньої освіти полягає у спорядженні школярів функціональною писемністю. Через це японська мова (читання та письмо) є найважливішим шкільним предметом, на який виділяють найбільше навчальних годин [http://www.mmta-yolor.net/Literacy_Book/DOCS/22.html].

Хоча шкільна система не передбачає вивчення ієрогліфів до 6–7 років, помічено, що діти у ранньому віці засвоюють ієрогліфи навіть легше ніж знаки кани, розпізнаючи їх як смислову одини-

цю мови. Ця теорія підтверджується і у випадку складних ієрогліфів, таких, наприклад, як басі (橋) “міст” чи кусури (薬) “ліки” (Стейнберг, Ямада 1978–1979). Результатом такого успішного засвоєння ієрогліфів є не його форма, а значущість. Навіть діти 3–4 річного віку запам’ятовують прості окремі ієрогліфи краще ніж знаки кани, якщо, звісно, ієрогліфи подані разом зі значенням. Наприклад, Стейнберг, Ямада, Накано, Хіракава і Канемото (1977) розповідають, що такі слова, як юкі (雪) “сніг” і атарасій (新し) “новий”, діти вивчають легше, ніж окремі знаки хірагани і катакани 新 та し. Власне, така риса як значущість пояснює раннє засвоєння невеликого набору символів. Якщо вивчати знаки кани, асоціюючи їх зі значущими словами, а не вивчати їх як окремі склади, то це значно прискорить їх запам’ятовування. Результати Стейнберга виявили, що легше вивчити знаки кани цукуру (つく) чи ієрогліф цукуру (作る) “виготовляти”, коли вони поєднані з реальним словом, ніж співставляти окремий знак つ зі складом /тсу/. Як результат, 3–4 річним дітям легше давалось засвоєння ієрогліфів, незважаючи на їх складне графічне оформлення [Yamada 1991].

Харюю (1989) продемонстрував, що наявність значущості у графічно оформленій одиниці займає центральну позицію у вивченні письма для 4-річних дітей, роздавши їм ієрогліфи з читанням слова і хірагану з читанням по складах та ієрогліфи з читанням по складах і хірагану з читанням цілого слова. Результати показали, що присутність значущості при читанні значно полегшує вивчення знаків. Дослідження Ока, Морі і Какігі підтвердили роль значущості для дітей дуже раннього віку, що впливає на читання ними хірагани. Через тиждень після читання тексту 3–4 річні діти пам’ятали 50% дієслів та 52% прикметників, написаних ієрогліфами значно краще, ніж хірагану (10%). Проте, в наступних експериментах дітей навчали читати хірагану, використовуючи слова-асоціації (さ як сакура). Результати показали, що асоціативне вивчення хірагани підвищило рівень її запам’ятовування до рівня кадзі. Це базується на тому факті, що діти краще трактували знаки хірагани як цілі слова, ніж як склади [Steinberg 1978].

Ще одним важливим аспектом, що впливає на засвоєння знаків письма, є наявність контексту, а саме ідеї твору, сюжетної лінії тощо. Діти, які читають більші за об’ємом тексти, краще засвоюють знаки письма, ніж ті, що вчать їх ізольовано. Це свідчить

про те, що літературні твори, адресовані дитині, особливому за своїми можливостями адресату, повинні сприяти розвитку мовної компетенції дитини, її мовленнєвої поведінки, допомагати в опануванні “науки” читання. Важливою особливістю дитячих творів є їх чітка орієнтація на вік читача, оскільки розумові здібності, пізнавальні потреби та інтереси дитини стрімко розвиваються, зумовлюючи тим різну мотивацію щодо читання [Огар 2006].

Стає зрозуміло, що графічне оформлення лексичних одиниць в японській дитячій літературі залежить від віку реципієнта. Для того, щоб докладніше охарактеризувати і висвітлити специфіку подачі письма в дитячих японських творах порівняймо одне і те ж оповідання (“Красуня і Чудовисько” – “美女と野獣”, “びじよとやじゅう”), написане для різних вікових груп.

1. “びじよとやじゅう”

Уривок зі вступу: “むかし、ある くにに、わがままで、このころの つめたい おうじが いました。ある とき、ひとりの おばあさんが、おしろに やって きて、りんのぼらの はなを さしだし、»どうか、ひとばん とめて ください。» と たのみ ました。”

Уривок з першої частини: “それから、なんねんもすぎて。おしろからはなれた ちいさな むらに、という うつくしい むすめが すんで いました。は、はつめいかの おとうさんと、ふたりぐらし。ほんを よむのが すきで、 ゆめのような せかいに あこがれて います。”

Ця книжка розрахована на дітей 2–4 років. Оповідання представлене у скороченій та спрощеній версії. Практично весь текст написаний хіраганою, слова, подані катаканою, обов’язково мають фуригану, за винятком числівників, ієрогліфи у тексті відсутні. Слід зазначити, що всі слова відділені пробілом, а кожна сторінка містить ілюстрацію.

2. “と”

Ще один варіант оповідання, розрахований та цей самий вік (2–4 роки).

“むかし、ある むらに、という むすめが いました。は、とても きれいで かしこくて、ほんを よむのが だいすき。おはなしに でて くる、ゆめのような せかいに むちゅう ですよ。”

きょうも、むらの ひろばで、ほんを よんで います。”

Відмінність лише у тому, що в тексті зовсім не зустрічаються ієрогліфи та відсутній вступ.

3. “と”

Уривок зі вступу: “むかしむかし、とおいのかがやくしろに、わかいがすんでいました。これは、やさしさをしらず、ひとへのおもいやりもなく、とてもわがままでした。うまれたときから、のぞむものはすべてあたえられ、なんでもおもいうまみにできたからです。”

Уривок з першої частини: “それから、ときがすぎて・・・。そののさなに、ベルという、うつくしいむすめがいました。は、のおさんとふたりぐらしです。をよむのがなによりもすきで、ものがたりのせかいをいつもゆめみしています。”

Це оповідання призначене для дітей віком від 3 до 6 років, якщо його читають дітям дорослі або для самостійного читання школярами 2–3 класів. Версія все ще спрощена, кількість ілюстрацій не змінено, проте об'єм оповідання збільшено до 48 сторінок. Текст складається з хірагани, катакати без фуригана та кандзі з фуриганою, що вивчають у першому і другому класах початкової школи.

4. “美女と野獣 (びじょとやじゅう)”

Уривок зі вступу: “むかし、ある　くにに、わがままいっぱいに　そだてられた　おうじが　いました。あるふゆのこと、ひとりのおばあさんがさむさにふるえながらしろをおとずれ、ひとぼんとめてほしいとたのみました。でも、おもいやりの　ない　おうじは、おばあさんがおれいにと　さしだす　バラの　はなには　みむきも　せず、つめたく　おいはらおうと　しました。”

Уривок з першої частини: “さて、しろに　ちかい　むらには　ベルと　いう　なの　うつくしい　むすめが　すんで　いました。はつめいかの　おとうさんと　ふたりで　くらし、　なにより　すきな　のは　ほんを　よみ、　ぼうけんや　ロマンスを　ゆめみる　こと。”

Оповідання розраховане на першокласників початкової школи. Спрощена версія, де текст оформлений виключно хіраганою і катаканою та викладений на 22 сторінках. Ілюстрації зустрічаються на кожній подвійній сторінці.

5. “美女と野獣”

Уривок зі вступу: “むかし、わがままで、のつめたい　が　いました。ある　と、は、まじよに　いじわるを　した　ばつとして、みにくい　やじゅうに　されて　しまいました。”

Уривок з першої частини: “それから、も すぎて。のおしろからはなれたに、という、うつくしい むすめがすんでいました。ベルは、はつめいかの おとうさんと くらして いて、を よむのが すき。”

Ця спрощена версія написана для учнів початкової школи 1–2 класів. Зазначимо, що оповідання викладено на 24 сторінках, а його графічне оформлення – кандзімадзірібун, де катакана та кандзі надписані фуриганною. Кількість ілюстрацій така сама, як і в попередньому оповіданні.

6. “美女と野獣 (びじょとやじゅう)”

Уривок зі вступу: “はるか、くれたに、のようないがあつた。このはかしいにみちあふれていた。はゆたかなにおおわれ、びとはみちたり たせなをり、のにそびえるは、しいのシンボルにふさわしく、としたなたたずまいをせていた。ところが、こののいだけは、ほかとはかけれ、まるでののようだった。”

Уривок з першої частини: “われたがいとにつつまれてゐるのとはに、からくれたには、にみちたさながあつた。このには、ベルというのしいがんでいた。に、でいちばんのよしとのだった。”

Вищеподаний текст – оригінальна версія оповідання, яке зможуть прочитати учні старших класів початкової школи, починаючи з 4–5 класу. На початку книжки, що складається з 192 сторінок, подано короткий опис оповідання та характеристика усіх героїв. Ілюстрації подані лише на перших сторінках книжки, далі – лише текст, що написаний кандзімадзірібун, де ієрогліфи подані з фуриганною.

Аналіз дитячих японських казок показує, що графічне оформлення лексичних одиниць значно відхиляється від норми сучасного японського письма і відтворює приблизно той рівень, який відповідає можливостям читацької аудиторії. Основна маса тексту подана канною, де головну роль відіграє хірагана, яку дитина зазвичай починає вивчати першою. У казках для дітей дошкільного віку деякі лексичні одиниці можуть бути представлені ієрогліфами, якщо вони є простими, і обов’язково надписані фуриганною. З віковою градацією ієрогліфи у дитячих творах поступово починають “витісняти” хірагану, проте завжди подаються з читанням.

¹ *Кубрякова Е. С.* Проблемы онтогенеза речевой деятельности // **Человеческий фактор в языке: Язык и порождение речи.** Москва, 1991. С. 141–185.

² *Joseph F. Kess and Tadao Miyamoto.* **Japanese Mental Lexicon: Psycholinguistic Studies of Kana and Kanji processing.** John Benjamins P. C., 1999. С. 131–146.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алпатов В. М. Япония: язык и общество. Москва, 2003.
2. Огар Е. І. Мова дитячого літературного дискурсу: функціонально-комунікативні аспекти дослідження // Вісник СумДУ, 2006, №3.
3. Danny D. Steinberg, Jun Yamada. Are Whole Word Kanji Easier to Learn than Syllable Kana? // Reading Research Quarterly, 1978, Vol. 14, №1.
4. Insup Taylor, David R. Olson. Scripts and Literacy: Reading and Learning to Read Alphabets // Springer, 1995.
5. Jun Yamada, Yasushi Mitarai, Tatsuhiro Yoshida. Kanji words are easier to identify than katakana words // Psychological Research, 1991, Vol. 53, №2.
6. Preschoolers Acquire Reading. http://www.mmtaylor.net/Literacy_Book/DOCS/22.html.
7. 子どもにとっての読書の意義. <http://www.happycampus.co.jp/docs/983431165601@hc06/5441/>.

ВІДОБРАЖЕННЯ АВТОРСЬКОГО СВИТОГЛЯДУ ІСІКАВА ТАКУБОКУ У “ЩОДЕННИКУ, НАПИСАНОМУ ЛАТИНИЦЕЮ”

Гринь Т. А.

У літературознавчих колах Японії ім'я Ісікава Такубоку є досить відомим, що підтверджується значною кількістю досліджень і статей, присвячених його творчості та літературно-критичній діяльності. Незважаючи на великий інтерес до творчості Ісікава Такубоку, поза межами Японії його літературна спадщина, крім віршів, майже зовсім невідома. Однак, вірші неможливо зрозуміти до кінця, не дослідивши всебічно духовне життя автора, його біографію та ставлення до навколишньої дійсності. У Радянському Союзі майже не було спеціальних досліджень з творчої спадщини Ісікава Такубоку. Є лише поодинокі коментарі та передмови до поетичних збірок, написані Вірою Миколаївною Марковою, стаття Володимира Єрьоміна “Ісікава Такубоку – поет японського народу”, а також монографія Валентини Андріївни Гришиної “Ісікава Такубоку – критик і публіцист”, видана 1981 року в Москві. Проте, шлях шукань, поневірянь, спроб та помилок, детально і недвозначно відображений на сторінках його щоденників, а тому вони також мають стати ключем до кращого розуміння Такубоку як особистості.

Ісікава Такубоку вів щоденники протягом усієї зрілої пори свого життя – з 17 до 27 років. Пізніше усі щоденникові записи увійшли в його повне зібрання творів, що не раз перевидавалося. Особливо високо цінується в Японії “Щоденник, написаний латиницею” (“Romaji nikki”). Непризначений для широкого загалу, цей щоденник був зашифрований поетом за допомогою латинського алфавіту та прочитаний через багато років після його смерті. “Щоденник, написаний латиницею” Ісікава Такубоку вважається одним з улюблених творів японців. Критики назвали цей твір вершиною довгого шляху жанру японської щоденникової літератури.

Ісікава Такубоку вів “Щоденник, написаний латиницею” в квітні, травні та перших числах червня 1909 року, – рівно за три роки до своєї смерті (він помер від сухот 13 квітня 1912 року у віці 27 років). У щоденнику відбилися пошуки автором себе, болісне

прагнення знайти душевну рівновагу. У тексті відчуваються смуток та почуття безвихідності ситуації. Самотність, матеріальна скрута, хвороба, що починалася, сум за рідними та неможливість воз'єднатися з ними, надзвичайна загостреність усіх відчуттів та нервова напруженість – така основна ідея (лейтмотив) токійського життя Ісікава Такубоку.

Оригінал “Щоденника, написаного латиницею” – це 13 тонких учнівських зошитів. Протягом багатьох років вони зберігалися в архіві Ісікава у бібліотеці міста Хакодате, що на Хокайдо. “Щоденник, написаний латиницею” був надрукований лише в 1948 році.

Народився Ісікава Такубоку¹ (Ісікава – прізвище, Такубоку – псевдонім поета) 20 лютого 1886 року в селі Тамаяма префектури Івате, що на північному сході острова Хонсю. Батько поета, Ісікава Іттей, був священником, настоятелем буддійського храму у селі Сібутамі. Одразу слід зазначити, що релігійні настрої Такубоку не були пов'язані з певною релігійною доктриною чи церквою. Хоча він і виріс у сім'ї настоятеля буддійського храму, але не був віруючим буддистом.

Такубоку ще в школі серйозно цікавився літературою, писав класичні японські вірші (*танка*) та “вірші нової форми” (*сінтайсі*). У сімнадцятирічному віці хлопець покинув гімназію: він хотів стати літератором, а першим успіхом на шляху до мети була поява його вірша у журналі “Ранкова зірка”, започаткованому у 1900 році (Йосано Теккан, організував “Товариство нової поезії” у 1899 році). У 1901 році Такубоку поїхав до Токіо, де познайомився з Йосано Текканом і Акіко і став членом “Товариства нової поезії” (“Shinshisyū”), тим самим діставши можливість регулярно друкувати свої вірші у “Ранковій зірці”. У цей період Такубоку серйозно займався самоосвітою, багато писав, здебільшого *сінтайсі*, а в грудні 1903 року на сторінках “Ранкової зірки” з'явилися п'ять його “довгих віршів” (*нагаута*). Ця добірка уперше була підписана псевдонімом Такубоку².

1904 рік став роком стрімкого злету популярності Такубоку. Його поезії друкувалися майже в кожному номері “Ранкової зірки” і в інших виданнях. Ім'я Такубоку стало відомим у широких літературних колах. В 1905 році в столиці вийшла друком збірка “Жадання”, написана в стилі *сінтайсі*. Щоправда, в історії японської поезії ця перша збірка Ісікава Такубоку не залишила

помітного сліду. Написані під сильним впливом романтичної школи, – хоч і дуже майстерно як для початківця, – його вірші не вирізнялися оригінальністю ані мови, переобтяжені архаїзмами і поетичними “принадами”, ані тематики, де переважали мотиви світової скорботи і самотності, відірвані від життя прагнення ще юного автора.

Вірші Ісікави Такубоку вражають напруженістю емоцій і скупими, ретельно відібраними подробицями, якими майстер малює ліричний образ. Один із найвідоміших віршів – “На піщаному білому березі” зі збірки “Жменя піску” (1910 рік). У п’яти рядках передана печаль, нескінченна самотність, безбрежність океану і безкінечна невідомість майбутнього:

*У Східному морі,
на острівці,
на прибережнім білім піску
я, не втираючи сліз,
бавлюся з крабеньям³.*

(переклад Генадія Туркова [5])

Поезія повинна бути високою, як небо, і земною, як хліб насущний. Одну зі своїх статей Ісікава Такубоку назвав “Вірші, які можна їсти” (1908 рік). Не дивлячись на печаль, поет любить життя, завжди повертається до життя, хоча йому відпущено було так мало. У “Щоденнику, записаному латиницею” (1909 рік) та в інших записах Такубоку детально описує побутовий тягар і муки незадоволеного честолюбства, осмислюючи причини соціальної нерівності.

Перше десятиріччя ХХ сторіччя, в рамки якого укладається творчість Такубоку, було часом зародження, розквіту і занепаду *натуралізму*. Захоплення романтичною поезією не завадило Ісікава Такубоку також радо привітати появу цієї нової літературно-мистецької течії. Багато літературно-критичних статей Такубоку присвячені проблемам натуралізму, в руслі якого творило більшість літераторів того часу. У статті “Гілка на столі”, опублікованій у лютому 1908, він писав: “Натуралізм народився, щоб змінити літературу, величезною вадою якої є виключна увага тільки до формальної майстерності”.

Думки про натуралізм викладені також у “Щоденнику, написаному латиницею”. Так, 10 квітня знаходимо наступний запис: “Часи змінилися! Не можна заперечувати, що натуралізм був тією

філософією, до якої ми прагнули усім серцем. Проте поволі ми стали помічати в ньому певні логічні суперечності. І якщо ми продовжимо рухатися вперед, не подолавши ці суперечності, та проголошуючи пусті теорії, то не помітимо, як натуралізм вже зник... Принаймні, я не можу більше залишатися байдужим. Відношення письменника до людства не може бути байдужим, письменник повинен бути критиком. А якщо не критиком, то революціонером у житті. Проте...” [6]. Тобто, можна сказати, що натуралізм був, до певної міри, протестом проти фальші у мистецтві. Художник мав обмежитися лише показом подій, своїми враженнями і сприйняттям, оскільки він некомпетентний давати оцінку явищам, пояснювати їх сутність. Проте, поступово натуралізм вступив у період занепаду. Натуралісти постійно відходили від нагальних проблем життя, обертаючись у сфері лише інтимних переживань та вузько побутової тематики. Їх мало цікавили реальні суперечності сучасного їм суспільства. Японська інтелігенція замкнулася в собі, опинившись у полоні егоцентричних шукань одинаків. На початку 20-их років ХХ сторіччя рух *сідзенсюгі* (тобто натуралізм), що знаменував важливий етап розвитку літературної та художньої свідомості, став відходити у минуле.

Останні роки життя письменника у Токіо (1908–1912) – це період стрімкого поступу художньої майстерності та політичної свідомості, період найінтенсивнішої праці (та період створення щоденника): за цей час написано кільканадцять повістей, десятки літературно-критичних і публіцистичних статей, сотні віршів.

Японські літературознавці й читачі неодноразово задавалися питанням, чому поет вибрав саме такий шифр – запис латинськими літерами. Сам Ісікава Такубоку запевняв, що таїться від дружини. У щоденнику 7 квітня він писав: “Але чому ж я вирішив записувати щоденник латиницею? Навіщо? Я кохаю свою дружину. І саме тому, що я кохаю її, я не хочу, щоб вона читала мій щоденник. Ні, це брехня! Правда, що кохаю, й правда, що не хочу, щоб вона читала, – проте ці дві правди ніяк не пов’язані” [6]. Напевно, найближче за всіх до істини дійшов біограф поета, японський дослідник Йонедо Тосіакі, котрий писав, що латиниця була необхідна для відсторонення ідеї, вона протистояла існуючому способу думок. Письменник був літератором та прагнув реформувати, удосконалити японську мову. Одним із таких способів Ісікава Такубоку обрав розповсюдження латиниці. Він розробив

систему транслітерації іншомовних слів, зокрема англійських, за допомогою латинської абетки. Таким чином, Такубоку створив особливий світ. Формою викладу думок став саме щоденник, це давало можливість писати відверто про потаємне, правдиво описувати події та чесно викладати думки, до того ж, робити це у довільному стилі. І саме завдяки правдивості описання подій та життя молодій людині – представника класу інтелігенції початку ХХ сторіччя, завдяки простому стилю письма та щирості, які вражають читача, “Щоденник, написаний латиницею” набув популярності серед японських літературознавців.

Уже на перших сторінках “Щоденника, написаного латиницею” озвучено проблему бідності, думки автора лише про те, як вижити на ту мізерну зарплатню, що він отримує у видавництві. Так, 7 квітня Такубоку записав: “У мене в гаманці одна купюра в п’ять ен, залишок тих грошей, що я зайняв у видавництва наперед. Весь ранок я лише про це й думав, а що ж поробиш. Мої думки, напевно, схожі на почуття людей з грішми, коли вони раптом їх втрачають” [6]. У Такубоку є також вірші де він переживає теж саме. Один із них входить до збірки “Жменя піску”:

“Найголовніше – гроші?” –

*Я зареготав,
але через хвилину
знову гостро
потребу в них відчув.*

(переклад Генадія Туркова [5])

Для письменника була обтяжливою його щоденна рутинна робота коректором, праця за копійки. Зарплата не дозволяла Такубоку викликати до себе родину, за якою він сумував. Він сам заледве міг існувати в столиці на такі гроші. У щоденнику 7 квітня Такубоку записав: “Ось уже й рік, як я в Токіо!... Проте до цього часу нічого не зробив, щоб перевезти сюди сім’ю! Віднедавна ця думка по кілька разів на день турбує мене...” [6]. Такубоку був змушений до кінця життя бідувати. Утримування сім’ї з п’яти осіб було дуже тяжким тягарем, котрий під кінець життя підірвав сили митця та призвів до передчасної смерті.

Того ж дня автор додає: «“Весна!” – подумав я. Й думками поплинув до дружини та маленької Кьоко. Я говорив собі, що до квітня обов’язково викличу їх сюди. Але не викликав» [6].

Такубоку постійно відчував свою самотність у великому міс-

ті, смуток, його мучили похмурі думки про нікчемність свого життя, про постійну набридливу рутину. Він вважав, що людина нічого хорошого, видатного собою не являє. Наприкінці запису того ж дня говориться: “Я самотньо лежав посеред сплячого міста, рахував зітхання тихої весняної ночі та відчував, наскільки нікчемним та похмурим є моє життя тут, у тісній, на три з половиною татамі, кімнатці. І що я таке – самотній, в тісній кімнатці, скутий незрозумілою втомою? Останнє відкриття людства – це те, що людина не є нічим дивовижним!” [6]. У цих рядках ясно проявилось відчуття порожнечі людського існування, яке Такубоку часто переслідувало, коли він жив далеко від родини. Можна припустити, що це відчуття самотності та нікчемності життя було породжене розумінням марності людських сподівань мати кращу долю у світі, що наповнений несправедливістю та насиллям.

Трагізм пронизує і поетичну творчість Ісікави Такубоку – трагізм і любов до людини, природи. Самота крижаним кільцем стискає серце поета. Зі збірки “Жменя піску”:

*Печаль –
це осінній вітер!
Нечасто я плачу,
але зараз-от
сльози рясні.*

(переклад Генадія Туркова [5])

Однак, Такубоку невластиво було постійно перебувати у похмурому настрої. У “Щоденнику, написаному латиницею” Такубоку немає рядків, що написані з якоюсь злобою, де відчувалась би лють. Сам Такубоку говорив про себе, що, можливо, він м’яка людина. Іноді він сміявся над труднощами. У щоденнику 8 квітня він записав: “Адже у таких випадках я лише мовчки сміявся. Й жодного разу не сердився. Чи не тому, що за своєю природою я безпечна людина?” [6].

У “Щоденнику, написаному латиницею” згадується друг Такубоку на ім’я Кіндаїті Кьоске. Він був ученим, займався дослідженнями народу айнів. Про нього автор відгукується як про людину чисту, м’яку, чуттєву та спокійну. Та, в той же час, Кіндаїті був слабким, дещо жіночним. Такубоку записав у щоденнику 8 квітня: “Кіндаїті є ревнивою та слабкою людиною. Це безсумнівно. Людська природа подвійна, у цьому нема сумнівів.

Мій товариш – спокійна, чиста, чуттєва людина, проте одночасно й хворобливо ревнива, слабка, дещо самозакохана, жіночна” [6].

Отже, Ісікава Такубоку був активним літературним діячем та громадянином. Він одразу реагував на всі суспільні проблеми, висловлював свою позицію, свій погляд щодо них у літературно-критичних статтях, відверто висловлювався у щоденниках. Проте, ця активність Такубоку виявлялася лише словесно. Але стосовно власного життя, сім'ї, Такубоку займав пасивну позицію, був неспроможний відстояти свої права на суспільні блага, тобто особисто для себе нічого не міг зробити.

Таким чином, можемо підсумувати, що в “Щоденнику, написаному латиницею” Ісікава Такубоку панують настрої пасивного відношення до життя, які властиві людині, що розчарувалася, змирилася зі своєю долею та, можливо, нездатна опиратися. Можна сказати зі щоденника, що Такубоку був людиною чесною, спокійною, проте незадоволеною життям і, напевне, безвольною та нездатною до рішучої, активної боротьби за забезпечення хорошого майбутнього, стабільності не лише для себе, але й для своєї сім'ї. Він був особистістю, яка залишалася пасивною перед тяжким гнітом навколишньої дійсності. Такубоку ніби чекав, доки над ним “розсіються хмари”, пройде час невдач та неприємностей.

У щоденнику також відчувається скорбота людини, яка втратила ідеали, бажання діяти, боротися, творити.

¹ Псевдонім у японській мові замінює разом і прізвище й ім'я. Але досить часто за традицією перед псевдонімом ставиться ще й прізвище.

² Буквально 啄木 – “клюйдереву”.

³ 東海の

小島の磯の
白砂に
われ泣きぬれて
蟹とたはむる

ЛІТЕРАТУРА

1. Григорьева Т. П. Японская литература. Исследования и материалы. Москва: Восточная литература.
2. Гришина В. А. Исикава Такубоку – критик и публицист. Москва: Издательство МГУ.

-
3. *Долин А. А. Новая японская поэзия.* Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.
 4. *Исикава Такубоку. Дневник, написанный латиницей.* Перевод с японского и комментарий Е. М. Дьяконовой // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.
 5. *Ісікава Такубоку. Лірика* / Переклад з японської та передмова Генадія Туркова. – Київ: Видавництво художньої літератури “Дніпро”, 1984.
 6. *Ісікава Такубоку. Щоденник, написаний латиницею* // http://www.page.sannet.ne.jp/you_iwata/romaji19090407.html#A190947.

ФЕМІНІЗМ В ІСЛАМІ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Зінько С. Ю.

На даний час гендерна ситуація у мусульманському світі помітно реформується. У Пакистані, Бангладеш, Індонезії, Туреччині жінки обіймали посаду прем'єр-міністра. У 2004 р. міністром економіки і торгівлі ОАЕ та міністром вищої освіти Оману стали жінки. У Сирії серед 250 членів парламенту є 26 жінок; в Іранському парламенті, серед 270 депутатів представлено 9 жінок. У Катарі жінки мають право брати участь у муніципальних виборах. Влада Бахреїну і Кувейту запевнила жінок, виборців і кандидатів у депутати, що вони братимуть участь в наступних виборах. Згідно з даними Amnesty International, жінки в Саудівській Аравії мають шанси для гармонійного розвитку, оскільки складають 55% університетських випускників, володіють 40% приватних капіталів і 15 тис. комерційних фірм.

Жіночий фактор у мусульманських суспільствах має глибокі історичні корені. Керівники різних держав – делійська султанка Разія (1235–1240), єгипетська султанка, засновниця династії мамлюків Шаджарат ад-Дур (1250), правителька Ширазу Абаш-Хатун (1268–1287), правителька Керману Туркан-Хатун (1257–1282), останній атабек Фарсу Абіш-Хатун (1263–1287), володарка Мальдівських островів Хадіджа (1347–1380) і остання жінка при владі – правителька Суматри Зійнат ад-Дін (1688–1699) знайшли достойне місце в історії мусульманських країн. Імам Абу-Ханіфа (VIII ст.) допускав можливість служби жінки на посаді військового судді-каді. Державний Диван скарг очолювала Сумайл (908–932). Нафіса очолила повстання проти омейядського халіфа Валіда Ібн Абд ал-Маліка (805–815), а першим організатором політичного гуртка була шийтка Сакіна [Зарринкуб Абдол Хоссейн 2004, 174]. В середні віки жінка-мусульманка викладала в медресе фікх і хадіси (Бінт аль-Муртаза, Шейх ат-Тайїфа, Суйуті, Сіт аль-Вузара), вела наукові гуртки і читала лекції (Зейнаб Бінт Маккі; Фатіма Хатун, радниця правителя Сирії Нур ад-Діна). Учнями жінок були відомі історики аз-Захабі (XIII ст.) та Абул-Фіда (XIV ст.) [Учок 1982, 4–5]. В 1227 р. в Олександрії відома Бінт Ходай-Верді, яка, не маючи рук, навчилася писати і стала знаменитою вченою. Серед суфійських мислителів відомі

Рабіія Адвія та Фатіма Нішапурі [Зарринкуб Абдол Хоссейн 2004, 162–163].

Ісламський фемінізм є глобальним феноменом, а не продуктом Заходу, перенесеним на Схід. Він формувався жінками в середині власних мусульманських країн і в діаспорних громадах. Ісламський фемінізм все частіше заявляє про себе в кіберпросторі (наприклад, сайт magyams.com, www.wluml.org, www.awsanet.org). В глобальному масштабі засобом для його вираження є англійська мова, на локальному рівні ісламський фемінізм послуговується великою кількістю місцевих мов. Ісламський фемінізм руйнує старі кордони між “релігійним” і “світським”. Припущення про прірву між “світською” і “релігійною” течіями свідчить про відсутність знання історичних передумов або радикальну політичну мотивацію.

Головним стимулом для боротьби за громадянські права жінок став політичний іслам. Зростання ісламського фундаменталізму і очевидність його патріархальності започаткували рух за розширення прав жінок. Він у часі збігся із появою освічених жінок середнього класу, які прагнули рівності і досягнення влади. Очевидно, що жіночий рух має внутрішні корені і не може розцінюватися як прояв західного фемінізму.

Ісламський фемінізм пропонує альтернативу західному аналогу, який зазвичай претендує на глобальність. Його орієнтаційні складові включають сім'ю, релігію і державу – три класичні “стовпи” суспільства. *Фатіма Мернісі*, відома арабська феміністка, пояснювала, що християнське зображення індивіда як трагічно розділеного між двома полюсами (добра і зла, духу і плоті, інстинкту і розуму) кардинально відрізняється від поглядів ісламу, який розробив набагато складнішу теорію інстинктів, чимось подібну до концепції лібідо Фрейда [Mernissi Fatima 1985, 138].

Під ісламським фемінізмом розуміється прагнення гендерної рівності і соціальної справедливості, базою для розуміння і втілення яких є Коран. Цей вид фемінізму виступає за дотримання прав і встановлення справедливості для всіх людських істот через континуум публічної і приватної сфери [Badran Margot 2002]. Прагнення справедливості було влучно назване “гендерним джихадом” (*Рана Каббані*). Термін “ісламський фемінізм” почав проявлятися глобально на початку 1990 р. Іранські вчені *Афсанех Наймабадех* і *Зіба Мір-Хосейні* були одними з перших, хто пояснив цей феномен на сторінках тегеранського жіночого журналу

“Занан”, заснованого Шахлою Шеркат (1992). Саудівська жінкознавець *Маї Ямані* використала цей термін у книзі “Фемінізм і іслам” (1996). Турецькі вчені *Єсім Арат* і *Феріде Акар* описали розвиток ісламської феміністичної парадигми в своїх статтях, а *Нілуфер Голє* – у книзі “Заборонений модерн” (1991, 1996). Південноафриканська активістка *Шаміма Шайх* використовувала термін “ісламський фемінізм” у виступах і статтях на початку 1990-х рр. Можна з впевненістю стверджувати, що до середини 1990-х рр. термін циркулював по найвіддаленіших точках умми.

Ісламський фемінізм не є новим рухом. На початку XIX ст. ісламські мислителі Саїд Джамаль ад-Дін Асадабаді (аль-Афгані), Мухамед Абду, Рашид Реза і особливо Касим Амін та “Сестринський рух” в арабських країнах прагнули зробити модерну, ліберальну та феміністичну інтерпретацію ісламу (Свенсон, 1996). Проте їхні ідеї не стали домінуючими в жодній ісламській країні. Найбільш ранній приклад принципової дискусії щодо прав жінок був викладений в статті видатного османського письменника Намика Кемалє, опублікованій в газеті “*Tasvir-i Efkaâr*” (1867). В 1899 р. арабською мовою видана книга Касима Аміна “Звільнення жінки”, темою якої була необхідність покращення становища жінки шляхом отримання освіти та доступу до професійної діяльності, а також заборони полігамії [Льюїс 2003, 74–76].

Сучасна дослідниця *Марго Бадран* у своїх працях продемонструвала, що каїрські жінки з гаремів, які належали до вищого класу, вели феміністичні дебати у 1890-х рр. Ці жінки розвивали феміністичне сприйняття під час соціоекономічної трансформації Єгипту у XIX ст., бо усвідомили, що вигоди для чоловіків від цих змін є значно більшими. Відкриття, що вони були позбавлені прав завдяки соціальним обставинам, а не завдяки ісламу, а також європейська модель життя започаткували фемінізм серед жінок вищого світу. Жінки середнього класу, на відміну від чоловіків, не мали економічного мотиву для боротьби за свої права. Натомість *Лейла Ахмед* у роботі “Фемінізм і феміністичні рухи на Близькому Сході” стверджує, що фемінізм в Туреччині, Єгипті та Алжирі був привнесений із Заходу, а в країнах Аравійського півострова склалась зовсім інша ситуація. Лейла Ахмед розмежовує два види ісламського фемінізму, які зародилися в Єгипті на початку XX ст. Існували модерністські феміністки, які виступали проти чадри, за право голосу для жінок і за діалог із Заходом, а

також ісламістські феміністки, які підтримували носіння чадри і були противниками вестернізації. Обидві течії вплинули на формування ісламського фемінізму [Understanding Islam 2001, 47].

Одна з перших єгипетських феміністок *Худа Сараві* у 1923 р. викинула чадру у Середземне море, ставши однією з перших жінок в країні, які перестали її носити. Відразу після інциденту чоловік Сараві подав на розлучення, а вона організувала Єгипетський союз феміністок, який підтримував націоналістичні течії в ісламі, освіту для жінок, а також заборону чадри.

В Ірані ні іноземні критики, ні мусульманські ліберали і реформатори не продемонстрували інтересу до жіночого питання, тому персидські жінки самі розпочали боротьбу за емансипацію. Найвідомішою серед них була донька відомого шийтського теолога Куррат аль-Айн (1814–1852), що пропагувала відмову від чадри та засудження полігамії, була страчена як прихильниця відомого ісламського реформатора Баба. Донька шаха Назира ед-Діна принцеса Тадж ес-Салана завдяки своїм творам відіграла видатну просвітницьку роль, завдяки якій персіянки взяли активну участь в іранській конституційній революції (1906–1911) [Льюїс 2003, 102].

Багато дослідників глобалізації наголошують на зменшенні ролі держави завдяки появі інституцій глобального правління (Кокс, 1992; Грей, 1998), а також “транснаціонального державного апарату” (Робінсон, 2001). Вони відзначають появу “глобального громадянського суспільства” і “транснаціональної публічної сфери” (Гуїдрі, Кеннеді, Зальд, 1999), яка складається з транснаціональних соціальних рухів і неурядових організацій (Сміт, 1997; О’Браєн, 2000), включно з транснаціональними феміністичними мережами (Могадам, 2000), які об’єднуються з міжурядовими організаціями для забезпечення дотримання прав людини, захисту довкілля та ін. У той же час жіночі організації в світовому масштабі продовжують орієнтуватися на власні держави, деякі з них виступають за повернення до соціально орієнтованих держав, які існували перед переходом до неоліберальної економіки, інші – за захист і розширення репродуктивних прав та рівних сімейних прав. Інститут держави все ще має величезне значення для жінок, особливо у сфері репродуктивних прав і сімейних кодексів [Guidry John A. & Michael D. Kennedy 1999, 1–29].

Починаючи з 1980-х рр. у мусульманських країнах сімейні кодекси є полем битви між жіночими організаціями, патріархальними

ісламістами і неопатріархальною державою. Основним фактором, який негативно впливає на громадянські права жінок у мусульманських країнах, є розбіжності між конституціями, які забезпечують рівні права для чоловіків і жінок, та сімейними кодексами, базованими на шариаті, що заперечують таку рівність. Іншим джерелом “громадянства другого класу” є роль і природа держави, яку на Близькому Сході і в Північній Африці окреслюють як “неопатріархальну” [Frisch Hillel 1997, 341–358].

Хоча в останні десятиліття існує певна напруженість між державою і мезо- та мікроутвореннями на кшталт племен і розширених сімей, концепція “неопатріархальної держави” продовжує популяризувати традиційні цінності. Неопатріархальна держава є авторитарною: громадяни – чоловіки мають незначні права, проте громадяни – жінки мають їх ще менше. В Афганістані за часів правління “Талібану” права для жінок майже не існували, проте свято Восьмого березня таліби відновили у 2000 р. Мулла Омар, підкресливши, що свято відбулось лише завдяки новому “щасливому ладу”, який дозволив жінкам відчутися себе у безпеці, проголосив, що влада прагнучим повного дотримання норм шариату [Сикоев 2003, 120].

Жінки-активістки покладають все більше надій на глобальне громадянське суспільство, транснаціональну публічну сферу і інституції глобального правління для досягнення поставлених цілей у своїх країнах. Для легітимізації своєї діяльності вони використовують план дій ООН щодо прав жінок, для підтримки своїх кампаній звертаються до транснаціональних феміністичних мереж. Під “транснаціональною феміністичною мережею” розуміють об’єднання жінок з трьох чи більше країн із спільним планом дій в сфері прав жінок, феміністичної економіки, репродуктивних прав. Найвідомішими мережами є: “Жіноча міжнародна коаліція економічної справедливості”, “Жінки в розвитку Європи” та “Жінки, які підпорядковуються мусульманському законодавству” (WLUML).

У липні 1984 р. дев’ять представниць з Алжиру, Судану, Марокко, Пакистану, Бангладеш, Ірану, Маврикію і Танзанії започаткували “Комітет дій для жінок, які підпорядковуються мусульманському законодавству” у відповідь на “таке використання мусульманських законів в Індії, Алжирі та Абу-Дабі, яке призвело до порушення прав жінок” (Казі, 1997). На початку 1985 р. Комітет трансформувався у міжнародну мережу солідарності та

обміну інформацією. На першому плановому засіданні (1986) десять учасниць з Алжиру, Марокко, Тунісу, Єгипту, Судану, Нігерії, Індії, Пакистану та Шрі-Ланки задекларували налагодження міжнародних зв'язків між жінками мусульманських країн і громадами для обміну інформацією з метою розвитку жіночих ініціатив. З того часу організація стала мережею, в яку залучені активні на локальному і національному рівні жінки, що періодично зустрічаються для вироблення плану дій. Наприклад, план дій 1997 р. визначив пріоритетними напрямками боротьбу із зростанням фундаменталізму та вплив милітаризації на жінок.

Іншою формою мобілізації жінок стало поширення національних жіночих організацій. Деякі з них обирають світський підхід, розвиваючи конфронтаційну позицію (Алжир, Туреччина), інші обирають ісламський підхід і прагнуть досягнення консенсусу (Іран, Єгипет). Їхні вимоги можна звести до наступного:

- а) модернізація сімейних кодексів;
- б) кримінальна відповідальність за сімейне насильство та будь-яке насильство проти жінок;
- в) право жінок на збереження власної національності та можливість передачі її дітям (вимога здебільшого арабських жінок);
- г) збільшення участі жінок в економічному та політичному житті. Вони зазначають, що існуючі сімейні кодекси суперечать Конвенції про усунення будь-яких форм дискримінації проти жінок. Ці питання є основоположними для феміністок в Ірані та Алжирі.

Фактором, який первісно вплинув на **іранський жіночий рух** у постреволюційний період, була тривала війна з Іраком (1980–88) і мобілізація іранських чоловіків. Це створило можливості працевлаштування в публічному секторі: в сферах охорони здоров'я, освіти і муніципальних адміністрацій. Збільшення народжуваності, поєднане із зменшенням бюджетних видатків, призвело після смерті Хомейні до розробки проекту планування сім'ї. Результатом тривалої агітації стало зняття бар'єрів для жінок-юристів. Уряд заохочував участь жінок у наукових і технічних галузях на кшталт медицини, фармакології, лабораторних досліджень і встановив 25% квоти для жінок у неврології і кардіології.

У першому парламенті (1980) налічувалось чотири жінки, з них *Маріам Бехроузі* і *Азам Талегані* стали відомими ісламськими

феміністками. У другу каденцію парламенту (1995) було обрано 9 жінок. У кожному міністерстві та урядовій агенції були сформовані секретаріати з жіночих справ, з'явилося багато квазі- і неурядових організацій. У промовах жінок-парламентаріїв все частіше застосовувалась термінологія “глобального фемінізму”. У 1997 р. президент Хатамі призначив *Масумех Ебтекар*, редактора журналу жіночих студій “Ферзанех”, на посаду віце-президента з питань навколишнього середовища. М. Ебтекар мала тривалі контакти з фундаменталістами – після Ісламської революції 1979 р. вона була спікером терористів, які захопили заручників у посольстві США в Тегерані. На своїй посаді вона доклала значних зусиль для боротьби із забрудненням атмосфери в Тегерані і для збереження біорозмаїття в Перській затоці, особливо після війни 1991 р.

Деякі аналітики стверджують, що своєю перемогою президент Хатамі має завдячувати саме жіночим голосам. Перед обранням Хатамі заявляв: “Однією із найсерйозніших помилок Заходу є емансипація жінок, яка призвела до дезінтеграції сімей”. Проте його заяви після обрання набули іншого відтінку: “Ісламське суспільство повинне призначати жінок на відповідальні посади. Потрібно ліквідувати будь-які обмеження на участь жінок в менеджменті та політиці” (ЮНІСЕФ, 1998). Однак за його правління Вища Рада культурної революції не дала згоди на підписання Конвенції ООН з усунення всіх форм дискримінації жінок (CEDAW). Лауреат Нобелівської премії миру Ширін Ебаді заявила, що “хоча перемога Хатамі ґрунтувалася на голосах жінок, його підтримка у забезпеченні прав жінок є зовсім недостатньою” [Fekre Rooz 2003, 7–8].

Незважаючи на лібералізацію 1990-х рр., особливо за правління Хатамі, продовжувалися репресії. Це є однією з причин неінтеграції Ірану в транснаціональні феміністичні мережі на кшталт Альтернативи розвитку жінок в новій ері (DAWN), Жіночого освітнього партнерства для досягнення рівності, попередньо згадуваної WLUML та багатьох інших [Transnational Feminist Networks 2000, 57–85]. Не залучені вони і до транснаціональних організацій, які займаються правами людини, дітей і проблемами навколишнього середовища. Для Аятоли Хаменеї – духовного лідера країни, активістки прав жінок прирівнюються до західних феміністок. Він неодноразово попереджав про загрози “фемініс-

тичних тенденцій” і заявив, що вони не є відповідними для мусульманських жінок.

В Ірані діє інститут тимчасового шлюбу, за якого чоловік одружується з жінкою на обмежений час, навіть на годину, за грошову винагороду. Відомий релігійний лідер Аятола Хаєрі Шіразі закликав до відродження цієї практики. Парламент також затвердив закон, який забороняє обговорення жіночих питань поза інтерпретацією шаріату. Поданий законопроект про заборону публікації матеріалу, який може викликати міжстатевий конфлікт. Занепокоєння іранських жінок викликає відсутність належної репрезентації жінок в політиці, зокрема в парламенті, місцевих радах і на вищих державних посадах [Mahdi Ali Akbar 2000].

Алжирські феміністки також розпочали боротьбу за рівні права перед загрозою фундаменталізму [Citizenship 2002, 12–21]. **Алжирський феміністичний рух** можна розділити на дві фази. У період 1980–85 рр. алжирські жінки були залучені у колективні акції протесту проти урядового проекту сімейного кодексу, який розцінювався як радикально патріархальний, що обмежує громадянські права жінок. Під час періоду 1990–2000 рр. вони знову мобілізувалися у зв'язку з піднесенням Ісламського фронту і поширенням насильства, яке застосовували озброєні угруповування. Уникаючи націоналістичної чи релігійної термінології, алжирські феміністки використовували правозахисну термінологію, яка бере початок з ліберальних, соціалістичних і феміністичних традицій.

На парламентських виборах (1997) до Національної Асамблеї було обрано 11 жінок, серед них варто зазначити *Луїзу Ханун*, лідера Робітничої партії (“сяюча зоря Алжиру”), *Халіду Месауді*, куратора питань культури і демократії, а також *Далію Талеб* з Фронту соціалістичних сил [Organizing Women 2001, 131–154]. Алжирський уряд гідно оцінив феміністок за їхню активність. Влітку 2002 р. президент Бутефліка призначив 5 жінок на міністерські посади, що є безпрецедентною кількістю для Близького Сходу і Північної Африки. Все більша кількість судів очолюється судьями-жінками. Проте невиконаною залишається обіцянка президента реформувати сімейний кодекс.

Турецький феміністичний рух сформувався як просистемний завдяки історичним передумовам. Навіть соціалістичні та радикальні феміністки в Туреччині заявляють про свою секулярну і республіканську природу. “Система” розглядається ними як

альтернатива традиційній ісламській публічній сфері. Турецький фемінізм підняв питання про легітимність відносин на макрорівні і поставив під сумнів кодекс соціальних інтеракцій. Турецька політика завжди орієнтувалася на гомогенність населення, тому наявність груп, які роблять акцент на класі, релігії, статі чи етносі, становили загрозу спільній меті, і держава активно проводила політику асиміляції. Феміністичні групи ставлять під сумнів можливість гомогенності, піднімаючи постмодерністські дискурси, спрямовані проти універсальних категорій епохи Просвітництва. Частиною феміністичної боротьби є акцентування на інших ідентичностях, які вносяться різноманітними групами в публічний сектор. Феміністки підтримали набожних учнів у акції проти шкільної форми, “лівих” ув’язнених – в акції проти нестерпних умов утримання, а також транссексуальні групи. Ця підтримка сприяє створенню гетерогенних груп у турецькому суспільстві. Найбільшим досягненням турецьких феміністичних груп стало прийняття поправок до Цивільного кодексу (2001) [Fotopoulos Takis 2001, 415–445].

В мусульманських країнах розрізняють чотири феміністичних напрямки: атеїстичний, світський, мусульманський та ісламістський фемінізм. Атеїстичний фемінізм стверджує, що релігія спрямована проти жінки. Жіночий рух може розвиватися тільки через зменшення впливу релігії на суспільство.

Світський фемінізм є нейтральним щодо релігії. Світські феміністки стверджують, що відносини між ісламом і фемінізмом базуються на домінуючому підході до ісламу в суспільстві – ліберальному чи патріархальному. Вони вважають, що за теократичного правління чи радикального релігійного руху жіноча емансипація є неможливою.

Мусульманський фемінізм має ліберальний погляд на іслам і прагне адаптувати його до сучасності. Мусульманські феміністки вважають, що необхідно концентруватися на Корані, оскільки хадиси і шаріат є патріархальним відображенням ісламу. Вони вважають, що Коран містить два види положень: одні відображають практичні аспекти щоденного життя мусульманина в примітивному арабському суспільстві, інші стосуються моралі і є нормативними.

Ісламістський фемінізм є вираженням державницьким або частиною фундаменталістських чи релігійних рухів. Його пред-

ставниці вважають, що ідентифікація жінок з релігійним рухом сприяє жіночій емансипації. Зокрема, іранський вчений *Неста Рамазані* стверджує, що присутність жінок на публічній молитві в п'ятницю, а також їх участь у революціях чи війнах призведе до емансипації. Ісламські жінки є зазвичай активними в офіційно санкціонованих сферах, на кшталт релігійних ритуалів чи кампаній на підтримку режиму [Badran Margot 1999, 159–188].

Основною методологією ісламського фемінізму є класична ісламська методологія іджтіхаду (самостійного дослідження релігійних джерел) і тафсір (інтерпретація Корану). Поряд з цими методами використовуються засоби лінгвістики, історії, соціології, антропології та ін. У трактуванні Корану жінки використовують свій власний досвід і підхід. Вони стверджують, що класична і посткласична інтерпретація була базована на чоловічому досвіді та орієнтувалася на патріархальні суспільства.

Феміністична герменевтика шукає підтвердження гендерної рівності в Корані і включає три підходи:

- повторний перегляд аятів Корану для спростування популярних неправдивих історій, які встановлюють чоловічу перевагу (події в Едемському саду);

- цитування аятів, які однозначно закріплюють гендерну рівність;

- розгляд аятів, які пояснюють різницю між чоловіками та жінками і традиційно трактувалися на користь чоловіків [Mojab Shahrzad 1999, 48–52].

Інтерпретації Корану відрізняються в окремих мусульманських країнах через різноманітність феміністичних шкіл. Перший, апологетичний, підхід стверджує, що іслам надав свободу жінці, і вона має більше прав, ніж на Заході. Прибічники цього підходу зауважують, що жорсткі умови, в яких опинилася мусульманська жінка, спричинені консервативністю юристів-чоловіків. Інший феміністичний рух прагне самостійно реінтерпретувати ісламські тексти з жіночої точки зору. Великого значення набуває розвиток альтернативної юриспруденції. Динамічна юриспруденція (*фег нуя*), яка опонує традиційній юриспруденції (*фег сонаті*), є одною з найкращих альтернатив [Mir-Hosseini Ziba 1996, 285–319.]

Відома феміністка Еліас у статті “Секуляризація, лейкізація і виклики феміністичним реформам у мусульманському світі” запропонувала термін “лейкізація”. Багато мусульман є

непідготовленими до прямої секуляризації, неприйнятної для більшості мусульманських суспільств. Лейкізація передбачає відділення релігійних інституцій від державних із збереженням їх нормального функціонування. Це той компроміс, якого багато десятиліть прагнуть досягти прихильники світської і релігійної держав.

Важливого значення набуває співпраця не тільки між різними течіями ісламського фемінізму, а й між різними релігіями. В Лівані жінки різних конфесій співпрацювали у післявоєнній відбудові країни, а також створили комітет, який займається долею офіційно зниклих безвісти. На Кіпрі християнки і мусульманки спільно вирішують проблему мирного порозуміння турків і греків. Королева Йорданії *Ранія аль-Абдулла* в 2004 р. отримала премію німецьких засобів масової інформації за видатний внесок у порозуміння між арабським та західним світом.

Ісламський фемінізм наполягає на повній рівності чоловіків і жінок у публічній і приватній сферах, в той час як світський фемінізм пропагує підпорядкування в приватній сфері. Прихильниці ісламського фемінізму вважають, що жінки можуть виконувати функції глав держав, лідерів конгрегацій, суддів і муфтіїв.

Ісламський фемінізм впевнено доводить свою легітимність, його представниці входять у державну владу, змінюючи систему зсередини, і демонструють новий тип лідерства.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Зарринкуб Абдол Хоссейн. Исламская цивилизация.* Москва: Андалус, 2004.
2. *Учок Б. Женщины-правительницы в мусульманских государствах.* Москва: Наука, 1982.
3. *Mernissi Fatma. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society.* London: Al Saqi Books, 1985.
4. *Badran Margot. Islamic Feminism: What's in a Name? // Al-Ahram Weekly.* – 2002. – Jan., Nov.-Dec. (<http://www.ahram.org.eg/weekly/2002/616/index.htm>).
5. *Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм.* Москва: Олимп-бизнес, 2003.
6. *Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism // Journal of Women's History.* – 2001. – 13 Jan.

7. *Guidry John A. & Michael D. Kennedy*. Introduction. – **Globalizations and Social Movements: Culture, Power, and the Transnational Public Sphere**. University of Michigan Press, 1999.
8. *Frisch Hillel*. Modern Absolutism or Neopatriarchal State Building? Customary Law, Extended Families, and the Palestinian Authority // **International Journal of Middle East Studies**, vol. 29, 1997.
9. *Сикоев П. П.* Исламский Эмират Афганистан: тоталитарный режим рубежа XXI века // **Общественные науки и современность**. 2003. №4.
10. *Fekre Rooz*. Khatami's Performance in Supporting Women's Rights // **Social & Cultural** (Weekly), No. 10. 2003. May 25.
11. *Transnational Feminist Networks: Collective Action in an Era of Globalization* // **International Sociology**, Vol. 15, No. 1. 2000. March.
12. *Mahdi Ali Akbar*. Caught between Local and Global: Iranian Women's Struggle for a Civil Society // **Paper presented at the CIRA annual meeting**. – Bethesda: MD. – 2000. – April. (<http://www.owu.edu/~aamahdi/globalization-final.doc>).
13. Citizenship, Civil Society, and Women in the Arab Region // **Al-Raida** [Lebanese American University, Beirut], vol. XIX, nos. 97–98. 2002. Spring/Summer.
14. *Organizing Women: The New Women's Movement in Algeria* // **Cultural Dynamics**. Vol. 13, no. 2. 2001. July.
15. *Fotopoulos Takis*. The End of Traditional Antisystemic Movements and the Need for a New Type of Antisystemic Movement Today // **Democracy & Nature**. Vol. 7 (3). 2001. November.
16. *Badran Margot*. **Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East**. – Hermeneutics of Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamicate Societies. Cambridge, Mass.: Harvard University, Center for Middle Eastern Studies, 1999.
17. *Mojab Shahrzad*. **Women Undertaking Ijtehad (independent religious interpretation): Hoping for a Feminizing Democracy** // Arash 70, Khordad 1378. 1999. June.
18. *Mir-Hosseini Ziba*. **Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Sharia in Post-Khomeini Iran**. – Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives. New York: New York University Press, 1996.

ОСТАННІ ВОЛОДАРИ ДІАМАНТА КОХ-І-НУР МАГАРАДЖІ РАНДЖИТ СИНГХ ТА ДІЛІП СИНГХ

Кравцов С. Б.

У квітні 2008 року виповнилось рівно 120 років з того часу, як останній індійський володар відомого діаманта Кох-і-Нур (який було вмонтовано в Британську Імперську корону) останній сикхський магараджа Діліп Сингх прибув до України. Колишній керівник держави сикхів прожив в Україні майже 6 місяців: з квітня по жовтень 1888 року. За цей час Діліп Сингх побував у Києві, Боярці (30 км від Києва) та в Одесі.

Прибуття Діліпа Сингха до України, яка на той час входила до складу Російської імперії, було пов'язано рядом обставин, насамперед політичних, які сьогодні слід розглядати в загальному історичному контексті.

У 1469 році в Індії, в селищі Талванді, недалеко від Лахора (нині це територія Пакистану) народилась людина, яка в історію увійшла як засновник релігії сикхізм, як Гуру Нанак.

В Індії почався час виникнення і розповсюдження сикхізму.

Сикхізм налічує десять Гуру-людей, а одинадцятим Гуру стала священна для сикхів книга Аді Грантх Сахіб. Вона писалася у різні часи попередніми десятима Гуру. При десятому Гуру сикхів Гобінд Сингху написання книги завершилось і з того часу ніхто не має права змінити в ній ні один знак, ні одного слова [4, с. 353–354].

Вивчаючи історію сикхізму, створення та існування сикхської держави, а також біографії магараджи Ранджита Сингха, його нащадків, в тому числі і Діліпа Сингха, дослідники часто забувають одну деталь. Це заповіт десятого Гуру Гобінд Сингха, який одночасно став і застереженням, і пророцтвом: “Якщо хто-небудь створить на мою честь святилище – його потомство загине!” [10, с. 286].

Магараджа Ранджит Сингх порушив заборону Гуру. В період часу з 1832 по 1839 роки він збудував сикхський храм, який називається Абчалнагар. Зі смертю магараджи Ранджит Сингха правління його династії закінчилось. Пророцтво Гуру Гобінд Сингха збулося [10, с. 286...].

Але існує величезна таємниця: чому залишився живим молодший син Ранджита Сингха Діліп Сингх? Чому на нього не подіяло пророцтво Гуру Гобінд Сингха? Так, Діліп Сингх втратив в Індії

майже все, навіть ім'я його почали писати Деліп, Дуліп, Даліп, а згодом він і сам почав підписуватись як Дуліп. Хоча відомо, що будучи ще маленьким хлопчиком, в Пенджабі майбутнього магараджу священики і генерали сикхської армії – Хальси називали саме Діліп [див.: 17]. Батько Діліпа Сингха магараджа Ранджит Сингх народився у 1780 році в північній Індії, в Гуджранвалі, що сьогодні знаходиться на території сучасного Пакистану. Ще за час свого правління Пенджабом був прозваний сучасниками “Левом Пенджабу” [див.: 11].

Ранджит Сингх став засновником незалежної сикхської держави. А у 1801 році його коронували магараджею Пенджабу. Він походив з сім'ї голови місалья* Сукерчакія та успадкував його. Оскільки на чолі місалів стояли сикхські феодалі, місалі все більше стали перетворюватися на звичайні індійські князівства, з 1765 по 1799 роки в Пенджабі відбувалася запекла боротьба сардарів-господарів за владу та розширення володінь за рахунок сусідніх князівств [див.: 14].

У цьому суперництві та в протидії афганському правителю Заман-шаху, що декілька разів здійснював вторгнення до Індії в самому кінці XVIII століття, змогутнів місаль Сукерчакія, на чолі якого з 1797 року стояв Ранджит Сингх. Заволодівши у 1799 році Лахором, Ранджит Сингх прийняв титул магараджи та декілька років вів боротьбу за об'єднання під своєю владою цілого Пенджабу [1, с. 295–296].

В умовах розпаду Могольської імперії та втручання англійців у політику на північному заході Індії Ранджит Сингх зумів об'єднати сикхські місалі та створити сильну державу з добре оснащеною та організованою армією. Період існування незалежної сикхської держави в сикхській ідеології сприймається як “золотий вік” в історії Пенджабу, а Ранджит став улюбленим національним героєм [див.: 12].

За багато століть це був перший верховний правитель Пенджабу, що прибрав до своїх рук усю повноту влади феодального державника. Магараджа віддав наказ своїм арміям, щоб вони не чіпали і не руйнували релігійні місця, релігійні книги, навчальні заклади, а також врожаю, що стоїть на кореню [див.: 13].

Ранджит Сингх був прекрасним політиком та господарем у своїй країні. Він створив раду, уряд, реорганізував суд та благоустроював міста. Магараджа брав участь в святах кожної релігійної

громади, показуючи цим, що Пенджаб повинен бути єдиним, незалежно від віри, яку сповідують його жителі [2, с. 138].

Сикхи завжди відзначалися безмежною хоробрістю та високими бойовими якостями, які проявили в тривалих війнах з арміями Аурангзеба*. Але в XVII–XVIII століттях сикхське військо являло собою всенародне ополчення, що складалося переважно з кінноти, недостатньо озброєне, незнайоме з новою європейською технікою. Ранджит Сингх перетворив це військо в регулярну армію, створив піхоту та артилерію, закупив у англійців та французів зброю сучасного зразка, запросив до себе на службу французьких офіцерів наполеонівської школи [1, с. 296]. Вони стали і першими християнами в сикхській армії.

У 1799 році він переніс свою столицю до міста Лахор, примусив ряд маленьких джатських князів, які володіли землями між річками Сатледжем та Джамною, признати його верховенство.

У свою чергу, англо-індійська влада зав'язала стосунки з декотрими з цих феодалних князів, підбурюючи їх до виступу проти Ранджит Сингха.

У 1809 році англійського представника Чарльза Маткальфа було відправлено до Пенджабу для проведення переговорів.

Британський уряд оголосив усі князівства, що розташовані на схід від річки Сатледж, “під опікою” Ост-Індської компанії*. Ця декларація підкріплювалась раптовим просуванням англійських військ в район Лудхіани, берегом річки Сатледж. Ранджит Сингх протестував, справедливо вказуючи на те, що кордоном англійських володінь, встановлених за мирним договором з маратхами*, є не річка Сатледж, а річка Джумна. Однак, побоюючись, що в ході війни з англійцями багато з його васалів приєднаються до противника, пенджабський володар вирішив піти на поступки. 25 квітня 1809 року він підписав з Маткалфом договір, по якому річка Сатледж була признана кордоном володінь Ранджит Сингха. Крім того, монарх Пенджабу зобов'язувався утримувати на зайнятих ним та його васалами землях, на лівому березі цієї річки, “лише таку кількість військ, яка необхідна для підтримання внутрішнього порядку”. Англійці з свого боку зобов'язалися не зазіхати на території і населення, підпорядковане магараджі, на північ від ріки Сатледж [9, с. 74–75].

Таким чином, британські володіння розпростерлися далеко на захід, наблизились впритул до Пенджабу. Але цей успіх дале-

ко не вичерпував наступальної програми англійців. Підписуючи Амритсарський договір, англійський уряд наперед знав, що рано чи пізно порушить свої зобов'язання.

Магараджа захопив Кашмір та прикордонні з Афганістаном землі, один за одним падали під натиском військ Ранджита ворожі форти.

Однією з найславетніших його перемог було здобуття міста Мульгана у 1818 році – міста, де правили афганці і через яке йшли караванні та військові шляхи до Пенджабу [2, с. 139].

Ще за часів Гуру Нанака перші послідовники його вчення почали осідати на афганських територіях і на першу половину 90-х років ХХ століття в Афганістані проживала найбільша за чисельністю, не враховуючи Індії, сикхська громада світу [5, с. 134–135].

Ранджит Сингх йшов на великі поступки задля зміцнення своєї влади і армії.

В цей час англійці зрозуміли, що Ранджит встиг відвоювати майже усі землі Пенджабу, заволодіти багатьма сусідніми землями, і що тепер він може звернути свої погляди на Делі та на іншу частину Індії. Магараджа намагався захопити узбережжя і вийти до Аравійського моря. Він таким чином шукав підтримки англійців, але вони вперто відхиляли усі його звернення про допомогу [2, с. 139].

Помер Ранджит Сингх у липні 1839 року, за час свого правління він заволодів Пешаваром, Мульганом та Кашміром на півночі Індії, які раніше належали Кабульському ханству.

Багатства магараджи були казкові. До його рук потрапив і легендарний діамант Кох-і-Нур – “Гора світла”, відомий в усьому світі. Колись діамант було знайдено у копальнях Голконди і згодом він потрапив до володінь Моголів. Коли Надир-шах здійснив вояж з Персії до Індії, він забрав у Моголів цей діамант разом з дуже коштовним “Павлиним Троном”. Після того, як Надира-шаха вбили, діамант Кох-і-Нур захопив Ахмад-шах Абдалі Афганський, і він залишався в руках його династії до часу правління Ранджита Сингха, який і став володарем цього дуже коштовного каменя [2, с. 138].

Після смерті сильного і авторитетного володаря відразу почався процес занепаду створеної ним імперії. При палаці чинилася жорстока боротьба між вельможами та воєначальниками.

Застереження і пророцтво десятого Гуру сикхів Гуру Гобінд Сингха почало збуватися.

Правляча верхівка боялася армії та ненавиділа її. Вона прагнула будь-що знищити цю грізну силу. Так зародився страшний план: розв'язати війну з англійцями, щоб приректи на розгром сикхську армію. Згодом цей план почав реалізовуватися [9, с. 75].

Діліп Сингх народився 6 вересня 1838 року. Він був молодшим сином своїх батька Ранджита Сингха та матері Махарані Джінд Каур. Коли помер батько, хлопчику було лише десять місяців і, звичайно, він ще не розумів, що може стати і магараджею сикхської держави, і володарем багатих скарбів країни, в тому числі і діаманта Кох-і-Нур.

У 1843 році Діліпа Сингха, п'ятирічного хлопчика, проголошують магараджею сикхської держави. Він стає останнім правителем Пенджабу. Діліп не відразу став магараджею, з моменту смерті батька і до свого становлення правителем сикхської держави він мав ще попередників: магараджа Харак Сингх (27.06.1839 – 05.11.1840 рр.), тимчасовий регент Чанд Каур (05.11.1840 – 18.01.1841 рр.), магараджа Шер Сингх (18.01.1841 – 15.09.1843 рр.). Діліп Синг керував державою з 15 вересня 1843 року по 31 березня 1849 року [див.: 19].

Перша англо-сикхська війна 1845–1846 років вилілась в серію кровопролитних боїв навколо Мудкі, Фірозшаха та Собраона. Сикхи билися настільки відважно, що втрати з обох сторін були дуже великими. Оглядаючи завалене тілами загиблих поле битви близько Фірозшаха, один британський командир вигукнув: “Ще одна така перемога, і з нами буде закінчено” [8, с. 212].

У грудні 1846 року генерал-губернатор Індії Хардінг* нав'язав сикхським правителям нову, ще більш кабальну, чим попередні, угоду. Згідно з цією угодою уся адміністрація країни, в тому числі і регентська рада, були підпорядковані контролю британського резидента, який на той час вже знаходився у місті Лахорі разом з англійським гарнізоном, ніби-то для охорони безпеки магараджи. Британському резиденту надавалися широкі повноваження: “контролювати діяльність усіх державних установ” [9, с. 77].

Але плани британської експансії в Південній Азії вимагали анексії Пенджабу. Новий генерал-губернатор Індії Дальхаузі*, замінив Хардінга на початку 1848 року, запропонував в якості найважливішого завдання індійської політики ліквідацію існуючого

статуса залежних князівств та їх остаточне приєднання до англійських володінь. Пенджаб мав стати першим або одним з перших зліквідованих індійських князівств.

Друга англо-сикхська війна виявилась не менш кровопролитною, у порівнянні з першою. У січні 1849 року в жакливій битві під містечком Чаліанвала англійці були близькі до поразки. Число загиблих було таким великим, що уряд Британії вирішив відкликати з Індії головнокомандувача армією, лорда Гау. І поки новий головнокомандувач їхав до Індії, лорд Гау знову атакував сикхів і цього разу розбив їх кінцево [8, с. 212].

30 березня 1849 року англійський генерал-губернатор Дальхаузі опублікував маніфест про скасування влади лахорського магараджи і перетворення Пенджабу на провінцію англо-індійської імперії.

Приєднання Пенджабу відкривало великий шлях для наступального руху англійців на Афганістан та Середню Азію.

Великий індійський державний і політичний лідер Джавахарлал Неру стосовно окупації англійцями Індії писав: “Вони просувалися вглиб країни потроху. Битва при Плессі* у 1757 році вперше віддала під їх контроль широченну територію, і за декілька років ними були підкорені Бенгалія, Біхар та Орісса, а також східне узбережжя Індії. Наступне значне переміщення у цьому наступі відбулося майже через 40 років, на початку XIX століття. Це привело англійців до воріт Делі. Третій значний наступ відбувся слідом за останніми поразками маратхів у 1818 році; четвертий наступ у 1849 році, після війни з сикхами, завершив завоювання Індії [6, с. 18].

Однак дух Пенджабу не було зламано, хоча протягом цілого століття пенджабці складали основу збройних сил Британської Індії* [3, с. 26].

А відома Бенгальська армія, яка була не тільки найбільшою, але й призначалася для виконання найвідповідальніших завдань, набиралась не в Бенгалії, а саме в північно-західних провінціях, зокрема в Пенджабі. Переважну більшість в цій армії складали саме сикхи – “послідовники” Гуру Нанака [9, с. 90].

Після другої англо-сикхської війни 1848–1849 років Пенджаб було анексовано, Діліп Сингх залишився без влади, а його власність було конфісковано. В 11-річному віці, як скарб, його забрала Ост-Індська компанія, ізолювала від матері та відіслала з Лахору

до Фатехгарха. Піклування і догляд за Діліпом здійснював Джон Логін.

3 липня 1850 року, як стверджують англійські історики, діамант Кох-і-Нур, як і інші коштовності своєї сім'ї, державне та релігійне майно, Діліп Сингх подарував королеві Вікторії на честь закінчення війни та святкування ювілею 250-річчя заснування Ост-Індської компанії [див.: 16].

Згодом магараджу вивезли до Англії, де він здобув освіту, одружився та отримав від англійського уряду значну пенсію. Жив у власному маєтку, у графстві Суффолк, і часто бував в Лондоні при дворі королеви Вікторії.

У 1851 році діамант Кох-і-Нур показали на виставці в Лондоні. Після смерті королеви Вікторії діамант передали до скарбниці британського двору та вмонтували в королівську корону.

Масток Елведен, який купив Діліп Сингх, магараджа вирішив обладнати так, щоб він був схожий на маєтки його батьківщини. Збудував мармуровий палац, стелі в середині будівлі були скопійовані з палаців у Лахорі та Делі, а стіни бібліотеки прикрасив золотими індійськими шаллями. Елведен ідеально підходив для нього, в лісах навколо маєтку було вдосталь різноманітної дичини, а магараджа мав пристрасть до полювання. В хороший сезон він примудрявся підстрелити 9 600 фазанів, 9 400 куріпок, 3 000 оленів та 75 000 кроликів [див.: 15].

У березні 1886 року магараджа опублікував в індійській газеті звернення до своїх співвітчизників-сикхів, де заявив про наміри взяти на себе відповідальність за їх долю, та поплив до Індії, не дивлячись на заборону англійської влади, яка вважала прибуття Діліпа Сингха до Індії небажаним та затримала його на Близькому Сході, в Адені. На зворотньому шляху до Англії він надіслав заклик до газети "Times of India", в якому писав, що англійський уряд не зможе закрити йому дорогу на батьківщину, що він знайде інший шлях до Індії. Після примусового повернення до Лондону Діліп Сингх наважується втекти до Росії. Так в кінці березня 1887 року він з'явився в Росії [див.: 18].

Магараджа до Росії потрапив нелегально і під чужим прізвиськом, оскільки у нього під час його поїздки через Німеччину, в Берліні, викрали документи та гроші [див.: 7].

Діліп Сингх сподівався отримати російське підданство і, вважаючи збройний конфлікт між Росією та Англією неминучим, за-

пропонував російському уряду свою допомогу у завоюванні Індії: “Якщо Імператорський Уряд знайде зручним долучити мене до справи, то я буду служити йому без різних видів на яке-небудь нагородження. Одного я тільки дозволю собі побажати: у випадку щасливого звільнення Індії, – дозволу жити в моїх родових маєтках в Пенджабі, з яких англо-індійський уряд вигнав мене, коли я ще був одинадцятирічним хлопчиком, але і цього я не ставлю за умову. Я бажаю тільки присвятити решту мого життя інтересам Імператора, вірним підданим якого я гаряче бажаю стати.

Через мого близького родича, сердара Тхакура Сингха, людину добре відому в Пенджабі і в усій Індії, я уповноважений від більшої частини державників Індії прибути до Росії та просити Імператорський Уряд взяти їх справу у свої руки. Ці державники, в цілому, володіють військом у 300 000 чоловік і готові до повстання, як тільки Імператорський Уряд прийняв би рішення вирушити на Британську Індію в Індостані, якщо тільки при цьому буде дозволено мені, їх представнику, супроводжувати імператорську армію та засвідчувати про великодушність та милостивість намірів Імператора Всеросійського по відношенню до них. Справа в тому, що англійці усіляко потурбувалися розповсюдити між вкрай неввічливим населенням Індії фальшиві свідчення про пригноблений нібито характер російського правління. Між тим як саме британське правління порушувало свої найурочистіші зобов’язання, коли це було йому потрібно” [див.: 18].

Не отримавши підтримки і переконавшись у відсутності в уряді Росії планів щодо походів на Індію, в кінці квітня 1888 року Діліп Сингх разом з Адою Ведеріл та донькою переїхав до Києва, де йому було дозволено жити, а потім вибрав місцем свого проживання Боярку, розташовану в 30-ти кілометрах на південний захід від Києва [див.: 7].

Після періоду бурхливої політичної діяльності, листування з російським міністерством закордонних справ, зустрічами з політичними діячами, він почав розуміти, що на той період його надії на російського царя стосовно військового походу з національно-визвольною місією до Індії були марними. Магараджа вирішив залишити Боярку та повернутися до Європи.

Діліп запросив у російської влади паспорт на виїзд з Росії і вирушив до Одеси. Там він разом з Адою Ведеріл та донькою

сів на пароплав і 3 листопада був вже в одному з паризьких готелів [див.: 7].

Таким чином, Одеса стала останнім українським містом, в якому побував Раджит Сінгх, а Україна, загалом, стала єдиною східноєвропейською країною, де Раджит Сингх проживав і ще тривалий час сподівався на здійснення визвольного походу в Індію.

Помер Діліп Сингх в 1893 році у Франції, в Парижі.

Уряд Великобританії і Королева пробачили магараджі його вчинок та антианглійську пропаганду.

Після смерті магараджи таємниць, пов'язаних з розпадом сикхської держави, її правителями та діамантом Кох-і-Нур, не стало менше. У Діліпа Сингха залишилися нащадки. Час від часу про свої права на володіння діамантом Кох-і-Нур заявляли і високопосадовці Індії, Пакистану та Афганістану.

Значна частина сикхів пішла за магараджею і оселилася у Великобританії, Франції та інших європейських країнах.

Сикхи брали участь в бойових діях під час I і II Світових воєн на боці тих країн, де вони проживали. Дехто з них був нагороджений високими державними нагородами як Великобританії, так і Радянського Союзу.

Але одна з найбільших таємниць минулого залишається, таємниця яка ще недостатньо висвітлена істориками і дослідниками – це заповіт і застереження десятого Гуру сикхів Гобінд Сингха. Ця тема потребує більш детального і глибшого дослідження.

За 120 років українські історики життя і діяльність магараджи Діліпа Сингха взагалі ні разу не описували і про цей період його перебування в Україні мало що відомо. Хоча в м. Умані давно, на протязі десятків років, ходили чутки, що колись у цьому місті зупинявся і відвідував знаменитий дендропарк “Софіївка” якийсь індійський магараджа.

На думку автора статті це був Діліп Сингх з Адою Ведеріл та донькою, під час поїздки з Києва до Одеси.

В 1999 році у Норфолку, в Уельсі, в урочистій обстановці, в присутності членів сикхської громади Великобританії, іноземних гостей та Принца Уельського Чарлі, відбулося відкриття монумента останньому правителю сикхської держави магараджі Діліпу Сингху [див.: 20].

* Місаль – військово-адміністративна одиниця на контрольованих сик-

хами територіях у XVIII столітті, що виникла в результаті боротьби сикхів з Моголами та афганськими завойовниками; з часом місали перетворилися на сикхські князівства. В історії Пенджабу виділяють так званий “період місалив” (бл. 1733–1801). До 60-х років XVIII століття по усій території між Индом та Джамною було 12 місалив: Бхангі, Ахлувалія, Рамгархія, Сукерчакія, Канхея, Наккайі, Пхул-кія, Сингхпурія, Нішанія, Крора Сингхія, Ділевалія, Шахід, які очолювались феодальною сикхською верхівкою. Після встановлення сикхського правління в місалиях населення отримало відносну безпеку і можливість поновити господарство, що забезпечувало зміцнення сикхської державності. До початку XIX століття ці князівства були об’єднані в самостійну сикхську державу головою місалия Сукерчакія Ранджит Сингхом, який став магараджею Пенджабу.

* Аурангзеб (1618–1707) – правитель Могольської імперії в Індії з 1658 року. В боротьбі за владу знищив своїх братів та заарештував батька. Завершив завоювання Декана та Південної Індії. Переслідував індусів.

* Британська Ост-Індська компанія (англ. British East India Company) – акціонерне товариство, створене 31 грудня 1600 року за наказом Єлизавети I. Здійснювала широкі торгівельні операції в Індії.

* Маратхи (Марати) – народ в Індії, основне населення штату Махараштра. Мова маратхі. За віросповіданням індуїсти, зустрічаються і мусульмани (в основному шіїти), буддисти, християни-католики. В 30–40 роках XVIII і на початку XIX століть існували незалежні князівства маратхів в південно-західній Індії. В результаті англо-маратхських війн втратили незалежність і перетворилися на англійських васалів.

* Сер Генрі Хардінг – генерал-губернатор Індії з 1844 по 1848 роки.

* Лорд Дальхаузі – генерал-губернатор Індії з 1848 по 1856 роки.

* Битва при Плессі, Західна Бенгалія, – місце, де 23 червня 1757 року полковник Роберт Клайв отримав свою знамениту перемогу над силами Наваба Бенгалії. Було конфісковано бенгальську казну, вилучено коштовностей на суму 5 млн. 260 тис. фунтів стерлінгів. На місці битви було встановлено декілька пам’ятників.

* Збройні сили Британської Індії – англо-індійська армія. Головна опора англійців в самій Індії, основний інструмент англійської агресивної політики в сусідніх з нею країнах. Ця армія складалася з європейських та індійських військ, загальною чисельністю в 250 тис. чоловік, з них лише 45 тис. були англійцями. У військово-адміністративному відношенні ці збройні сили були розділені на три угруповання: Бенгальську, Бомбейську та Мадраську армії. Бенгальська армія була найбільшою

з них і призначалася для виконання найбільш відповідальних завдань, розміщена на величезних просторах Північної Індії від Бенгальської затоки до афганського кордону, вона налічувала близько 150 тис. чоловік, з них англійців було не більше 20 тис.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антонова К., Бонгард-Левин Г., Котовский Г. **История Индии**. Москва, 1979.
2. Гусева Н. **Индия в зеркале веков**. Москва, 2002.
3. **Индия** // Ежеквартальный иллюстрированный журнал Посольства Республики Индии в СССР. №1 (90). 1987.
4. Кравцов С. **Основи релігії сикхів. Історія релігій в Україні**. Науковий щорічник. 2005 рік. Книга 2. – Логос, Львів, 2005.
5. Кравцов С. Сикхська та індуська громади Афганістану: становлення, розквіт, трагедія та відродження // **Вісник Львівського Університету. Серія філологічна**, вип. 36. Львів, 2005.
6. Неру Джавахарлал. **Открытие Индии**. Книга вторая. Москва, 1989.
7. Райков А. В. **Дулип Сингх в водовороте российской политики**. – http://www.indianembassy.ru/docs-htm/ru/ru_01_04_t006.Htm.
8. Синхараджа Таммита-Дельгода. **Индия. История страны**. Москва, Эксмо; Санкт-Петербург: Мидгард, 2007.
9. Штейнберг Е. **История британской агрессии на Среднем Востоке**. Москва, 1951.
10. *Sikh Religion*. Sikh Missionary Centre P. O. Box 62521 Phoenix, Arizona 85082 USA, 1997 // **Религия сикхов**. Перевод с английского на русский: Полонская И. Н., Нечипуренко В.Н., 1997.
11. http://en.wikipedia.org/wiki/Ranjit_Singh.
12. <http://ashram.ru::словарь::сикхизм::А-Я>.
13. <http://nervana.net.ru/india/sikhs/randjit.htm>.
14. <http://historik.ru/books/item/f00/s00/z0000015/st038.shtml>.
15. <http://films.ajfan.ru/Lara> Croft: Tomb Raider.
16. http://en.Wikipedia.Org/wiki/Duleep_Singh.
17. <http://www.sikh-history.com/sikhhist/events/afterranjit.html>.
18. http://www.ivran.ru/library/view_edition.php?edition_id=116.
19. http://en.wikipedia.org/wiki/sikh_Empire.
20. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/407061.stm.

ВІДЗЕРКАЛЕННЯ АРХЕТИПІВ СНУ І ТІНІ У ТВОРЧОСТІ ПОЕТІВ ЛІ БО (701–762) І ДУ ФУ (712–770)

Мурашевич К.

В літературі існує безліч образів, які викликають певні емоції у читача. Але в кожній культурі є певні образи, або символи, які викликають відповідні почуття у всіх представників етнічної групи. Такі образи називаються архетипами, їх виникнення пов'язане з історією, менталітетом, національними цінностями, фольклорною та літературною спадщиною. Прикладами такого явища в українській культурі можуть бути архетипи землі, вогню, крові тощо.

Архетип (з грецьк. *arche* – початок; *typos* – образ, відбиток) – праобраз, первісний образ, ідея, а також образ, що досягається інтелектом; за Августином Блаженим, – споконвічний, наявний в основі пізнання образ. Термін “архетип” у різних системах духовної діяльності має відмінне понятійне наповнення: у текстології – найдавніше спільне джерело всіх наступних копій, переробок (переважно рукописних списків); у лінгвістиці – вихідна форма слова для пізніших утворень; у психології – прадавній вірець (абстрагована від конкретних ситуацій ідея колективної, збірної підсвідомості), який існує одвічно у свідомості людства і, переходячи з роду в рід, від покоління до покоління впродовж тисячоліть, у кінцевому результаті мотивує вчинки і дії людини. Архетип актуалізується і виявляється в різних сферах духовного життя і поведінки людини через символи, уявні образи, які мають прихований зміст і потребують відповідного тлумачення [Українська мова. Енциклопедія 2000, 84]. Особливого значення архетип набув в аналітичній психології К. Г. Юнга, де він співвідноситься з несвідомою активністю людини, хоч і не визначається нею. Архетип закладений в основу чуттєво-настрєвих комплексів; визначаючи їх автономію, найяскравіше він постає у міфах, фантазіях, снах, галюцинаціях, художній творчості тощо у вигляді справдана стійких мотивів та асоціацій, названих Юнгом архетипічними ідеями, що існують поряд з інстинктами. Це вроджені психічні структури, зосереджені в глибинах “колективного несвідомого”, які закладають підвалини як специфічно національної, так і

загальнолюдської символіки. Людська душа має в собі розмаїті архетипи: тут і апіорні умови інтуїції, і первісні форми осягнення довкілля та внутрішнього світу, і позачасові підстави думок і почуттів, відображені у багатстві міфологічних тем, і колективний осад історичної минувшини, закарбований в етногенетичній пам'яті і тому наділений архаїчною прикметою.

Різні вчені розглядають архетип відповідно до власних дослідницьких концепцій: уподібнюють до тих мотивів, образів, які походять від міфів, ритуалів тощо, розширено тлумачать поняття архетипу, твердячи, що в поезії архетип – це ідея, персонаж, об'єкт, випадок, що охоплює найсуттєвіші риси, які є первісними, загальними, універсальними і виявляються критиками шляхом зіставного аналізу з міфами і ритуалами.

Згідно з Юнгом, “архетипом є той несвідомий зміст, який змінюється, стаючи усвідомленим і сприйнятим; він зазнає змін під впливом тієї індивідуальної свідомості, на поверхні якої виникає... У цих культурних утвореннях відбувається поступове шліфування сплутаних і жакливих образів, вони перетворюються в символи, все прекрасніші за формою і всебічні за змістом” [Юнг 1991, 86–87].

Термін “архетип” був уведений К. Юнгом у 1919 році. Це первісна відроджена психічна структура, вияв родової пам'яті, історичного минулого етносу, людства, їхнього колективного підсвідомого. Згідно з теорією К. Г. Юнга, архетип потрібно розглядати як гіпотетичну наслідувальну психологічну властивість, що не може сприйматися чуттєво і наочно. Архетипи складають “колективне несвідоме” людського роду, яке відбивається в міфах, релігії, снах, художній літературі. Архетип – це ядро, навколо якого групуються ідеї та образи. Згідно з дослідженнями К. Г. Юнга, архетипи поділяються на психологічні та культурні. Психологічні архетипи виходять з пам'яті роду (архетип Его, тіні, аніми, анімус, води, матері). Культурні ж створюються культурним досвідом людства. Культурними архетипами вважаються архетипи життя, смерті, героя, вічного мандрівника [Юнг 1996, 2–56].

Межа між архетипами та символами досить умовна. Важко дослідити, що виникло раніше. Але деякі науковці вказують на існування архетипного виду символів, що практично і є самими архетипами. Так, Л. І. Мацько та О. М. Сидоренко стверджують, що архетипними називають найдавніші вихідні й основоположні

символи, що тісно пов'язані з природою, первісними уявленнями і супроводжують усю людську цивілізацію. Вважається, що вони народилися з первинних, ще мало усвідомлюваних образів, поступово відшліфувалися і ввійшли в систему загальнолюдської символіки, часто стаючи основою для творення новіших символів.

Архетипні символи, подібно до класифікації К. Юнга, поділяють на природні і культурні. Природними називають ті символи, що походять із первинних психічних уявлень ще мало усвідомленого змісту. Культурними називають ті, що пройшли процес шліфування, культурного опрацювання, лягли в основу міфології, релігії, мистецтва, тобто стали колективними загальними образами. Архетипні символи є спільними для багатьох народів, особливо генеалогічно споріднених, але в культурі кожного народу на їх основі розвинулася символіка національної інтерпретації.

Архетипними символами є вода і вогонь, що спостерігаються у багатьох фольклорних і поетичних реалізаціях. Вода – джерело життя, одна з основних стихій Усесвіту, символ жіночого начала в природі, животворної матерії. Вогонь пробуджує і гріє воду, а вона народжує світ і омиває, очищає його, робить гарним, тому в міфології, фольклорі та й релігії вона має магічну силу: за допомогою води ворожать, закликають, «виливають», зцілюють. Вогонь – це уособлення життя, ідеї буття і родинного затишку, чудодійної сили очищення від зарази, непотребу, як засіб протиставлення світла темряві, як торжество перемоги світлих сил над темними і, разом з тим, як страшною пожираючої сили [Мацько, Сидоренко, 309–312]. Символічне поле архетипу розширюється семантично, породжуючи наближені до нього символи.

У китайській культурі досить цікавими для вивчення є архетипи сну і тіні. Вони зустрічаються у досить вагомих та класичних творах китайської літератури. В творчості відомих поетів Лі Бо і Ду Фу ці архетипи набувають нових загадкових відтінків і відкривають інші сторони багатогранних смислів.

Глибоке дослідження у сфері вивчення філософсько-естетичної категорії тіні проводила Є. В. Завадська. У своїх працях вона аналізує осмислення цього поняття в трактатах “Чжуан-цзи”, “І дзін”, “Дао де цзін”, чотирьох стансах Сикун Ту, творчості Ван Вей. Дослідниця стверджує, що в естетиці далекосхідного регіону

тінь (影) ще з глибокої давнини усвідомлювалась як важлива філософська категорія. Тінь асоціюється з темрявою, тому пов'язана з категорією “інь” (阴). Як відомо, це перший з двох елементів у дуальній структурі світу інь–ян (阴阳). Поняття “інь” у трактаті “Іцзін” («易经») усвідомлюється і як затінена частина предмету, і як сакральний магічний знак. Древнє написання ієрогліфа 阴 отожднюється з 云 – хмарою, тому воно пов'язане з водою. Поняття “вода” пов'язується з “інь” ще й іншою парою опозицій – вогонь (Небо) – вода (Земля). Втіленням сили “інь” також є Місяць як опозиція Сонцю (阳) [Завадская 1974, 92–100].

Через категорію “тінь” виражається одна з основних ідей даосизму – про користь безкорисного. І справді, тінь, на перший погляд, не відіграє ніякої ролі в житті людини. Але тінь від дерева чи від будівлі у спекотний день надає прохолоду, а іноді є спасінням від спеки. Вода теж асоціюється з прохолодою, як і хмари, які у жаркий день закривають сонце. Зв'язок тіні з цими поняттями, як бачимо, виявляється не лише через пошук спільності понять у бінарних категоріях, а ще й через природні властивості кожного з понять. Але не слід забувати, що тінь, у першу чергу, пов'язана з людиною і як фізичне явище, і як метафоричне відображення певних понять, що стосуються людської свідомості.

Категорії сну і тіні не входять в одне семантичне поле. Навпаки, Є. В. Завадська припускає, що культура тіні – це культура пам'яті і слова, а культура світла – це культура забуття, мовчання і живопису [Завадская 1980, 58]. Оскільки сон фізіологічно пов'язаний із забуттям та мовчанням, отже, тінь і сон в певному понятті можуть виступати опозиційними біномами в дуальній системі китайської культури. Безсумнівно, сон і тінь – різні поняття, але на наш погляд вони мають подібну характеристику. Тінь пов'язана з ніччю, Місяцем, але й сон приходить здебільшого вночі. Тінь пов'язана з порожнечею, сон також є незвіданим явищем, яке виникає з нічого. Те і інше є чимось додатковим, допоміжним стосовно людського тіла. Сон стоїть між реальністю і маренням, як і тінь – між живим і неживим, свідомим і підсвідомим.

Архетип тіні у європейській культурі досліджував К. Юнг. Саме він визначив найприйнятніше тлумачення сприйняття категорії тіні у європейській християнській культурі. Якщо персона виражає зв'язок Его із зовнішнім світом, то вона є зовнішньою психічною конструкцією. Тінь – це внутрішня психічна кон-

струкція, яка відображає зв'язок Его з індивідуальним неусвідомленим. У європейських культурах тінь виражає зло, присутність темних аспектів індивідуальної особистості. У християнській релігії тінь – темрява, породжена злом. Тинь виступає як друга особистість, якій притаманна нав'язливість, владна присутність і бажання себе виявити.

Усвідомлення архетипу тині у західних і східних культурах досить різне. Наприклад, у китайській літературі навряд чи є твори, де тинь є поняттям негативним та демонічним. Навпаки ж, тинь виступає у ролі супровідника людини. Яскравий приклад зображення архетипу тині у китайській літературі доби Тан можна побачити у вірші Лі Бо “Під Місяцем самотньо п’ю” («月下独酌»). Поет розповідає, що сам п’є вино уночі, біля нього немає нікого. Але ж насправді у нього є чудова компанія, адже Лі Бо запрошує приєднатись до себе Місяць і тинь. Ось хто є його справжніми друзями. Розглянемо деякі рядки вірша:

....影徒随我身。	...Тинь марно іде поза тілом вкрай млявим моїм.
暂伴月将影，	А Місяць і тинь супроводять мене допізна.
行乐须及春。	Бо треба розважитись, поки в душі є весна.
我歌月徘徊，	Під пісню мою повний Місяць гоїдається
	складно.
我舞影零乱。	У танок піду – скаче й тинь хаотично, безладно.

У цій поезії досить яскраво зображається архетип тині. Художній прийом, який лежить в основі вірша – персоніфікація. Тинь виступає в ролі живої істоти, вірного друга Лі Бо, вона повторює всі його рухи, танцює разом із ним, приєднується до нього за першим покликом. Поет надає тині незалежності, і жодним натяком не видає її справжньої суті, яка є відтиненням людського тіла. Лі Бо був самотником усе життя, його рідко супроводжували друзі. Покластись він міг лише на тинь, що не покине його ніколи. В останніх рядках вірша Лі Бо виголошує, що Місяць і тинь зостануться його друзями до забуття, а коли він помре і піде на небо Чумацьким Шляхом, то навіть там їх зустрине.

Глибину задуму Лі Бо можна простежити й у тому, що Місяць – це також втілення архетипу тині, як зазначалось раніше. Місяць є атрибутом ночі, темної сторони буття, а через ці поняття усвідомлюється архетип тині. Отже, досліджуючи символіку поезії, яка розгалужується у напрямках пізнання архетипу тині, можна простежити зв'язок поезії Лі Бо із сакральними витокami літератури

та міфологією. Бачимо, що у вірші “Під Місяцем садинок п’ю” тінь несе у собі позитивне значення. Вона символізує дружбу і втілює вірність.

Архетип тині у своїй творчості відтворює й Ду Фу у вірші “Подорожую через Драконові ворота до храму Фенсянь” («游龙门奉先寺»). Вірш описує поганий настрій поета, що виражається через опис несприятливого навколишнього середовища. Наведемо декілька рядків з вірша:

阴壑生虚籁, Темна безодня породжує пустку,
月林散清影。 Під Місяцем з дерева легкая тинь.

Тинь ніби засвідчує чийось присутність. Хоча це і тинь від дерева, все ж вона виступає у ролі сторожа над безоднею, в образі хазяїна Драконових воріт. За легендою, Драконові ворота або Лунмен (龙门) – це гора, крізь яку міфологічний персонаж Юй, в процесі боротьби з потопом, просвердлив прохід, а шлях йому освічував Свічка-Дракон. Хоча цей образ і пов’язаний з древньою легендою, Драконові ворота цілком реальні. Вони являють собою дві скелі, які стоять одна навпроти іншої і знаходяться при в’їзді в місто Лоян. Між ними протікає вузька річечка Ішуй. Здалека скелі мають вигляд воріт. Архетип тині у цьому випадку підсилює загальний колорит вірша. До того ж, поряд вживаються два пов’язані між собою поняття – “темний” (阴) і “тинь” (影), що дозволяє побачити картину, змальовану в поезії.

Архетип сну у китайській культурі є досить вживаним у класичних творах. Сон асоціюється з мрією, безтурботністю, спокоєм. Існує відома притча про філософа, послідовника даосизму Чжуан Чжоу, який заснув, і йому наснилось, що він метелик. Чжуан Чжоу весело літає, насолоджується життям, радіє у своїй безтурботності. Прокинувшись, Чжуан Чжоу не може зрозуміти, чи він людина, якій наснилось, що він метелик, чи навпаки, це метелику наснилось, що він Чжуан Чжоу. У сні стирається межа між реальністю і фантазією. Якщо безсоння асоціюється з неспокоєм, турботою, тугою, то сон – це абсолютний спокій, мир у душі. З іншого боку, сон – це занурення в інший бік реальності, у забуття, а сновидіння є відображенням підсвідомості.

Архетип сну зустрічаємо у класичному романі XVIII століття “Сон у червоному теремі” («红楼梦») Цао Сюецзіня. Роман дуже символічний, із прихованим змістом, головні ідеї роману виражаються через натяки. Сон виступає у ролі показника загадковості,

прихованої суті, марень та завуальованої правди. Назва “Сон у червоному теремі” зустрічається і в самому тексті, як назва циклу арій, які герой чує уві сні, коли потрапляє в чарівну країну Марень. Назва роману просякнута буддійськими ідеями, адже, за вченням буддизму, сон – це і є життя з усіма його стражданнями. І справді, роман “Сон у червоному теремі” – хронологія життя у деталях. Цей роман – суміш реальних фактів, міфічних легенд, фантастичних подій та марень. Сон, на нашу думку, є чимось середнім між реальністю і вигадкою, без чіткої межі здорового глузду і забуття. Тому саме таке життя головних героїв роману називається сном.

Схоже використання архетипу сну можна побачити у поезії Лі Бо, зокрема у вірші “Співаю на прощання горі Матір Небес, на якій гуляв уві сні” («梦游天姥吟留别»). Поет оспівує природу, згадує історичні події, звертається до міфологічних персонажів. Мета вірша – змалювання величних образів та перенесення читача у містичну атмосферу потойбічного світу. Лі Бо ніби переносить житло безсмертних на гору Матір Небес. Гуляючи по величній горі, поет зустрічає безсмертних, легендарних персонажів та захоплюється величчю усього побаченого. За допомогою сну Лі Бо потрапляє у калейдоскоп древніх легенд, але сон обривається, і поет повертається у реальність, повну турбот і клопотів. Важко сказати, чи Лі Бо змальовує своє сновидіння, чи просто свої уявлення. Що саме поет називає сном? Що б не означало це поняття у Лі Бо, все ж сон відображає внутрішнє єство митця, душа якого переповнена прагненнями дорівнятись до неземних висот, пізнати речі, неосяжні розумом.

Проблема безсоння описується у вірші Ду Фу “Не спиться” («不寐»). До поета не приходять сон, усе вночі здається туманним і похмурим. Ду Фу тривожать сумні думи і переживання, у серці печаль. Він пише, що “Персикове джерело нема де шукати” (桃源无处求), що є образом спокійного життя. Персикове джерело поет може побачити лише уві сні. Згідно з легендою, Персикове джерело розташоване в Персиковій долині і є блаженним місцем перебування померлих, тобто раєм. Сон, що є на межі реального і потойбічного, наближає автора до фантастичного місця. З поезії видно, що сон є ознакою спокійного життя, миру і гармонії, а безсоння – туга, сум і тривожні думки.

Відображення архетипу сну спостерігаємо у вірші Ду Фу “Бачу уві сні Лі Бо” («梦李白»). Поет сумує за своїм другом і не знає,

де той перебуває. Ду Фу пише, що “Лі Бо вже три ночі з’являвся йому уві сні” (三夜频梦君). Це означає, що або ж Лі Бо живий і також думає про нього, або ж він помер, і його душа прилітає навідати Ду Фу. У будь-якому випадку Ду Фу звертається до архетипу, який допомагає йому знайти зв’язок з другом, що перебуває далеко від нього. Сон виводить з реальності, дає більше можливостей, щоб уявити, що могло статися з Лі Бо. Навіть якщо він помер, то через сон душа Лі Бо навідує Ду Фу. Автор поезії звертається до архетипу не навмисно, а інтуїтивно. Він шукає шлях до друга і, не маючи можливості зустрітись з ним особисто, відтворює не свої спогади, а архетип сну.

Такий же метафоричний образ возз’єднання маємо у поезіях про Місяць, наприклад у віршах “Місячна ніч” («月夜») Ду Фу та “Думи в тиху ніч” («静夜思») Лі Бо. Образ Місяця теж можна назвати архетипним символом, але лише образ повного Місяця. Цей образ і справді є одним з найдавніших й основоположних символів. Місяць – природне явище, що супроводжує усю людську цивілізацію. З давніх часів, згадуючи повний Місяць, кожен згадував свою родину, особливо під час воєн та повстань.

Архетип – споконвічний образ, що закарбований у підсвідомості кожного представника будь-якої нації. Як бачимо, їх виникнення, як і виникнення символів, склалось історично та залежить від цінностей та стереотипів нації. Одними з найживаніших у китайській літературі є архетипи сну та тіні, що сприймаються однаково усіма представниками китайського народу. У поезії Лі Бо і Ду Фу вони є інструментами впливу на підсвідомість читача. Архетипи допомагають досягати правильного розуміння головних ідей поезії.

ЛІТЕРАТУРА

Ду Фу. *Сто печалей* / За ред. Грищенко Р. В. Санкт-Петербург, 2000.

Завадская Е. В. Тень как философско-эстетическая категория // **Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока.** Москва, 1974.

Завадская Е. В. Философско-эстетическое осознание тени в классической культуре Китая // **Из истории культур средних веков и Возрождения.** Москва, 1980.

Мацько Л. І., Сидоренко О. М. Стилїстика української мови. Київ, 2003.

Українська мова. Енциклопедія / За ред. Мельничук О. С. Київ, 2000.

Юнг К. Г. Архетип и символ. Москва, 1991.

Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Київ, 1996.

Tan shi song ci / Liufang zhubian. Beijing, 2005.

ДЖЕРЕЛА ФОРМУВАННЯ КЛАСИЧНОЇ АРАБСЬКОЇ МЕДИЧНОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ В ПЕРІОД АББАСИДІВ

Осадча Ю. Б.

Численні медичні праці, написані в абасидські часи (VIII–XII ст. н. е.): Ібн Сіна (Ibn Sīnā, Avicenna – 980–1037), Абдель Латиф (‘Abd al-Latīf al-Baghdādī, al-Muwaffaq – пом. 1231), Ібн Зухр (Ibn Zuhr, Avenzoar – пом. 1162), ар-Разі (ar-Rāzī, Rhazes – бл. 865 – бл. 925), Ібн Рушд (Ibn Rushd, Averroes – пом. 1198), аз-Заграві (az-Zahrāwī – пом. бл. 1000), Ібн Нафіс (Ibn an-Nafīs – пом. 1288), Хунайн бін Ісхак (Ḥunayn ibn Iṣḥāq – бл. 809/10–877) та інші, завжди викликали інтерес великої кількості спеціалістів-сходознавців, чим і пояснюється розмаїття робіт, присвячених як загальній проблематиці історії медицини Сходу, так і деяким аспектам арабської лексикології.

Пропоноване дослідження присвячене одному з *актуальних напрямів* арабської лексикології – проблемам виникнення наукової медичної термінології в арабській мові та джерелам її формування. Зазначимо, що дослідження в галузі зіставної семантики вже протягом тривалого часу перебувають серед найбільш *актуальних напрямів* мовознавства взагалі та лексикології зокрема і становлять значний інтерес як з погляду фундаментальної науки, так з погляду науки прикладної, оскільки дають багатий теоретичний та практичний матеріал.

Загальною метою пропонованого дослідження є, насамперед, встановлення історичних рамок, під які підпадає термін “класична”, й обґрунтовано довести, чому ми обрали саме цей історичний період розвитку арабської медичної термінології. Для виконання *поставленого завдання* ми зробимо невеликий історичний екскурс для більш чіткого розуміння того, в яких умовах існувало арабське суспільство на той час; якими були першочергові завдання, що їх висували правителі Халіфату – арабо-ісламської теократичної держави; що саме спричинило великий поштовх для розвитку наук і які мови й культури найбільш суттєво вплинули на становлення та розвиток арабської наукової мовної спадщини, зокрема медичної термінології.

Перспективи подальших досліджень у даному напрямку, на нашу думку, полягають у розв’язанні питань, що стосуються

постійних протиріч, із якими стикається арабська медична термінологія, а саме, між семантикою цих термінів та їхньою етимологією, які перебувають у складних взаємовідносинах одна з одною. В одних випадках вони збігаються, коли семантика наче виростає з етимологічного значення слова, що лягло в основу терміна, допомагаючи кращому розумінню самого терміна; в інших – семантика зовсім не співвідноситься з етимологією. Складність полягає у тому, що в дослідженні арабської медичної термінології ми не можемо спиратися лише на один із цих чинників, хоча відомо, що етимологія становить здебільшого історико-науковий чи пізнавальний інтерес.

Попри значну кількість праць науковців-арабістів, які займалися вивченням східної медичної літератури, *невирішеними залишаються питання*, які стосуються джерел формування класичної арабської медичної термінології, становлення конкретних медичних термінів в арабській мові та їх функціонування в процесі комунікації сьогодення.

Головне завдання пропонованого дослідження полягає у розв'язанні таких питань: а) які саме культури, мови і наукові традиції мали найбільший вплив на становлення арабської наукової термінології, зокрема медичної; б) які саме етапи розвитку пройшла арабська медична термінологія; в) теоретичний спадок яких найвидатніших постатей тих часів можна вважати найвпливовішим і найбільш авторитетним.

Саме видання “Канону медичної науки” (Qānūn fī ṭ-ṭibb, 1020) Ібн Сіні (лат. Авіценна, Ibn Sina, Avicenna – (980–1037) російською мовою за радянських часів значно пожвавило дослідницьку роботу, що стосувалася вивчення історії медицини на Сході й джерел формування арабської медичної термінології, яка широко представлена в абсолютній більшості медичних трактатів-рукописів, написаних або перекладених саме арабською літературною мовою. Ця подія, в першу чергу, викликала інтерес до всебічного дослідження життя та творчості Ібн Сіні. Було захищено низку кандидатських дисертацій, які всебічно висвітлювали роль і значення “Канону” в тих чи інших галузях медичної науки (див. праці А. К. Арендса, А. А. Аскарова, В. К. Джумаєва, Ю. Н. Завадовського, А. К. Кадірова, В. М. Карасика, У. І. Каримова, Б. Д. Петрова, М. Р. Раджабова, В. Н. Терновського та ін.). Зокрема, дуже відомими дослідниками життєдіяльності Ібн Сіні можна вважати Ю. С. Арзуметова,

К. Ю. Юлдашева (їхня відома праця – “Медицинские взгляды Ибн Сины”) та Х. Хікматуллаєва, який займався дослідженням трактату Ібн Сіні “О сердечных лекарствах”. Мусимо констатувати, що дослідженням медичної діяльності інших вищезгаданих стародавніх лікарів Сходу займалися дуже мало.

Стосовно проблематики виникнення та розвитку арабської наукової термінології взагалі слід вказати на працю М. Є. Недоспасової “Вопросы развития современной арабской терминологии”. В. С. Рибалкін у своїй монографії “Классическое арабское языкознание” звертається до питань формування й розвитку арабської національної традиції в аспекті дослідження мови: арабської граматики, лексикології й лексикографії. Деякі аспекти пропонуваного дослідження розглянуті А. Ю. Кримським у його праці “История арабов и арабской литературы, светской и духовной”.

До аналізу окремих аспектів специфіки розвитку та становлення арабської медичної термінології зверталися здебільшого західні арабісти. Слід зазначити вагомий внесок у розробку даної проблематики А. Шпренгера, І. Мейера, К. Броккельмана, Л. Леклерка, Дж. Шлейфера, Ф. Сезгіна, В. Розена, П. Пормена, Е. Саваж-Сміт.

Серед російських науковців слід зазначити Г. Т. Арсланяна та Я. І. Шубова, які створили єдиний російсько-арабський медичний словник та російсько-латино-арабський медичний словник.

На думку багатьох учених-арабістів й істориків, період з другої половини VIII і до початку XIII століття був найбільш плідним в історії середньовічної арабо-мусульманської культури [Фильштинский 2006, 4, 302–303; Рибалкін 2003, 68].

Цей відтинок часу можна охарактеризувати відносним затишшям, коли із завершенням арабських завоювань (початок VII – середина VIII сторіччя) добігав кінця процес арабізації підкорених народів та мовної асиміляції. Саме поняття “араби” змінює свій зміст: оминаючи істотну різницю у рівні суспільного життя, історичній долі та національних традиціях, унаслідок синтезу культур, залучених до ісламу народів, виникає єдина арабо-мусульманська культура, яка на багато століть вперед запроваджує певні норми поведінки, психологію, ідеали, світосприйняття та життєвий устрій.

Це своєрідне злиття культур перебувало під безперечним впливом ісламської релігії та арабської мови. Саме це розмаїття народів, які мешкали на території Халіфату, в етнічному їх відношенні

зумовила багатогранність і неповторність арабо-мусульманської культурної традиції, яка поруч з індійською та греко-латинською є однією з трьох найголовніших традицій світу [Рибалкін 2003, 7].

Арабський Халіфат, до складу якого входили як мусульмани, так і представники інших релігій, був багатомовною спільнотою, для якої рідними та широкоживаними були арабська, середньоперська (пехлеві), парфянська, сирійська, гебрайська, тюркські мови й значна кількість місцевих діалектів. Слід зазначити, що, незалежно від релігійних уподобань тих чи інших народів Халіфату, саме в зазначений вище період часу, літературна арабська мова поступово набуває рис *lingua franca*, універсальної, “денационалізованої” мови. Дуже часто її порівнюють з латиною, яка широко використовувалася вченими, теологами, філософами і просто освіченими людьми середньовічної Європи. Арабська мова, у свою чергу, була елементом спільної культури. Кожен освічений мусульманин того часу – серед іранців, тюрків, мешканців Андалусії й Індії – намагався оволодіти мовою священного Корану й обширної богословської літератури. Бездоганне володіння літературною арабською мовою набувало не лише обов’язкового характеру (духовенство, чиновники, юристи, перекладачі), але навіть увійшло до “модних” тенденцій у спілкуванні між людьми.

Своєрідна мовна єдність тих часів значною мірою полегшувала сприйняття античного культурного спадку, який, завдяки діяльності перекладачів, зумовив величезний поштовх у розвитку власне арабо-мусульманської науки й культури різних напрямів.

В історичному аспекті очевидно, що розквіт арабо-мусульманської науки й культури збігався у часі з періодом радикальних політичних змін і приходом до влади нової правлячої верхівки.

Багато дослідників-сходознавців усього світу схиляються до думки, що ця подія не являла собою лише звичайний перехід влади від династії Омейядів, яка очолювала Халіфат приблизно 100 років, із 661 по 750 роки, із столицею у Дамаску, до династії Аббасидів, яка проіснувала майже 500 років, із 750 по 1258 роки, коли її столиця, Багдад, була захоплена монголами й повністю зруйнована.

Слід зазначити, що під час правління Омейядів ледь помітно виокреслилися рамки майбутньої арабської наукової системи

серед вже добре відомих, розвинених і дієвих наукових систем античної Греції, імперії Сасанідів, Індії, Китаю, Сирії та інших.

У свою чергу, починаючи з 750 року, коли до влади прийшли Аббасиди, докорінно змінюється ставлення людей до створення власної арабо-мусульманської наукової спадщини. Аббасидські правителі добре розуміли значення науки для своєї імперії. Знання вчених були дуже важливі, оскільки вони слугували не лише зростанню інтелектуального потенціалу імперії, але й приносили практичну користь у різних сферах життєдіяльності: від монументальної архітектури та планування розбудови міст до медичного обслуговування й транспорту.

Із становленням арабського Халіфату й створенням єдиної держави з певними кордонами, всі сили арабів того часу були спрямовані, з одного боку, на підкорення багатьох завойованих народів, а з іншого, велася активна політика щодо припинення кочового способу життя, розбудови міст, зведення будівель, риття каналів, прокладання доріг, упорядкування грошових відносин і розподілу спадку, встановлення сталого календарного відліку тощо. Самі обставини життя змушували до розвитку нових наукових надбань.

Невід'ємним фактором всебічного опанування арабами новими науками в період Аббасидів слугував переклад, якому тогочасні вчені приділяли дуже багато уваги.

Перекладацька діяльність і переклад взагалі мали такі особливості:

1) різноплановість жанрової і тематичної забарвленості перекладених творів (наукові розробки, філософські трактати, медичні арджузи, художня проза й поезія);

2) здійснення перекладу на арабську з різних мов: грецької, перської, середньоассирійської тощо. Яскравим прикладом відношення неарабів до арабської мови, якою здебільшого вони послуговувалися і на яку робили переклади, може слугувати думка видатного хорезмійського вченого ал-Біруні (al-Bīrūnī – 973–1048). Він є автором праць, які охоплюють увесь спектр знань того часу. Цікаво, що в усіх його роботах, які дійшли до нашого часу, немає жодного сліду мусульманських канонічних наук: богослов'я та фікгу. Очевидним є той факт, що ал-Біруні віддавав перевагу саме іранській традиції у всіх сферах науки й культури та негативно ставився до арабського впливу на всі сфери життя й науку

зокрема. Він критично висловлювався щодо арабської системи написання, вважаючи, що її головною вадою є схожість у написанні букв та необхідність пильнування за точками, відсутність яких робить неможливим розуміння тексту. Але, в той же час, він вважав арабську мову єдиною придатною для науки мовою [Фильштинский 2006, 308–309];

3) намагання перекладачів різних націй та віросповідань (перси, індійці, євреї, сирійці та інші) якомога точніше передати арабською мову оригінала, для чого багаторазово здійснювалися спроби перекладу одного й того ж тексту. Зазначимо, що розробка й переклад світських і так званих неарабських наукових дисциплін (медицина, алхімія, географія, математика тощо) хоча і велася арабською мовою, здебільшого її провідниками були не араби, а представники інших націй, які мешкали на території Халіфату. Приблизно до VI століття нашої ери наукові традиції Давньої Греції багато в чому вичерпали себе, однак збереглися численні наукові й філософські праці. В Персії й Індії, на відміну від Греції, наукова традиція на ті часи була досить окресленою і процвітаючою. Тому, здебільшого, саме перські й індійські вчені відіграли велику роль у науковій та лінгвістичній розшифровці давньогрецьких рукописів.

Ібн Халдун (Ibn Khaldūn – 1332–1406), прославлений арабський історик, виходець із Андалусії, у своєму історико-соціологічному трактаті “Мукаддама” пояснює цей феномен тим, що араби звикли вести кочовий спосіб життя, а згодом – у Халіфаті – займалися політичною діяльністю. Саме це, на думку автора, зумовило брак часу для наукової діяльності. Що ж стосується підкорених народів, то для них наука була єдиним способом для досягнення визнання й отримання посад і винагород [Рибалкін 2003, 87];

4) створення “шкіл перекладу”, найвідомішою з яких стала школа Хунейна бін Ісхака (Ḥunayn ibn Ishāq – 809/10–877).

Слід особливо звернути увагу на величезний внесок та беззаперечний успіх перекладачів-піонерів періоду Аббасидів, які, незважаючи на повну відсутність багатьох наукових понять і термінів в арабській мові, спромоглися відшукати, створити й запровадити нові словоформи й терміни-відповідники, яких бракувало для описання тієї чи іншої галузі науки.

Самі халіфи періоду Аббасидів замовляли численні переклади наукових трактатів, присвячених різноплановим “світським”

галузям науки, таким як: філософія, медицина, математика, геометрія, астрономія, алхімія, метафізика тощо. З давньогрецької на арабську були перекладені праці з геометрії Евкліда, з астрономії – Птолемея, з медицини – Галена й Гіппократа, з фармакопеї – Діоскорида. Насамперед, замовників цікавила практична сторона знань і можливість за допомогою астрології передбачати майбутнє, за допомогою алхімії отримати владу над природою та людьми, за допомогою медицини зберегти здоров'я і подовжити життя. Праці з астрономії використовувалися також для задоволення потреб мореплавства. Так, суперництво між різними течіями ісламу, а також між ісламом й іншими віросповіданнями стимулювало переклад праць з філософії і логіки, які сприймалися як могутня зброя в релігійній полеміці. В арабській науковій термінології ці науки навіть зазначалися як “неарабські” або “старовинні” (al-'ulūm al-qaḏīma, 'ulūm al-'awā'il), тобто античні. Вони ж сприяли паралельному розвитку “наук арабських” ('ulūm al-'arab) – філології, богослов'я, фікга (мусульманського права) та інших [Рибалкін 2003, 87].

Що ж стосується роботи згаданих вище шкіл перекладу й безпосередньо перекладу арабською мовою медичних трактатів античних, сирійських, перських та інших вчених, ми вважаємо за потрібне зупинитися на цьому питанні детальніше трохи згодом.

Знання дослідників про період Джагілії та раннього ісламу здебільшого спираються на п'ять основних джерел інформації: археологічні знахідки, стародавні написи, ісламські релігійні тексти (Коран та хадіси, які були записані пізніше), оцінки науковців-істориків та поетичні твори.

Стосовно проблематики пропонованого дослідження всі згадані вище інформативні джерела носять доволі обмежений характер. Так, археологічні знахідки дають лише натяк на ставлення суспільства до медичної практики з метою запобігання хворобам. На сьогоднішній день не виявлено жодного стародавнього напису тієї епохи, який свідчив би про медичні здобутки арабів. У Корані також немає згадки про медичну практику. Хадіси, у свою чергу, продемонстрували широке уявлення стосовно лікування певних хвороб, про які ще за життя згадував пророк Мухаммад (570–632).

Пізніше ці рекомендації створили окремий жанр медичних творів, відомий нам як “Медицина пророка” (ṭibb an-naḏī, aṭ-ṭibb

an-nabawī). Але не всі медичні традиції, які були представлені в працях цього жанру, вважалися достовірними науковцями-медиками тих часів.

З іншого боку, відомий мусульманський учений, сунітський мухаддіс – традиціоналіст ал-Бухарі (al-Bukhārī – 810–870) взагалі поділяв наукові здобутки тих часів на правильні (ṣaḥīḥ) та інші, що викликало обурення представників інших релігійних конфесій, спричинивши жорстоку критику й конкуренцію серед медиків.

Як показує Ібн Халдун у “Мукаддамі”, бедуїни мали певні медичні знання, які, головним чином, спиралися на власний індивідуальний досвід. Вони успадковували його від старійшин свого племені. Іноді вживаний спосіб лікування був дієвим, але частіше – ні. Такий спосіб лікування зовсім не спирався на жодну з уже існуючих медичних практик.

Отже, через всі ці методологічні труднощі, доісламська поезія лишається єдиним джерелом інформації, що дає нам змогу ознайомитися із медичними здобутками арабів періоду Джахлії та раннього ісламу. У своїх творах поети виразно і детально описують процес лікування хворих та засоби, що їх використовували медики.

Цікавим є той факт, що вже в доісламській поезії, саме в текстах, які висвітлювали медичну проблематику, чітко простежується давньогрецька лінгвістична традиція. Так, в уривку з поезії VII ст. йдеться про зонд, який використовували для лікування пошкоджених кінцівок. Автор використав термін *mīl*, який є запозиченням грецького відповідника *mēlē* для позначення зонду.

Значна кількість поетичних рядків присвячена різноманітним захворюванням, з якими постійно стикалися жителі пустель, унаслідок чого виникали нові терміни на позначення тих чи інших хвороб. Деякі з них були пізніше використані в медичній літературі: *suʿāl* (кашель), *khunāq* (задуха), *zūkām* (нежить), *kalab* (сказ); інші так ніколи й не набули поширеного вжитку серед медиків: *ʿaraj* (скалічення), *qudād* (шлунковий розлад).

Неможливо переоцінити вплив античної наукової традиції на становлення і розвиток арабської мовної наукової спадщини. Праці давньогрецьких медиків слугували взірцем і набули найвищого авторитету серед мусульманських науковців.

У давній Греції медична практика тривалий час розвивалася в

руслі єдиного філософського знання – натурфілософії. Усі великі медики були філософами і, навпаки, багато видатних філософів мали добрі знання в галузі медицини. Основні досягнення давньогрецької медичної теорії сформульовані у таких тезах: 1) організм являє собою єдність протилежностей; 2) здоровий організм – результат рівноваги протилежних сил: сухого й вологого, теплого й холодного, солодкого й гіркого тощо, перевага однієї сили над іншою і є причиною хвороби; 3) протилежне виліковується протилежним (“*contraria contrariis curantur*” – теза, авторство якої дуже часто приписують Гіппократу).

Вважаємо за необхідне охарактеризувати медичну діяльність двох вчених періоду античності. Це дасть змогу чіткіше зрозуміти, з якими саме труднощами стикалися арабо-мусульманські дослідники та перекладачі, вивчаючи медичні трактати античних авторів.

1) Гіппократ – (лат. *Hippokrates* – бл. 460–377 р. до н. е.). Його називали “батьком медицини” і вважали реформатором античної медицини. Найвидатнішою пам’яткою його гуморальних ідей та вихідним пунктом професійної лікарської етики по праву вважається клятва Гіппократа.

Найбільшою повагою та авторитетом серед арабо-мусульманських медиків періоду, який розглядається, користувався “Збірник” Гіппократа. До складу цієї монументальної праці входило два хірургічні трактати “Про суглоби” і “Про переломи”, знання й цитування яких було обов’язковою умовою визнання професійності медиків Арабського Халіфату [Pormann, Savage-Smith 2007, 85–88].

2) Гален (лат. *Claudius Galenus* – бл. 129 – бл. 200). Вважався видатним анатомом, працював лікарем-хірургом при школі гладіаторів, завдяки чому набув величезного досвіду в лікуванні поранень, переломів та вивихів. Лейтмотивом викладацької та професійної діяльності Галена було ототожнення медицини та філософії. Багато творів Галена безнадійно втрачені, деякі дійшли до нас завдяки саме арабським перекладам, зробленим у IX–X століттях. Без сумніву, його твори істотно вплинули на розвиток арабської медицини. Особливо авторитетним серед мусульманських лікарів був величезний трактат Галена “*De methodo medendi*” (Метод ведення лікування, або Велика наука), який існував також в численних скорочених версіях. Саме цей трактат Галена складав

основу освіти мусульманських лікарів [Pormann, Savage-Smith 2007, 85–88].

Спираючись на той факт, що арабська медична термінологія формувалася здебільшого під впливом грецької лінгвістичної традиції, вважаємо за потрібне лише коротко зазначити, що на її формування також вплинула сирійська традиція (головним чином, як трансформатор праць Аристотеля, Галена й Гіппократа, які були перекладені видатними сирійськими лікарями-перекладачами з давньогрецької на сирійську та арабську мови); перська наукова спадщина (в епоху Сасанідів найбільш знаковою подією для східної медицини вважалось створення академії в місті Гундешапурі, яка була тоді своєрідним міжнародним медичним центром і поєднувала лікарський досвід іранських, індійських, давньогрецьких і сирійських учених. У цій академії активно велася перекладацька діяльність. Твори античних авторів були перекладені мовою пехлеві. Арабська медична термінологія налічує велику кількість понять і термінів, які були запозичені з середньоперської мови); індійська й китайська медичні науки (перська медична традиція являла собою призму, через яку слабкі відголоски цих двох найяскравіших та найрозвинутіших медичних традицій Сходу доносилися до арабо-мусульманських лікарів. Зокрема, була широко відома давньоіндійська медична система – Аюрведа чи Аюр-Веда (від санскр. “āyus” – “значення життя”, “життєвий принцип” або “довге життя” і “veda” – знання).

Підсумовуючи все вищесказане, хотілося б підкреслити, що арабська медицина зробила величезний внесок у формування сучасної медичної термінології, насамперед завдяки збереженню медичної спадщини античного світу. У X ст. з грецької на арабську мову були перекладені майже всі твори Гіппократа та Галена. На цій монументальній базі розпочалося становлення арабської медичної літератури. Спочатку це були, головним чином, компілятивні обробки грецьких творів, але згодом з'являються і самостійні трактати, написані арабською мовою. До них належать праці Ібн Сіні й ар-Разі, в яких утверджувалася й фіксувалася арабська медична термінологія. Основні трактати ар-Разі з медицини – “Всеохоплююча книга з медицини” (al-Ḥāwī) і десяти томна праця “Медична книга, присвячена Мансуру” (aṭ-ṭibb al-manṣūrī) – це своєрідні медичні енциклопедії, викладені арабською мовою. Всесвітнє визнання отримав трактат Ібн Сіні “Канон медичної

науки” (Qānūn fī ṭ-ṭibb, 1020) – праця енциклопедичного характеру, в якій осмислені й розвинуті настанови античних медиків, згідно із досягненнями і здобутками арабської медицини. У цьому контексті, *підсумовуючи* всі історичні й соціокультурні фактори впливу на арабську мовну наукову спадщину з боку інших культур і медичних традицій, викладених вище, доходимо *висновку*, що стратегії виникнення та розвитку арабської медичної термінології спиралися на три головні прийоми: 1) транслітерація запозичених лексем; 2) “калькування” або пряме запозичення термінів; 3) утворення власних термінів на позначення медичних реалій шляхом метафоричного перенесення та метонімічного розширення значення загальноновживаної арабської лексики.

ЛІТЕРАТУРА

- Грюнебаум фон Г. Классический ислам (600–1258).* Москва, 1988.
- Завадовский Ю. Абу Али Ибн Сина: Жизнь и творчество.* Душанбе, 1980.
- Звегинцев В. История арабского языкознания. Краткий очерк.* Москва, 1958.
- Карузин П. Словарь анатомических терминов.* Ленинград, 1928.
- Кримський А. Вибрані сходознавчі праці.* Т. I. Київ, 2007.
- Рибалкін В. Грецький вплив на арабську лінгвістичну традицію // Східний світ, 2000, №2.*
- Рыбалкин В. Классическое арабское языкознание.* Киев, 2003.
- Фильштинский И. История арабов и Халифата (750–1517).* Москва, 2006.
- Pormann P., Savage-Smith E. Medieval Islamic Medicine.* Cairo // *The American University in Cairo Press, 2007.*

СПОСОБИ ВИРАЖЕННЯ ТЕМПОРАЛЬНОЇ ЛОКАЦІЇ В КИТАЙСЬКІЙ МОВІ

Останчук А. Л.

Досліджуються способи опису ситуації в часі, відношення референційної і ситуативної темпоральності до моменту мовлення, а також мовні засоби, за допомогою яких фіксується темпоральна локація в китайській мові.

Метою нашого дослідження було розглянути принципи локалізації ситуації в часі, встановити зв'язок референційної і ситуативної темпоральності як між собою, так і до моменту мовлення, а також визначити основні засоби, за допомогою яких фіксується темпоральна локація в китайській мові.

Поділяючи думку американського лінгвіста Чжао Юаньженя, про те, що “Китайські дієслова не мають категорії часу” [Chao 1968, 54], ми тим самим підтримуємо традиційну ідею про те, що термін “категорія граматичного часу” відноситься до морфеми, флексії або допоміжного дієслова, що з'являються разом із головним дієсловом, і несуть темпоральне значення.

У всіх мовах світу в реченні закладена інформація, яка дозволяє мовцю описати ситуацію в часі. Серед лінгвістичних форм, які відіграють роль у вираженні темпоральної локалізації в китайській мові можна назвати прислівники та аспектні одиниці (напр. *le*). Зазвичай китайські лінгвісти дотримуються думки, що темпоральна локація в китайській мові супроводжується використанням прислівників часу як *zuotian* “вчора”, *ming nian* “наступного року”, аспектних маркерів як *le* та *guo* або попередніх речень, які вказують на часові рамки. Аспектні допоміжні слова можуть містити в собі інформацію про зв'язок референційного та ситуативного часу. Проте вони не кодують відношення референційного часу до моменту мовлення. У китайській мові останнє впливає з контексту. Проте не завжди. Якщо уважно вслухатися в мову носіїв, то ми побачимо, що більшість китайських речень не містять ані прислівників, ані аспектних маркерів. Іноді, навіть немає необхідності звертатися до попереднього речення, щоб визначити їхню темпоральну локацію. Наприклад, незалежно від контексту, речення в наведених нижче прикладах 1 та 2, які не мають ані прислівника, ані аспектного маркеру,

можуть легко бути визначені синтаксично як такі, що описують ситуацію в минулому або теперішньому, відповідно. (1) Ta danuo yi-ge hua ping – “Він розбив вазу”; Ta zai Shanghai chu-sheng – “Він народився у Шанхаї”; Didi bang wo xiang-dao yi ge hen hao de fang fa – “Брат підказав мені дуже слушну ідею”. (2) Ta hen congming – “Він дуже розумний”; Wo xiangxin ni – “Я довіряю тобі”; Diqu gao taiyang xuanzhuan – “Земля крутиться навколо Сонця”.

Якщо ми все ж таки припустимо, що в китайській мові є поняття граматичного часу, то часи в прикладах (1) та (2) можна вважати “прихованими” [Jo Wang Lin 2006]. У мовах, де наявна категорія граматичного часу, наприклад, в англійській, показники часу несуть інформацію про відношення між референційним часом та моментом мовлення. В англійській мові постає питання вибору між теперішнім часом та минулим теперішнім часом або станом (The Great Wall is/was impressive). У китайській – ні.

У китайській мові, на відміну від мов, де є категорія часу, граматичні форми, релевантні до темпоральної локації, не поєднують референційний час із моментом мовлення. У випадку, коли немає чіткої інформації про час, часову локалізацію описаної ситуації визначають за допомогою таких лексичних прийомів як доконаність/недоконаність або тривалість події. Прислівники часу несуть чітку інформацію про часову локалізацію. У той час, як такі лексичні одиниці, як модальні дієслова (напр. “хотіти”, “сподіватись”), вказують лише на припущення щодо часової локалізації, аспектні слова вказують на тип ситуації – 1) дію (“пробігти км”, “побудувати дім”), 2) стан (“вірити”, “бути щасливим”) і 3) вид (доконаний, недоконаний).

Відомий радянський китаєзнавець В. І. Горелов наголошує на тому, що аспектні слова в китайській мові містять у собі як інформацію про час, так і про вид (аспект). Наприклад, такі елементи, як *le* і *-guo* вказують на різні зв'язки референційного і ситуативного часу. *Le* в кінці речення говорить про те, що ситуація локалізується в часі, тотожному моменту мовлення. Вказує на зміну ситуації або на кінець речення (думки); після дієслова – про доконаність дії; а *-guo* після дієслова – про те, що час події передує моменту розмови (напр. Ta kan le dian yin. – “Він дивився фільм”; Ta kan dian yin le. – “Він почав дивитися фільм”; Ta kan guo dian ying – “Він дивився фільм” (щонайменше один раз колись в минулому) [Jo Wang Lin 2006]. У прикладі (3): Ta yijing zhidao-le

na-jian shi – “Він вже знає (дізнався) про ті справи” та Jingguo ta-de jiangjie, wo duoshao liaojie-le yi dian lilun – “Після його пояснень я більш-менш зрозумів теорію”, чітко показано, що дієслівний суфікс *le* не є суто маркером минулого часу. Далі ми покажемо, що *le* може також вживатись і в реченнях, які описують майбутні події (4): Deng ni bi le ye yihou, wo hui mai yi bu che gei ni – “Після того, як ти закінчиш університет, я куплю тобі машину”. У прикладі (4) значення *le*, здається, вказує на передування однієї ситуації щодо іншої. На противагу цьому, якщо маркер *le* в прикладі: Ta chi-le yi-tiao yu – “Він їв рибу” та в прикладі: Wo zai Boston zu-le yi-jian gongyu – “Я винаймаю/винайняв квартиру в Бостоні” замінити маркером континуальності *guo*, то в такому випадку, речення однозначно будуть трактуватися як закінчені події в минулому часі. Це показано в прикладах (5) Ta chi-guo yi-tiao jinyu – “Він їв рибу (раніше)” та (6) Wo (zai Boston) zu-guo yi-jian gongyu – “Я винаймав квартиру в Бостоні (раніше)”.

Тобто, *guo* є більш очевидним маркером минулого часу, ніж *le*. Проте, як і *le*, *guo* не є абсолютним маркером минулого часу, через те, що він так само сумісний із трактуванням ситуацій в майбутньому, коли вживається в реченнях подібних (7): Deng ni ting-guo ta tan gangqin yihou, ni jiu hui zhidao ta de jiqiao you duo hao – “Після того як ти почувеш, як він грає на піаніно, ти зможеш сказати наскільки він талановитий”. І хоча *guo* в цьому прикладі не є абсолютним маркером минулого часу, він все ж вказує на відносну первісність; тобто, подія, яка описується в підрядному реченні і містить *guo*, має передувати події, що описується в основному реченні.

Доконаність також передається за допомогою результативних комплементів (напр. дієслово – wan (“закінчити”). *Le* вказує на те, що дія доконана, проте цю доконаність не треба ототожнювати із доконаністю телічної ситуації [Erbaugh 1999]. *Guo* локалізує ситуативний час перед референційним часом, тоді як *le*, та інші аспектні допоміжні слова, вказують на синхронність ситуативного і референційного часів. Речення із неперфектними допоміжними словами виражають незавершену ситуацію. *Zai* – імперфектний маркер континуальності, який вживається в переддієслівній позиції в ситуативних реченнях. На противагу, *-zhe* – більш обмежений імперфектний маркер, зазвичай вживається в результативних конструкціях.

Отже, запропонуємо список перфектних та імперфектних морфем, які вказують на різні відношення ситуативного та референційного часів:

le: завершена дія, (якщо телічна, то необов'язково завершена), локалізується в ситуативному часі/ в референційному часі;

-guo: завершена раніше ситуація; локалізується в ситуативному часі; до референційного часу;

zai: незавершена дія, в процесі; близька до ситуативного часу; в референційному часі;

-zhe: незавершена дія; близька до ситуативного часу; в референційному часі.

Крім допоміжних морфем часова локалізація в китайській мові утворюється також за допомогою результативних дієслів-комплементів, дієслів із відтінком минулого і майбутнього часу, а також модальних дієслів.

Результативні дієслова-комплементи (РДК) поєднуються із цілою низкою дієслів (нас здебільшого цікавлять дієслова руху). РДК – це дієслова, які несуть додаткове лексичне значення. Такі дієслова, як – *wan* (“закінчити”) вказують на те, що кінцева межа телічної дії досягнута. Наприклад: *Ta zuo wan le gong ke* – “Він закінчив робити завдання”. Розрізняють РДК “результативні”, які вказують на кінцевий стан події і на завершеність (наприклад: *da po le hua ping* – розбив вазу), та “напрямові” РДК, які вказують на напрямок дії (*rao chu lai* – “вибігти”). РДК також несуть чітку інформацію про доконаність дії та час. Вважають, що більшість подій в китайській мові описуються за допомогою РДК [Erbaugh 1999].

Інформація про темпоральність також передається за допомогою дієслів, що орієнтовані на майбутнє (*ji hui* – “планувати”). Ці дієслова є модальними за своєю природою. Модальні дієслова також виражають майбутній час. Проте, дещо відрізняються між собою: *yao* – здебільшого, суб'єктивний, виражає бажання; *hui* – прогнозує (вживається для запланованих ситуацій тощо).

У китайській мові є кілька типів прислівників часу. “Локативні” прислівники утворюють великий клас прислівників, які окреслюють ситуацію в часі. Є також прислівники-зв'язки: *jiu* (одразу), *cai* (тільки тоді). Такі прислівники, як *gang* (щойно), *yi jing* (вже) також несуть часову інформацію. Прислівник *chang* (часто) також належить до цієї категорії.

Такі прислівники, як *yi jing* (вже) та *cai* (тільки тоді) вказують на факт, що розповідь відбувається після того, як подія чи ситуація мала місце (напр. *Wo chi dao le, ta yi jing zou le* – “Я запізнився, він вже пішов”; *Wo cai dao, bu zhi dao shui da po le* – “Я тільки прийшла, не знаю, хто розбив вазу”).

Темпоральне значення цих прислівників полягає в тому, щоб локалізувати ситуацію в часі перед референційним часом.

Отже, підсумовуючи вищезазначене, бачимо, що темпоральна локалізація в китайській мові відбувається за допомогою таких семантичних засобів – аспекту, модальних дієслів, прислівників та компліментів. Основна модель часового вираження в китайській мові є дейктичною: ситуація локалізується відповідно до моменту мовлення (завершена дія передуює моменту мовлення; незавершена дія або стан – відбуваються в момент мовлення).

ЛІТЕРАТУРА

1. *Chao, Yuen Ren*. A Grammar of Spoken Chinese. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.
2. *Erbaugh, Mary S*. Mandarin oral narratives compared with English: The Pear / Guava Stories. Journal of the Chinese Language Teachers Association, 1999.
3. *Jo Wang Lin*. Meaning of Guo. Journal of Semantics 23: 1–53, National Chiao Tung University, 2006
4. uts.cc.utexas.edu/~carlota/papers/S&E%202005.pdf.

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА СПЕЦИФІКА ЛЕКСИЧНОЇ СИСТЕМИ СУЧАСНОЇ ТУРЕЦЬКОЇ МОВИ

Покровська І. Л.

Дослідження мовних картин світу, тобто відображення світу у свідомості того чи іншого етносу, є одним з напрямків сучасної лінгвістики, що знаходиться на етапі становлення.

Основоположником теорії про мову як способу інтерпретації світогляду вважається В. фон Гумбольдт, який висунув ідею, що в кожній мові закладене самотутнє світобачення. На даний момент встановлено, що специфіка національних мов виражається лексичними, граматичними, функціональними та дискурсивними засобами.

Окреме місце в історії формування такого напрямку лінгвістики, як вивчення мовних картин світу, посідає теорія мовної відносності (гіпотеза Е. Сепіра – Б. Уорфа).

Як зазначає Якименко М. В., значна активізація дослідження мовних картин світу і виділення цих вчень майже в окрему галузь лінгвістики (пов'язаної водночас із психолінгвістикою і лінгвокультурологією) припадає на 1980–1990-ті роки, коли з'являються ґрунтовні студії Н. Д. Арутюнової, Б. О. Серебренникова, О. С. Кубрякової, В. І. Постовалової, Ю. С. Степанова, В. М. Телії, А. О. Уфимцевої та інших [Якименко 2007, 4–5].

Актуальність даного дослідження полягає у дослідженні лексичних особливостей турецької мовної картини світу з опорою на українську, визначенням тих семантичних категорій, які зумовлені власне самотутністю етнокультури та свідомості турецького етносу.

Слід зазначити, що у сучасній українській лінгвістичній тюркології дослідженню національної специфіки граматичних основ турецької мови присвячені праці С. В. Сорокіна [Сорокін 2003, 233–236; Сорокін 2006, 65–71]; лексичну специфіку турецької мови представляють такі наукові розробки, як дисертаційна робота І. Л. Покровської та передуючі їй статті, зазначені в авторефераті дисертантки [Покровська 2007], доповіді на конференціях: Г. І. Шаглі “Фрагменти тюркської мовної картини світу” (Міжнародна конференція “Перші наукові читання пам’яті Омеляна Пріцака”, м. Київ, 4 квітня 2008 р.), А. В. Костюк “Реалії

турецької мови” (Всеукраїнська наукова конференція “Світоглядні горизонти філології: традиції та сучасність”, м. Київ, 11 квітня 2007 р.). Питання вираження турецького світогляду через призму української мови залишається невивченим, нерозкриті навіть основні категорії, які можуть стати темами окремих ґрунтовних лінгвістичних досліджень.

Новизна дослідження полягає у вивченні лексичних аспектів мовної картини світу турецького народу через запропоновану автором систематизацію лексичних груп, які відображають специфіку лексичної системи (включаючи фразеологію) сучасної турецької мови.

Мета дослідження полягає у вивченні основних груп лексики турецької мови, які можуть дати чітке уявлення про специфіку турецької мови у контексті інших мов, зокрема української, з якою і проводиться зіставлення. Для досягнення зазначеної мети передбачається виконання таких конкретних завдань, як виокремлення груп національно-маркованої лексики (реалій, конотативних та фонових слів, фразеологізмів, ідеографічних синонімів, спеціалізованих термінів, утворених за допомогою власне тюркських словотворчих засобів).

Національно-маркований лексичний пласт сучасної турецької мови, з нашої точки зору, доцільно поділяти на такі групи:

1) **реалії** (відомі також під назвами *лексичні лакуни*, *етнографічні лакуни*) – специфічні для турецького етносу назви понять та явищ. Реалії можна поділити на географічні (об’єкти фізичної географії: тур. *Van gölü* – солоне озеро на місці котловини тектонічного походження на території ілів (областей) *Bimlis* та *Van*. Площа – 3713 км², висота над рівнем моря – 1720 м. Назва мотивована від назви міста. Паралельні назви Арджиш, Тірріх, Тоспітіс, Хілат); етнографічні (побутові – лексеми, що номінують предмети побуту (назви страв, напоїв, посуду, видів житла, засобів пересування): *kadayif* – ‘кадаїф’ (кондитерський виріб з тіста з сахарним сиропом), *kaftan* – ‘кафтан’ (різновид халату); культурні (назви музичних інструментів, народних свят та звичаїв, міфологічних персонажів та релігійних діячів): *zürna* – ‘духовий музичний інструмент’, *Keloğlan* – ‘герой національних казок’ (букв. переклад: *лисий хлопець*), *Hidrellez* – ‘свято Хидрелез’ (у мусульман – день Хизир-Ільяса, перший день літа (6 травня); суспільно-політичні (назви органів влади, установ та організацій, політичних партій):

СНР (Cumhuriyet Halk Partisi) – ‘Республікансько-народна партія’ (партія створена Мустафою Кемалем у 1923 році) тощо.

С. Влахов, С. Флорін поділяють всі реалії також за часовим критерієм (сучасні та історичні (архаїзми), а також місцевим критерієм (локальні – характерні для певного регіону [Влахов, Флорін 1980, 15]. Наприклад, в ізмірському діалекті (тур. İzmir lehçesi) синонімом до лексеми *simit* (укр. “бублик”) є слово *gevrek*, що у турецькій літературній мові має варіант перекладу *крихкий*, а до лексеми *incir* (укр. “інжир”) – слово *yemiş*, що у літературній мові перекладається як *фрукти*) та мікрореалії (притаманні окремому селу чи району міста: *Akmerkez yanında görüşelim* – Давайте зустрінемося біля “Акмеркезу”. Слід зазначити, що характерно не для мешканців району Етілер, що у Стамбулі, потрібен лінгвокультурологічний коментар типу – *Акмерез* – ‘великий торгівельний центр у районі Етілер (м. Стамбул)’).

2) **фонові слова** – це слова, лексичні фони яких не збігаються, хоча поняття є еквівалентними для різних мов. Наприклад, лексема *çorba* у всіх словниках перекладається на російську мову, як *суп*. Проте даний переклад не є зовсім адекватним, оскільки для турків *çorba* – це однорідна суміш з перетертих овочів, для росіян же *суп* – це рідина з різними за розміром шматками овочів. Так, словосполучення *yeşil erik* (букв. переклад: зелена слива) у турецькій мові позначає сорт сливи, що дозріває найпершим, в українській же ментальності *зелена слива* – це визначення недозрілого плоду.

3) **конотативні лексеми** – слова, що мають спільне денотативне і відмінне конотативне значення. Деякі дослідники називають їх ще квазіунікальними реаліями, тобто за їх визначенням – це “спільні по предметно-логічному значенню, проте різні по конотативному аспекту” лексичні одиниці. Питання про те, як здійснюється взаємозв’язок мови з національною культурою, різними дослідниками вирішується по-різному: то у вигляді національно-культурного компонента (С. М. Верещагін, В. Г. Костомаров), то у вигляді фонових знань (Ю. О. Сорокін). В. М. Телія вважає, що цей зв’язок реалізується через національно-культурну конотацію [Телія 1986, 5]. В. О. Маслова зазначає, що “така культурно-маркована конотація виникає як результат інтерпретації асоціативно-образної основи фразеологічної одиниці чи метафори шляхом співвіднесення її з культурно-національними еталонами та

стереотипами” [Маслова 2001, 38]. Національно-культурна конотація виражається шляхом співвіднесення з культурними кодами і також надає колориту всьому тексту. На основі національно забарвлених фразеологічних одиниць будується велика кількість фразеологізмів, метафор, архетипів, символів, порівнянь тощо. До конотативних лексем належать анімалістична та кольорова символіка, фольклорні, історичні та літературні алюзії. Так, лексема *вовк* у турецькій мові має конотації працьовитості та досвідченості, що є наслідком міфологічних вірувань древніх тюрків у спільного предка-вовка. Зоонім *вовк* використовується у таких фразеологічних виразах, як *işin kurdu olmak* (букв.: бути собакою своєї справи) – ‘з’їсти собаку’ (набути великого досвіду), *Kurda neden boynun kalın demişler, işimi kendim görürüm de ondan* (букв.: У вовка запитали: “Чому у тебе шия товста?”), а він: “Бо я сам виконую усю роботу”) – ‘Все в роботі, як віл у ярмі’; позитивні конотації зазначених фразеологізмів зрозумілі лише при тлумаченні того, що згідно з турецькими легендами тюркське плем’я походить від вовка, і вовк є тотемом турецького народу. У турецького народу зазначені фразеологізми, безперечно, займають важливе місце.

4) **фразеологізми** (у широкому розумінні, включаючи прислів’я та приказки) – словосполучення та речення, які у метафоричній формі зображують дійсність. Наприклад, *İnek aynaya bakar gibi bakmak* (букв.: як корова дивиться у дзеркало) – ‘дивитися, як корова на нові ворота’, *Keçide de sakal var* (букв.: у цапа також є борода) – ‘Язик має і коняка, та не балака’. Культурологічна цінність фразеологізмів, як зазначають Є. М. Верещагін та В. Г. Костомаров, складається з трьох складових [Верещагін, Костомаров 1990, 85–86]: а) фразеологізми відображають національну культуру комплексно, тобто своїм ідіоматичним значеннями, всіма компонентами разом. Таким чином, лише носій мови, спираючись на знання своєї національної культури, може правильно дешифрувати уявлення, покладені в основу фразеологізму, які залишаються незрозумілими для іноземця (дане твердження стосується фразеологічних парадоксів, ідіом – наприклад, турецький фразеологізм *keçileri kaçırdı* (букв.: вкрав кіз), перекладається на українську мову зовсім іншими образами: ‘як з білої гарячки’); б) національно-культурна специфіка виражається розчленовано, тобто окремими компонентами фразеологізмів.

Особливо так проявляються фонові схеми тих фразеологізмів, стрижневий компонент яких містить екзотизм для іноземної аудиторії (наявність у складі фразеологізмів слів-реалій: *Sinek pekmezciyi tanır* (букв.: муха знає того, хто продає бекмез (бекмез – зварений до густоти меду виноградний сік)) – ‘Летіти, як мухи на мед’; в) фразеологізми відображають народну культуру своїми прототипами, оскільки генетично вільні словосполучення описували окремі звичаї, традиції, подробиці побуту та культури етносу тощо. Прототипи фразеологізмів можуть розповідати про дитячі ігри, полювання та рибну ловлю, типову для країни флору та фауну: *Ağustos böceğinden ibret al, yaz boyu zırlar* (букв.: бери приклад з цикади, яка ціле літо дзижчить) – ‘Як хочеш лози, так у Пилипівку вози’.

Як зазначає І. Л. Покровська, на загальну маркованість фразеологізмів впливають слова-реалії – національно специфічні лексичні одиниці мови [Покровська 2007, 15]. Серед досліджуваних фразеологізмів з компонентом-реалією кількість ФО досить невисока – близько 20 фразеологічних одиниць з 900, що досліджувалися (тобто 2%). Прикладом таких фразеологізмів може бути вираз *sazına bülbül konmak* (букв.: посадити соловейка на саз)] – ‘залитися соловейком’ (словом-реалією в даному фразеологізмі виступає лексема *саз* – струнний щипковий інструмент народів Сходу). Крім того, в основі багатьох турецьких фразеологізмів лежать популярні художні твори, байки, оповідання, фольклорні жанри, історичні події турецького народу: *Abbas'ın kör kazı gibi atıştırmak* (букв.: ковтати жадібно, як сліпий гусак Аббаса) (Аббас I [1587–1629 pp.] – іранський шах, у роки правління якого Іран повернув собі землі, які раніше були завойовані Османською імперією) – ‘хапати, як гуска’ (переклад з тур. мій. – І. П.).

5) **ідеографічні синоніми** – лексеми або словосполучення, які відрізняються додатковими відтінками значень. Наприклад, турецьке слово *küçük* – *маленький* має низку синонімів неідіоматичного (*küçücük* – *малесенький*, *ufak tefek* – *манюсінський*) та ідіоматичного характеру (*biblo gibi [kız]* (букв.: як дрібничка [дівчина]) – *маленька, тендітна [дівчина]*, *boncuk gibi [göz]* (букв.: як намистина [око]) – *маленьке [око]*, *kutu gibi [ev]* (букв.: як коробка [будинок]) – *маленький, але зручний, охайний [будинок]* та ін.).

Джерелом поповнення синонімії турецької мови художнього стилю є перифрази (від греч. *perifrasıs* – описовий вираз,

іносказання) – описові звороти мови, за допомогою яких передається зміст іншого слова чи виразу (наприклад, синонімом слова *kömür* (укр. “вугілля”) є вираз *siyah altın* – чорне золото (про кам’яне вугілля)), евфемізми (від грец. *euphémia* – пом’якшений вираз) – слова чи групи слів, які у завуальованій формі позначають назву певного предмету, явища, стану з відтінком пом’якшення значення (наприклад, синонімами лексеми *ölmek* (укр. померти) є словосполучення *hayata gözlerini yummak* (*karatacak*) (укр. заплющити (закрити) очі на життя) та *ahrete gitmek* (укр. “відійти у потойбічний світ”).

Від мовної синонімії слід відрізнити **контекстуальну**, що передбачає семантичне зближення номінативних одиниць, які в системі мови не є синонімами. Вживання слова з переосмисленою семантикою у новому, нетрадиційному контексті викликане прагненням індивіду акцентувати ту чи іншу особливість референта новим, не закріпленим у мовній номінації способом, тому що вже існуючі в узусі номінативні одиниці з подібним значенням є не досить адекватними для передавання особистісного смислу, який мовець хоче вкласти в позначення того чи іншого поняття. Контекстуальна синонімія визначається нами як мовленнєве явище, яке передбачає референтну ідентичність, семантичну подібність, єдність функціонально-стилістичних показників та однакову прагматичну спрямованість номінативних одиниць, які синонімізувалися в контексті. Проте контекстуальні синоніми та антоніми ми не включимо до національно-культурних одиниць, оскільки вони є, так би мовити, винятком у літературній мові народу.

б) **терміни** – спеціалізована лексика тюркського походження різних галузей. За визначенням І. К. Білодіда, терміном називається спеціальне слово або словосполучення, що вживається для точного вираження поняття з якоїсь галузі знання – науки, техніки, суспільно-політичного життя, мистецтва тощо [Білодід 1973, 158]. У якості прикладів можна навести турецькі зооніми (*devekuşu* (букв.: пташка-верблюд) – ‘страус’, *köpekbalığı* (букв.: риба-собака) – ‘акула’)) та ботанічні назви (*kuşburnu* (букв.: ніс пташки) – ‘шипшина’, *kuzukulağı* (букв.: вухо ягняти)) – ‘щавель’, які турецьким народом інтерпретовані відповідно до власних уявлень про світ флори та фауни.

Пізнання мовної картини світу турецького етносу дає можливість отримати інформацію про склад мислення та тип

світогляду нації, подивитися на світ очима носіїв турецької культури. Національно-культурна специфічність турецької мови пояснює причини виникнення тих чи інших явищ, назв, термінів. Слід також зазначити, що національно-культурна специфіка мови та сама мовна картина світу можуть бути різними навіть для народу, який проживає на одній території (специфіка проявляється на рівні локальних реалій та мікрореалій). Перспективи подальших досліджень даної теми полягають у детальному вивченні кожної з зазначених вище лексичних груп на матеріалі сучасної турецької мови.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білодід І. К. **Сучасна українська літературна мова. Лексика і фразеологія**. Київ, 1973.
2. **Большой турецко-русский словарь** / Ред. Баскаков А. Н. и др. Москва, 1998.
3. *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного.* – 4-е изд., перераб. и доп. Москва, 1990.
4. *Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе.* Под. ред. В. Л. Россельса. Москва, 1980.
5. *Маслова В. А. Лингвокультурология.* Москва, 2001.
6. *Покровська І. Л. Національна специфіка семантики турецьких фразеологізмів з компонентом-зоонімом.* Автореф. дис... кандидата філологічних наук: 10.02.13 / Ін-т сходознавства НАНУ ім. А. Ю. Кримського. Київ, 2007.
7. *Сорокін С. В. Концепт абсентивності в семантичній структурі турецького абсентив-перфекта* // **Культура народів Причорномор'я**, 2003. №43.
8. *Сорокін С. В. Проблема еквівалентності та адекватності перекладу видо-часових форм у газетних текстах (на матеріалі турецької та української мов)* // **Українська орієнталістика**, 2006.
9. *Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц.* Москва, 1986.
10. *Филатов В. Д. Локальная маркированность фразеологических единиц* // МГПИИЯ Сборник научных трудов, вып. 171. Москва, 1981.
11. *Якименко М. В. Вираження картини світу у лексиці япон-*

СЬКОЇ МОВИ. Автореф. дис... кандидата філологічних наук: 10.02.13 / Ін-т сходознавства НАУН ім. А. Ю. Кримського. Київ, 2007.

12. *Tuğlacı Pars. Türkçede Anlamdaş ve Karşıt Kelimeler Sözlüğü.* İstanbul, 1999.

13. *Yalın Özcan. Türkçede Yakın ve Karşıt Anlamlılar Sözlüğü.* Ankara, 2006.

ІБАДИТСЬКА КРИТИКА ШІЇЗМУ: ОЦІНКА ХАЛІФАТУ АБУ БАКРА

Радівілов Д. А.

Як відомо, пророк Мухаммад не залишив чітких вказівок щодо свого наступника, а події, пов'язані з обранням нового очільника мусульман – халіфа Абу Бакра, виявили в їхньому середовищі принаймні три угруповання, кожне з яких переслідувало власні політичні цілі: так, більшість мухаджирів об'єдналися навколо Абу Бакра, 'Омара і Абу 'Убайди; до кандидатури 'Алі схилилися аз-Зубайр б. ал-'Аввам, Талха б. 'Убайдаллах і Фатима; а ансари згуртувалися навколо фігури Са'да б. 'Убади. Хоча обрання Абу Бакра відбулося на основі консенсусу більшості мусульман – лише Са'д б. 'Убада із групою найближчих родичів-хазраджитів відмовився формально визнати владу Абу Бакра – і це було засвідчене присягою, згодом факт передачі влади Абу Бакрові дістав суперечливі оцінки з боку ідеологів найбільших релігійно-політичних течій: суніти вважали такий вибір мусульман обґрунтованим і легітимним, тоді як шіїти вбачали в Абу Бакрі узурпатора влади, яка, на їхню думку, повинна була перейти до 'Алі. Аргументи сунітів опиралися на загальновідомі факти з життя общини мусульман часів Пророка і особисті якості Абу Бакра: Абу Бакр подається улюбленцем одноплемінників, авторитетним знавцем традицій і звичаїв курайшитів, людиною високоморальною, м'якою¹, доброю і шанованою; підкреслюється, що Абу Бакр – один із перших курайшитів, які визнали пророцтво Мухаммада і прийняли іслам до переселення мусульман у Йасріб. Будучи можливим торговцем, від початку пророчої місії Мухаммада Абу Бакр надавав йому матеріальну допомогу, вів активну пропаганду ісламу серед одноплемінників (саме завдяки “заклику” Абу Бакра іслам прийняли такі видатні мусульманські діячі, як 'Усман б. 'Аффан, аз-Зубайр б. ал-'Аввам, 'Абд ар-Рахман б. 'Ауф, Са'д б. Абу Ваккас і Талха б. 'Убайдаллах); Абу Бакр супроводжував і оберігав Мухаммада під час хіджри, а донька Абу Бакра, 'А'іша, за традиційними уявленнями мусульман, була улюбленою дружиною Пророка. В останні дні життя смертельно хворий Пророк на поліг на призначенні Абу Бакра керівником молитви мусульман, що розглядається сунітами як завуальоване, не виражене явно

волевиявлення Мухаммада щодо найбажанішої кандидатури свого наступника. Саме останній факт, на думку сунітських ідеологів, по праву став вирішальним під час обрання нового лідера мусульман.

У полеміці із сунітами шийтські ідеологи, у свою чергу, підкреслюють заслуги ‘Алі б. Абу Таліба, звертаючи увагу на інші обставини: так, вирушивши у похід на Табук (9 р. х./630 р. н. е.), Мухаммад обрав своїм заступником у Медині ‘Алі, який за відсутності Пророка повинен був піклуватися про його родину. У цей час лицеміри (*мунафікун*) стали розповсюджувати плітки: начебто Мухаммад залишив ‘Алі у Медині, оскільки не хотів брати його з собою. Не витримавши глузувань, ‘Алі покинув Медину, наздогнав Пророка і, описавши ситуацію, що склалася у місті, засвідчив йому своє бажання взяти участь у військовій кампанії. Вислухавши ‘Алі, Мухаммад сказав: “Повертайся і потурбуйся про наші родини. Хіба ти не задоволений тим, що посідаєш при мені те саме місце, яке Харун посідав при Мусі, але [із тією лише різницею, що] після мене вже не буде іншого пророка” [Ібн Хішам]. Після розмови з Пророком ‘Алі повернувся до Медини, а Мухаммад продовжив похід. На переконання шийтів той факт, що сам Мухаммад порівняв ‘Алі з Харуном, який за коранічним переказом є братом Муси і, що важливо, призначений самим Аллахом йому у помічники², служить очевидним свідченням того, що Пророк бачив своїм найближчим соратником і наступником саме ‘Алі б. Абу Таліба.

Іншим, не менш очевидним свідченням на користь наступництва ‘Алі, згідно з інтерпретацією шийтських ідеологів, є наполягання Мухаммада, аби ‘Алі супроводжував його під час прощального паломництва і став учасником жертвоприношення, влаштованого Пророком. Глибоко символічною шиїти вважають таку обставину: у ‘Алі не виявилось з собою жертвовної тварини і Пророк приніс одну жертву від обох – від себе і ‘Алі [Ібн Хішам].

Ібадити, так само як суніти, визнають Абу Бакра і ‘Умара законними і праведними халіфами, але, на відміну від сунітів, не вважають праведною традицію третього халіфа – ‘Усмана. Ставлення ібадитів до ‘Алі неоднозначне – з одного боку, він вважається законним імамом мусульман, а боротьба ‘Алі з тими, хто хотів помститися за ‘Усмана, щиро схвалюється. З іншого – згода ‘Алі підкоритися рішенню третейського суду під час суперечки

з Му‘авією ібадитськими ідеологами суворо засуджується, а сам ‘Алі від цього моменту потрапляє до категорії неправедних. Така оцінка діяльності чотирьох перших халіфів відрізняється як від сунітської (суніти вважають Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана й ‘Алі праведними халіфами), так і від шиїтської (на переконання шиїтів Абу Бакр, ‘Умар і ‘Усман – узурпатори, які відібрали владу в ‘Алі і його нащадків) і унаочнює своєрідність релігійно-політичної доктрини ібадитів.

Усвідомлення наслідків історичної події, оцінка вчинків мусульманського діяча з позицій ібадитської ідеології стали в середовищі ібадитів одним із способів доктринальної самоідентифікації, знайшли відображення в їхній літературі.

Одна з частин *Sipi* ібадитського автора з Оману Абу-л-Му‘сіра ас-Салта б. Хаміса (IX ст.), що має заголовок *Фі зікр ал-іхтілаф фі асхаб ан-набі ‘алайхі ас-салат ва-с-салям* (“Про суперечності серед асхабів Пророка, молитва і мир над ним”) [*ас-Сійар ва-л-джавабат лі-‘улама’ ва-а’імнат ‘уман*. Частина друга. – Оман, 1989], містить ібадитську критику шиїтських уявлень щодо неправомірності обрання Абу Бакра і неправедності його правління.

Абу-л-Му‘сір розпочинає міркування з очевидної, на його думку, тези: після смерті пророка Мухаммада найкращою кандидатурою нового лідера мусульман був Абу Бакр ас-Сиддик – ібадит перелічує достоїнства Абу Бакра: він мав славу сумлінного мусульманина, краще за інших знав Коран і сунну Пророка, був ліпше за всіх обізнаний із тим, що було дозволено і заборонено Аллахом, побожність і чесність Абу Бакра були широко відомі серед мусульман; до того ж, в останні дні свого життя Пророк призначив Абу Бакра керувати молитвою замість себе. Абу Бакр не прагнув влади – під час обрання наступника Пророка він закликав ансарів присягнути найдостойнішому з числа мухаджирів (тоді Абу Бакр запропонував замість себе дві кандидатури – ‘Умара і Абу ‘Убайди). Абу-л-Му‘сір підкреслює: правда полягає в тому, що Пророк не віддавав розпоряджень Абу Бакрові, аби той став халіфом після його смерті, так само як не віддавав таких указівок будь-кому іншому – у протилежному випадку той, хто мав би таке повеління від Пророка, заявив би про своє право на халіфат і боровся би за нього. Натомість Посланник Аллаха залишив після себе знак, орієнтир (*‘алам*), який свідчить на

користь імамату Абу Бакра. Цей знак – призначення Абу Бакра керувати молитвою мусульман. Під час обрання халіфа виборці збагнули таке: ніхто з них не має повноважень скасувати рішення Пророка – адже мусульмани, які, на думку Мухаммада, не мали достатніх чеснот, щоб очолити молитву одновірців, не можуть позбавити Абу Бакра права керувати молитвою, якщо воно надано самим Пророком. Усвідомлення саме цієї обставини, на переконання Абу-л-Му'сіра, послужило вирішальним аргументом на користь кандидатури Абу Бакра.

Абу-л-Му'сір коротко формулює позицію шіїтів із цього питання, аби нижче піддати її аргументованій критиці: рафідити (тобто шіїти) твердять, що за життя Пророк таки віддав розпорядження (*амара*), згідно з яким 'Алі мав би стати халіфом, а Абу Бакр, порушуючи волю Посланника, відібрав (*расаба*) імамат силою. Ібадит зауважує: якщо б усе було так, як твердять шіїти, 'Алі слід було б визнати *кафіром*, оскільки той зігнував наказ самого Пророка. Адже якби 'Алі був наділений правом на імамат від самого Пророка, то він би мусив битися за владу, і така його боротьба була би цілковито законною – Абу-л-Му'сір нагадує: саме так вчинив 'Алі пізніше, коли із зброєю у руках відстоював свій халіфат у суперечці з Талхою, аз-Зубайром, 'А'ішею і Му'авією після вбивства халіфа 'Усмана. Усе це, за висновком ібадита, підтверджує хибність позиції шіїтів.

Абу-л-Му'сір вдається до розгляду обставин обрання Абу Бакра: як зазначалося вище, один із учасників дискусії – Са'д б. 'Убада – з кількома прибічниками уникнув присяги Абу Бакрові, що свідчило, на думку шіїтів, про відсутність консенсусу серед виборців стосовно кандидатури Абу Бакра і, відповідно, про нелегітимність його обрання. Ібадит заперечує: спільної думки відносно Абу Бакра дійшли всі – і мухаджири, і ансари; Са'д не відмовлявся підкоритися Абу Бакрові і не висловлювався проти нього, не наполягав на тому, що його кандидатура є кращою за кандидатуру Абу Бакра, не заперечував того, що обрання Абу Бакра є правомірним (аргументи Абу-л-Му'сіра узгоджуються із свідченнями учасників події: вони повідомляють, що Са'д б. 'Убада був присутній під час обговорення, проте не брав участі у полеміці і весь час мовчав, оскільки почувався зле [Ібн Хішам]). Ібадит додає: навіть якби Са'д озвучив свою незгоду під час дебатів, його б не підтримали решта мусульман. До того ж, той факт,

що Са'д не присягнув Абу Бакрові, цілком компенсується його мовчазною згодою із рішенням мусульман, на переконання ібадита, більш достойних за самого Са'да.

Ще одне питання, яке, на думку Абу-л-Му'сіра, тлумачиться шийтими неправильно, пов'язано з розподілом спадку Посланника Аллаха. Шийти твердять, що Абу Бакр учинив неправомірні дії відносно Фатими – доньки Мухаммада, дружини 'Алі б. Абу Таліба, – відібравши у неї майно, що належало Пророку і після його смерті повинно було перейти їй – законній спадкоємиці. Ібадит зауважує: насправді, мова йде про те майно, яке не було у власності Пророка, а перебувало у його розпорядженні, тобто було віддано йому Аллахом у кормління, оскільки належало до категорії *фай'*. Окрім цього, як широко відомо з мусульманської традиції, Мухаммад заповів увесь свій спадок, у тому числі земельні наділи в оазі Фадак, на які претендувала Фатима, на потреби громади мусульман і не розподіляв його серед родичів. На переконання ібадита, усе майно Мухаммада після його смерті відійшло мусульманській громаді (тобто перейшло до категорії *вакф*), і відтоді родичі Мухаммада не мають на нього жодних прав. Абу-л-Му'сір уточнює: якби після смерті Пророка його майно підлягало успадковуванню, то право на частину спадку мала б не тільки Фатима, а й усі його спадкоємці – у тому числі дружини Мухаммада і дядя Пророка 'Аббас. Якщо припустити, що Абу Бакр дійсно порушив права родичів Пророка, то 'Алі, ставши халіфом, мав би відновити справедливість, розподіливши успадковане від Пророка серед усіх законних спадкоємців. Однак, як нагадує Абу-л-Му'сір, цього не сталося: 'Алі, будучи халіфом, залишив рішення Абу Бакра стосовно спадку Мухаммада без змін.

На додаток Абу-л-Му'сір зауважує: до незаперечних заслуг Абу Бакра належить його боротьба проти відступників (*ахл ар-рідда*), а також тих мусульман, які після смерті Пророка припинили сплату *закату* і знехтували своїми зобов'язаннями перед Аллахом.

Як бачимо, критика ібадитом Абу-л-Му'сіром ас-Салтом б. Хамісом шийтських уявлень про неправомірність халіфату Абу Бакра зосереджена навколо епізодів мусульманської історії, які дістали діаметрально протилежних оцінок з боку сунітських і шийтських ідеологів: передусім, це обрання наступника Мухаммада – халіфа Абу Бакра, а також рішення останнього позбавити Фатиму

права на спадщину Пророка. Ібадитські аргументи, так само, як і висновки, яких доходить ібадитський учений, не відрізняються від сунітських: Абу Бакр вважається найдостойнішим кандидатом на халіфат, оскільки має незаперечні заслуги перед ісламом і призначений самим Посланником керувати молитвою; обрання Абу Бакра слід визнати легітимним, оскільки воно відбулося на основі консенсусу ансарів і мухаджирів (при цьому визнається, що присягнули Абу Бакру не всі учасники дискусії); поведження ж Абу Бакра з Фатимою повністю відповідає нормам мусульманського права, оскільки її претензії на майно Пророка з юридичної точки зору було безпідставними.

¹ В одному з хадісів ‘А’іша дає Абу Бакру, своєму батькові, таку характеристику: “...Абу Бакр – людина вразлива, із слабким голосом, часто плаче, коли читає Коран” [ал-Бухарі].

² Муса звертається до Аллаха із проханням призначити йому у помічники кого-небудь із родичів – а саме, брата Харуна, і таким чином примножити його силу перед лицем Фараона. Аллах погоджується [Коран, 20 (“*Та ха*”) : 26 (25) – 37 (37), 44 (42) – 46 (44); 28 (“Оповідь”) : 34 (34) – 35 (35)].

КРИТЕРІЙ ВИДІЛЕННЯ ЧАСТИН МОВИ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА АРАБСЬКІЙ ЛІНГВІСТИЧНИХ ТРАДИЦІЯХ

Рижук І. П.

Вчення про частини мови має більш ніж двотисячолітню історію, починаючи від античності до сучасності, виникнення якої було обумовлено самообґрунтуванням діалектичного мислення Платона та Аристотеля. „Частини мови“ (*parties du discours*, *parts of speech*, *Re deteile* тощо) є технічним терміном, калькою давньогрецького *merē tou logou* або безпосередньо латинського *partes orationis* (*partes* „частини“, а *oratio* „мовлення, висловлювання, мовний вираз, чи речення“), який був запроваджений у мовознавство стоїками.

Термін „частини мови“ відображає власне предмет дослідження – частини, з яких складається мовлення, результатом поділу таких частин є „класи слів“. Іншими словами, теорія частин мови безпосередньо пов'язана з класифікацією слів, для чого неодмінно важлива певна доцільність та послідовність у застосуванні прийнятих критеріїв аналізу – критеріїв виділення та класифікації, які, у свою чергу, зумовлюють склад частин мови та їх ієрархію. Щодо кількості критеріїв в європейській лінгвістиці висловлювалися діаметрально протилежні погляди, до яких належить визнання єдиного критерію класифікації (гомогенні класифікації), з одного боку, та послідовного застосування комплексу різних критеріїв (гетерогенні класифікації), з іншого.

У межах гомогенних класифікацій єдиним критерієм розподілу слів за частинами мови визнають або семантичний, або синтаксичний, або морфологічний критерій. Відповідно до *семантичного принципу*, в основі частин мови лежать глибокі семасіологічні підстави, такі абстраговано-граматичні значення, як предметність (клас іменників), атрибутивність або якісна ознака (прикметник), процесуальність або динамічна ознака (дієслово) та ін. Послідовником даної класифікації виступав Ш. Баллі¹. Перевагу семантичному критерію при дослідженні частин мови надавали О. О. Потебня, В. В. Виноградов, І. К. Кучеренко² та ін.

У сучасній лінгвістиці семантичний фактор має назву „когнітивний“ або „концептуальний“, оскільки мова є найхарактернішим

типом когнітивної діяльності людини, і мовні правила – частиною її когнітивного апарату. Незалежно від конкретної мови, люди оперують в розумових процесах концептами предмета, процесу, ознаки, числа і т. д., і завдяки важливості цих концептів вони, зазвичай, об'єктивуються у мові за допомогою певних слів та їх розрядів. Однак, способи представлення тотожних або близьких концептів у різних мовах необов'язково збігаються, наприклад, поняття процесу може конкретизуватися за п'ятнадцятьма різними напрямками (за часом, видом тощо), але яке з них розвинеється в окремій мові залежить від багатьох факторів його власної історії та еволюції носіїв цієї мови³.

За синтаксичним критерієм слова, здатні стояти в реченні в однакових синтаксичних позиціях у певному дистрибутивному оточенні і виконувати однакові синтаксичні функції, відносяться до однієї частини мови. Так, однією з ознак розрізнення іменників і дієслів в українській мові є здатність бути головним компонентом атрибутивної конструкції з прикметником (напр. *великий будинок* та **великий будувати*). Саме на основі даного критерію, деякі мовознавці (І. Р. Вихованець, О. С. Кубрякова, Є. Курилович, О. М. Пешковський, Ч. Фріз⁴ та ін.) не кваліфікують займенники та числівники як окремі частини мови. За синтаксичними функціями вони належать до різних класів, тому їх нерідко розглядають у межах інших частин мови (іменник–числівник *п'ять*, прикметник–числівник *п'ятий*).

Завдяки рухливості синтаксичних функцій частин мови виникають їх синтаксичні деривати, тобто словоформи з вторинною функцією. Для кожної частини мови визначаються типові (первинні) синтаксичні функції (напр. для іменника – позиція підмета й додатка, для дієслова – присудка тощо) і нетипові (вторинні), які є джерелом трансформаційних частиномовних перетворень. Синтаксичний критерій опрацьований О. О. Шахматовим, Л. Теньером⁵ та ін.

За морфологічним (формально-граматичним) критерієм до уваги береться своєрідність змінюваних слів, тобто інвентар їх форм і парадигм, які є виразниками певних морфологічних категорій, наприклад, для іменника – рід, число, відмінок, для дієслова – вид, спосіб, час тощо. На основі морфологічного критерію побудована у вітчизняній лінгвістиці класифікація частин мови П. Ф. Фортунатова⁶.

У сучасній лінгвістиці переважає наукова гетерогенна класифікація, яка спирається на встановлену ієрархію семантичного, синтаксичного та морфологічного критеріїв (Л. В. Щерба, В. В. Виноградов, І. К. Кучеренко, І. Р. Вихованець та ін.) з урахуванням логічного, психологічного (інтуїтивного) та ін. підходів, оскільки, як зазначають мовознавці, всебічний аналіз частин мови неможливий на основі лише одного критерію. Окрім того, застосування комплексного критерію дозволяє виявити межові випадки, синкретичні слова, частиномовна приналежність яких не може бути визначена однозначно. Вперше у вітчизняній лінгвістиці ідею врахування трьох критеріїв з базовим семантичним висунув Л. В. Щерба⁷, оскільки слова виконують первинні синтаксичні функції залежно від їх лексичного значення (напр., в українській мові: іменник – підмет, прикметник – означення до підмета, дієслово – присудок і т. д.). Тобто первинні синтаксичні функції випливають з лексичних значень частин мови і являють, свого роду, транспозицію⁸ цих значень [Курилович 1962, 60–61].

Застосування комплексного критерію передбачає встановлення домінуючих ознак в залежності від того типу мови, яка є об'єктом дослідження⁹. Так, в європейській лінгвістиці провідними висувалися морфологічні ознаки слів, оскільки об'єктом дослідження виступали мови індоєвропейської сім'ї з ознаками флективного типу. Для мов з розвинутою морфологією, особливо флективно-синтетичних, такий підхід має значні переваги, оскільки навіть при наявності типологічних відмінностей морфологічні особливості тих чи інших класів слів у грецькій, латинській, санскриті та класичній арабській мовах досить очевидні.

Однак даний критерій не є релевантним при аналізі мов іншого типу, особливо для мов зі слаборозвинутою морфологічною системою, що може, наприклад, призвести до хибного висновку відсутності або „дифузії“ частин мови в ізолюючих мовах¹⁰, оскільки вони позбавлені тих засобів, які однозначно маркують слово як представника тієї чи іншої частини мови у мовах флективного типу. В ізолюючих мовах, як правило, на перший план висувають узагальнено-граматичне значення слова та його синтаксичні властивості. Так, для китайської мови вперше синтаксичний критерій був запроваджений Е. Д. Поливановим. Цей же критерій є провідним для мов аналітичного типу [Кочерган 2004, 299].

Звісно, в типологічно подібних мовах існує чимало відмінностей, однак найважливіші властивості мовних типів, в плані внутрішньорівневої типології, безпосередньо пов'язані з особливостями існування в них різних частин мови, навіть сама номенклатура частин мови, у певному розумінні, детермінована мовним типом¹¹.

Хоча деякі мовознавці вбачають у застосуванні комплексного критерію джерело непослідовності при класифікації слів на частини мови [Кацнельсон 1972, 128], дослідження частин мови неможливе без системного підходу, оскільки вони перебувають у системних зв'язках та взаємно обумовлюють і визначають одне одного. Однак, це не означає прямолінійного застосування сукупності вищезазначених критеріїв при класифікації слів на частини мови. Дані критерії не є тотожними і не представлені як лінійна послідовність характеристик, у кожному окремому випадку вони можуть бути нерівнозначними.

Комплексний критерій застосовується не лише у європейській лінгвістичній традиції, а й при дослідженні середньовічними арабськими граматистами різних категорій слів в арабській мові. Хоча поняття тотожного європейським термінам „синтаксис“, „морфологія“ в традиційній арабській граматиці не існує¹², в даній статті останні вживаються у тому значенні, яке вони мають в європейській лінгвістичній традиції. Частини мови, як класи слів, сформувалися на перетині лексики, синтаксису і морфології – тому даний критерій дозволяє зробити всебічний аналіз такого явища, як частини мови. Дослідження застосованих принципів та релевантності кожного з них для окремої частини мови та їх розрядів є метою даної статті.

В арабській лінгвістичній традиції терміни *'ism* (ім'я) та *fi'l* (дія, акт, учинок) своєю семантикою вказують на напрям їх аналізу. В традиційній арабській граматиці закріпилося визначення імені та дієслова як *mā dalla 'alā ma'nā fī nafsih* (те, що вказує на значення в собі) [*gayr muqtarin bi-zamān muhaṣṣal* – ім'я та *muqtarin bi-'aḥad al-azmina aš-šāliša* – дієслово відповідно], на відміну від часток *ḥarf jā'a lima'nā / mā dalla 'alā ma'nā fī gayrihi* (те, що вказує на значення в іншому).

Під „значенням“ середньовічні арабські граматисти розуміють єдність лексичного та граматичного значень. Так, лексичне значення імен полягає у наявності в них ряду значень: предметності (*rajul*), процесу (*ḍarb*), ознаки (*'ahmar*), числа (*'ašar*),

особи (*naḥnu*) тощо. Семантика дієслова виявляється у тому, що вони означають дії, процеси, стани, що відбулися, відбуваються або відбудуться у певному часі щодо моменту мовлення. На граматичне значення імен та дієслів, що виражені певними морфологічними формами, вказував ще Сібавайхі [Sībawayhi 1974, I б]: граматичне значення імен виражене відмінковими формами, що зумовлені дією *i'rāb*'у. Наприклад, лексична семантика слова *zayd* буде тотожною у конструкції *ḡahaba zaydun* (Зайд пішов) (тобто позначення конкретної особи), тоді як фінальна флексія *-un* слова *zaydun* виражає суб'єктне значення; семантика дієслова *ḡahaba* вказує на значення руху, а морфологічна форма *fa'ala* – на граматичне значення минулого часу.

У свою чергу, частки не мають власного лексичного значення, оскільки вони виражають зв'язки та відношення між предметами і явищами дійсності. При кваліфікації часток на перший план виступає синтаксичний критерій: вони не виконують самостійно функції головних членів речення, а лише оформляють синтаксичні зв'язки і семантико-синтаксичні відношення між іменами та дієсловами. Спроможність виражати відношення закладена в самих повнозначних словах (іменах та дієсловах) і синтаксичних конструкціях – характерною ж особливістю часток є те, що вони не можуть самостійно виражати які-небудь відношення, а лише в поєднанні з повнозначними словами або синтаксичним конструкціями, оскільки значення часток може чітко і повною мірою виявлятися лише при такому вживанні. Наприклад, значення частки *min* як „частина цілого“ або „початок будь-чого“ [Zajjāji 1959, 54] виявляється лише у поєднанні з іменем або дієсловом: *bayt min buyūtihi* та *jā'a min dimaṣqa*.

Неавтономний характер часток виявляється також у проєкції на граматичну систему, де вони не можуть бути членами речення: підметом або присудком, напр. *'amrun ḡalfa* чи *'ilā munṭaliquṇ* [Ibn Ginnī 1985, 46].

На основі семантичного критерію в межах класу імен виділяються „невизначені, неясні імена“ (*'ism mubham*), до складу яких входять підгрупи, співвідносні з європейськими поняттями: особові займенники (*'ism muḏmar*), вказівні займенники (*'ism al-'iṣārat*), відносні займенники (*'ism al-mawṣūl*) та питальні займенники (*'ism al-'istifhām*).

Термін *mubham* семантично вказує, що дані імена не мають

власного лексичного значення, оскільки вони поза ситуацію, контекстом не відображають, не називають жодних об'єктів навколишньої дійсності. Своєрідність даних імен полягає в тому, що вони заступають інші лексичні одиниці, стаючи їх лексико-семантичними еквівалентами, та ґрунтується на відмінній від інших класів слів ознаці – дейктичній: займенникові імена вказують на мовця (*mutakallim*), адресата (*muḥāṭab*) або особу чи предмет, які не беруть участі у мовленнєвому акті (*ġā'ib* „не-мовець і не-адресат“), вказівні, відносні та питальні імена – на предмети чи особу, місце або час.

Числівники (*'ism al-'adad*) виділяються арабськими граматистами окремо як слова з кількісною семантикою. З-поміж трьох основних частиномовних критеріїв у числівників домінує семантичний. Входячи до іменної частини мови, числівник вирізняється з-поміж них ступенем вияву спільних для імен морфологічних категорій: неповною парадигмою категорій числа та особи.

Локативно-темпоральною семантикою вирізняються імена місця та часу (*ẓarf al-makān wa al-zamān*), узагальненим значенням процесуальності – імена дій (*maṣḍar*).

Таким чином, семантика імен як окремої частини мови являє собою односемну систему (значення процесу/предметності/кількості тощо), що передбачає внутрішній розподіл одиниць із спільним граматичним значенням на певні розряди.

Наявність значення предметності в семантиці імені зумовлює широту його синтаксичного функціонування, напр.:

- підмет (*mubtadā'*) та присудок (*ḥabar*) іменного речення: *muḥammadun munṭaliqun*;

- підмет дієслівного речення (*fā'il*): *qāmā zaydun*;

- абсолютний додаток (*maf'ūl muṭlaq*): *qumtu qiyāman*;

- прями́й додаток (*maf'ūl bihi*): *kallamtu ja'faran*;

- обставина місця та часу (*maf'ūl fihi*) *qumtu al-yawma*;

- обставина способу дії (*ḥāl*): *jā'a zaydun rākiban*;

- виділення, обмеження (*tamūz*): *ṭibtu bihi naḥsan*;

- означення (*waṣf*): *jā'anī rajul 'āqil* тощо.

Із семантичними ознаками дієслова тісно пов'язана формально-синтаксична функція присудка. Наявність у семантиці дієслова узагальненого значення темпоральності обумовлює можливість самостійно створювати предикативні конструкції: *ḍaraba* та *yadribu*. Значення часу дієслів експліковані

морфологічними формами *māḍī* та *mudāriʿ*, що співвідносяться з минулим та теперішньо-майбутнім часом відповідно, та модифікуються за допомогою відповідних лексико-граматичних засобів (часток, часових актуалізаторів): *lam yaḍrib*, *lan yaḍriba*, *qad ḍaraba*, *qad yaḍribu*, *sayāḍribu*.

Для кожного класу/розряду слів важливий не тільки набір синтаксичних функцій, а й ступінь характерності кожної з функцій, які можуть бути первинними або вторинними. Останні пов'язані з певними морфологічними та синтаксичними обмеженнями. Так, функціонування імен місця та часу (*ḡurūf al-makān wa al-zamān*) обмежено синтаксичною позицією обставини місця та часу у застиглій морфологічній формі відмінку *naṣb* імені. Відповідно на морфологічному рівні в *al-ḡurūf* характеризуються неповною парадигмою морфологічних категорій відмінка, числа та роду.

Генетично *al-ḡurūf* є похідними від імен одиницями; з часом їх синтаксичне вживання закріплюється на морфологічному рівні відмінком *naṣb*, що зумовлює виділення їх в окремий розряд у межах імені, з одного боку¹³. Семантична прозорість частини одиниць та співвідносність з повнозначним словом (іменем) є підставою розглядати їх як звичайні імена, з іншого боку.

На питання чи *al-ḡurūf* є омонімами імен, чи полісемічними одиницями, арабські граматисти не дають однозначної відповіді. Так, Сібавайхі зазначав, що деякі одиниці з розряду *al-ḡurūf* „сильніші своєю іменною здатністю“ (*tamakkun*)¹⁴ за інших, які бувають виключно *al-ḡurūf* [Сібавайхі 1974 II 311]. Саме це надає підстави розглядати останні в європейській арабістиці як вторинні прийменники [Шарафутдинова 1971, 198], вживання яких закріплюється певними синтаксичними позиціями при нівелюванні їх лексичного значення та вираженні, головним чином, семантико-синтаксичних відношень (локальності, темпоральності).

Таким чином, розряд *al-ḡurūf* виокремлюється з класу імен на основі їх загальнолексичного значення, що обумовлює специфічне синтаксичне функціонування, закріплене морфологічною формою з кінцевою флексією *fatha*.

Якщо семантичний аналіз одиниць – у поєднанні з синтаксичним для службових частин мови – дозволяє виділити у мові групи слів з досить універсальною семантикою, то результати морфологічного аналізу є індивідуальними для кожної конкретної мови. Як зазначалося вище, домінування морфологічного критерію при

дослідженні частин мови є закономірним для мов флективного типу, оскільки саме на морфологічному рівні закріплюються формальні показники зв'язку між словами.

Морфологічний критерій, який в арабській мові є провідним при визначенні частиномовного статусу одиниць, інколи називають формальним, тобто, при аналізі слова приймається його форма, що, в свою чергу, обумовлює розуміння частин мови як категорії граматичної (на відміну від давньогрецьких та пов'язаних з ними лінгвістичних вчень, які розглядали частини мови як лексико-граматичні категорії) [Габучан 1968, 48].

Басрійські граматисти, керуючись семантичними та морфологічними принципами, поряд з *māḍī* та *muḍāri'* (минулий та теперішньо-майбутній часи) розглядали наказовий спосіб *'amr* в межах часової системи дієслова [Ibn Hišām 2001, 15–16]. Включення імператива у часову систему дієслова мотивовано його відмінною морфологічною структурою з огляду на той факт, що середньовічні арабські граматисти не розглядали дієслівні категорії як цілісні системи з власною парадигмою: дієслівні форми *māḍī* та *muḍāri'* не є представленням часової опозиції „минулий – теперішній/майбутній час“; категорія способу знаходить своє відображення у формальному розмежуванні короткого голосного (-*u*, -*a*), або його відсутності (*majzūm*); імператив, у якого нейтралізовані часові значення, не розглядається в рамках даної системи як наказовий спосіб.

У деяких випадках при кваліфікації лексичних одиниць, керуючись тим чи іншим критерієм в якості провідного, можна отримати суперечливі результати. Так, проміжне місце (поряд з формами *māḍī* та *muḍāri'*) в дієслівній системі середньовічних кувейтських граматистів посідає активний дієприкметник (*fi'l dā'im*, напр. *zāhib*, *ḍārib*, *qā'im*), який семантично та синтаксично є дієсловом, що керує іменем у відмінку *naṣb* і може виражати семантику як теперішнього, так і майбутнього часу (*ḍārib* „той, хто б'є“ і „той, хто буде бити“) [Al-Baṭalyawsī 2004, 31]. Однак, для басрійських граматистів вирішальними при кваліфікації активного дієприкметника виявилися морфологічні ознаки, оскільки він характеризується повнотою іменних категорій означеності/неозначеності (*huwa l-ḍāribu l-rajula 'amsi / huwa ḍāribu-n zaydan ḡadan*), роду (*hind qā'ima*), числа (*humā l-ḍārib-ā zaydan*, *marartu bi qawm-in mulāzim-ū-hum 'ihwatu-hum*) й відмінку (*zaydun qā'imun*, *kāna zaydun qā'iman*, *marartu bi qawm-in mulāzim-i-him 'ahawatu-hum*).

Отже, можна зробити *висновок*, що при дослідженні частин мови та їх розрядів середньовічними арабськими граматистами застосовувався комплекс семантичних, синтаксичних та морфологічних критеріїв. В основу виділення імен та дієслів було покладено їх семантичні ознаки. Особливого значення набувають синтаксичні та морфологічні ознаки, що остаточно визначають кваліфікаційний статус окремого класу/розряду слів.

Окрім того, критерії класифікації необхідно сприймати як певну умовність і не абсолютизувати той чи інший критерій або їх ієрархію, оскільки не всі частини мови в арабській мові виділяються за одним принципом або рядом послідовно застосованих принципів. І хоча морфологічні ознаки виявлялися вирішальними для спірних випадків, арабськими граматистами були ретельно проаналізовані такі „межові“ групи слів, які отримували класифікаційний статус в рамках встановлених трьох частин мови. При цьому іноді сама назва таких груп слів вказує на те, що їм властиві характерні риси різних частин мови: *hurūf mušabbahat bi-l-fi'l* ('inna wa 'ahawātuhā), 'asmā' al-'af'āl та ін.

¹ Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка. – М.: Изд-во иностр. лит., 1955.

² Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. – М.: Учпедгиз, 1958. – Т. 1–2.; Виноградов В. В. Русский язык: Грамматическое учение о слове. – М., Л.: Учпедгиз, 1947; Кучеренко І. К. Теоретичні питання граматики української мови: Морфологія. 2 вид., уточ. і доп. – Вінниця: Поділля-2000, 2003.

³ Кубрякова Е. С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. Ин-т языкознания РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2004, 123.

⁴ Вихованець І. Р. Части мови в семантико-граматичному аспекті. К., 1988; Курилович Е. Очерки по лингвистике. М., 1962; Пешковский А. А. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1956; Fries Ch. The Structure of English: an introduction to the construction of English sentences. London, 1959.

⁵ Шахматов А. А. Из трудов по современному русскому языку. М., 1952; Теньер Л. Основы структурного синтаксиса. М., 1988.

⁶ Фортунатов Ф. Ф. Избранные труды. В 2 т. Т. 1. Сравнительное языковедение: Общий курс. М., 1956.

⁷ Щерба Л. В. Языковая система и речевая деятельность. – Л., 1974.

⁸ Транспозиція – використання однієї мовної форми у функції іншої. Різновиди транспозиції під назвою „трансляція“ описав А. Л. Теньєр: неповна (синтаксична) – стосується зміни синтаксичних функцій вихідної одиниці без зміни її морфологічної належності до відповідної частини мови; повна (морфологічна) – утворення слів іншої частини мови. Одним із засобів вираження останньої є конверсія – перехід слів в іншу частину мови (субстантивіація, вербалізація, ад’ективація тощо). Див. Українська мова: Енциклопедія. К., 2004, 265–266, 692.

⁹ Принципы описания языков мира. М., 1976. – С. 7–52.

¹⁰ Гао Мин-кай. Проблема частей речи в китайском языке // Вопросы языкознания, 1955, №3. – С. 48–57; Панфилов В. С. Формализованный подход к выделению грамматических классов слов в китайском языке // ВЯ, 2003, №6. – С. 65–75; Шутова Е. И. Проблема частей речи в китайском языке // ВЯ, 2003, №6. – С. 47–64.

¹¹ Лукин О. В. Историко-философские обоснования и типологический статус теории частей речи. – М., 2003.

¹² Терміни арабської граматики *naħw* та *şarf*, які уподібнюються синтаксису та морфології відповідно, лише частково відображають суть даних явищ. Вчення про частини мови традиційно відноситься до *naħw* [Рождественский 1975, 151–152, 154].

¹³ Про можливість виділення *al-zurūf* в окрему частину мови див. Owens J. The Foundations of Grammar: an Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory. – Amsterdam, Philadelphia, 1988. – С. 131–136.

¹⁴ Під даним терміном мається на увазі широкий діапазон функціонування імен у різних синтаксичних позиціях, тобто імена, які мають три різновиди фінальної флексії: *damma, fatha, kasra*.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Габучан Г. М., Ковалев А. А.* О проблеме слова в свете фактов арабского литературного языка // **Арабская филология**. Сб. статей под редакцией А. А. Ковалева и Г. М. Габучана. Москва, 1968.
2. *Кацнельсон С. Д.* **Типология языка и речевое мышление**. Львов, 1972.
3. *Кочерган М. П.* **Вступ до мовознавства**. Київ, 2004.
4. *Курилович Е.* **Очерки по лингвистике**. Москва, 1962.
5. *Рождественский Ю. В.* Грамматическое учение арабов // *Амирова Т. А., Ольховиков Б. А., Рождественский Ю. В.* **Очерки по истории лингвистики**. Москва, 1975.

6. *Шарафутдинова Р. Ш.* Принципы выделения предлогов в современном арабском языке // **Восточная филология.** Характерологическое исследование. Москва, 1971.
7. *Al-Baṭalywsi, 'Ibn as-Sayd.* **'Iṣlāh al-Ĥilal al-Waḳi' fī al-Jumal li-az-Zajjāji.** Bayrūt, 2003.
8. *'Ibn Ginnī, 'Uṣmān.* **Kitāb al-Luma' fī al-'Arabiyyat.** Bayrūt, 1985.
9. *'Ibn Hiṣām al-Anṣārī.* **Šarḥ Šuzūr az-Zāhab.** Bayrūt, 2001.
10. *Sībawayhi.* **Al-Kitāb.** Bayrūt, 1990.
11. *Az-Zajjājī, Abū -l-Qāsim.* **Al-Īdāh fī 'Ilal an-Nahw.** Cairo, 1959.

ІЗРАЇЛЬСЬКА ЯДЕРНА ПРОГРАМА (АНАЛІЗ РОЗВИТКУ)

Сіновець П.

Ізраїльське ядерне стримування є одним з найбільш унікальних явищ ядерного століття. Ізраїльська ядерна програма народилася в 1956–57 роках. Початку її розвитку сприяв ізраїльсько-французький союз, який досяг піку в період Суецької кризи. Обидві держави опинилися перед загрозою арабського націоналізму. Ізраїль – внаслідок свого ізольованого положення на Близькому Сході, Франція – внаслідок зростання нестабільності у французькому Алжирі. Париж дав таємну згоду сприяти Ізраїлю у створенні ядерної зброї і погодився поставити достатньо могутній реактор по виробництву плутонію, який передбачалося побудувати у Дімоні, – більш ніж за 60 км від міста Беер-Шеба в пустелі Негев. У 1964 році був уведений в експлуатацію дослідницький ядерний реактор. Плутоній, виділений з паливних стрижнів в реакторі, дозволив Ізраїлю створити перший ядерний боєзаряд в кінці 1966 чи в 1967 р. [Сиринсіоне, Уолфстол, Раджжумар 2003, 48].

Сучасне дослідження, проведене Авнером Коеном, зазначає, що війна червня 1967 р. мала істотний ядерний аспект. Коен дійшов висновку, що за декілька днів до Шестиденної війни Тель-Авів закінчив збирання двох ядерних боєприпасів, що доставлялися до цілі, і розвернув їх в “боєготовому стані”. Частково цей крок можна пояснити тим, що у 1967 році Ізраїль вперше для себе розглядав загрозу втручання у конфлікт такої ядерної держави, як Радянський Союз [Cohen 1998, 289].

Відсутні скільки-небудь надійні свідчення того, що Ізраїль будь-коли проводив повномасштабні ядерні випробування. Вбачається, що його ядерний потенціал був частково розроблений шляхом випробовувань неядерних компонентів і проведення комп'ютерного моделювання, а також за допомогою придбання даних про конструкцію боєзарядів і результатів їх випробовувань за кордоном. Зокрема, Тель-Авів, можливо, отримав дані про результати першого французького ядерного випробовування, проведеного в 1960 р. [Угрозы режиму нераспространения ядерного оружия на Ближнем и Среднем Востоке 2005, 63].

Несекретні оцінки ізраїльського ядерного потенціалу на

сьогоднішній день базуються на даних, отриманих від колишнього ізраїльського ядерного фахівця Мордехая Вануну в 1986 р. У цьому питанні думки аналітиків не можна назвати однозначними – згідно з їхніми оцінками, що досить розходяться, Тель-Авів може володіти кількістю ядерних боезарядів від 137 до 200 [Сиринсионе, Уолфстол, Раджжумар 2003, 49]. Отже, Ізраїль став шостою ядерною державою в світі, єдиною країною на Близькому Сході, яка має в своєму розпорядженні ядерну зброю.

Унікальність ізраїльського ядерного стримування значною мірою зумовлена як географічними характеристиками держави, так і її історичним минулим, що склали основу формування ізраїльської стратегічної культури.

1) Розміри території і геополітичне положення Ізраїлю робить його, за висловом деяких аналітиків, “країною однієї бомби”, достатньо невеликою, щоб бути знищеною одним ядерним ударом.

2) Значна чисельна і територіальна перевага арабських противників Ізраїлю.

Така ситуація сформувала спочатку наступальний характер оборонної військової стратегії Ізраїлю, яка побудована на тактиці блискавичного нападу і нанесення удару супротивникові в перші години конфлікту. Цими ж чинниками зумовлений і ізраїльський варіант політики ядерного стримування [Bar-Joseph 2004–2005, 131].

Водночас, Тель-Авів прагне до підтримки якісної військової неядерної переваги, яка також здатна переконати супротивника відмовитись від використання сили і гарантувати перемогу в конфлікті без застосування ядерної зброї. Дана позиція пояснює походження ізраїльської політики “ядерної невизначеності” або “ядерної непрозорості”. Є й інше пояснення, яке наводить Авнер Коен, вважаючи політику “ядерної непрозорості” наслідком священної ролі безпеки для держави Ізраїль. “Ізраїльтяни уникають вимовляти вголос слово «ядерна бомба», використовуючи такі словосполучення як «ядерний вибір» або «ядерні можливості», подібно до того, як ортодоксальні євреї ніколи не згадують ім'я Бога, замінюючи його синонімами” [Cohen 1998, 339].

Вперше політика “ядерної непрозорості” була продемонстрована в 1963 р. під час зустрічі Шимона Переса, тодішнього ізраїльського міністра оборони, і Президента США Джона Ф. Кеннеді. На запитання про ізраїльський ядерний потенціал Перес відповів,

що “Ізраїль не буде першою державою, яка принесе ядерну зброю на Близький Схід” [Pru 1984, 97].

Починаючи з першої половини 60-х років між Сполученими Штатами і Ізраїлем спостерігалися істотні розбіжності щодо проблеми ізраїльської ядерної зброї, які досягли свого піку після відмови Тель-Авіва приєднатися до ДНЯЗ в 1968 р. У вересні 1969 р. в ході офіційного візиту в США прем'єр-міністра Ізраїлю Голди Меїр їй вперше вдалося знайти з Президентом США Річардом Ніксоном таємне порозуміння з цього делікатного питання, що поклато край розбіжностям. Меїр пояснила Ніксону, чому Ізраїль створив ядерну зброю і, отже, не може підписати ДНЯЗ, а також, чому політика ядерної непрозорості вигідно служить інтересам обох країн. Ізраїль також зобов'язався не випробовувати ядерну зброю і не робити публічних заяв про те, що він нею володіє. Ніксон прийняв ізраїльську позицію, визнавши, що ізраїльська бомба є здійсненим фактом і припинив американський тиск на Ізраїль з метою примусити його приєднатися до ДНЯЗ. Авнер Коен вважає, що саме візит Голди Меїр до Сполучених Штатів остаточно сформував те, що сьогодні зветься “політикою ядерної непрозорості”. Адже усі уряди Ізраїлю до цього часу, навіть у кулуарах, не визначали існування в Ізраїлю ядерної зброї та періодично натякали на те, що ізраїльська воєнна ядерна програма може мати зворотній характер. На відміну від них Голда Меїр у бесіді з президентом Ніксоном визнала факт існування в Ізраїлю ядерної зброї, пообіцявши утримуватися від її випробовування. Пояснення цьому можна відшукати у власній позиції самої Голди Меїр, яка за свідченнями сучасників, завжди говорила: “Якщо ми не визнаватимемо наявність Демони, то ми не зможемо використовувати її як джерело для дипломатичного торгу, бо не можна торгуватись за те, чого не маєш” [Maoz 2006, 56].

За свою, вже більш ніж сорокарічну, історію політика ядерної непрозорості дозволила Ізраїлю досягти переваг, які, зазвичай, неможливо поєднати:

1) Пом'якшити суперечність між отриманням державою військових ядерних можливостей і її прагненням зберегти Близький Схід без'ядерним.

2) Уникнути так званої “пастки зобов'язань”, коли лідер держави вимушений виконати дану в рамках стратегії стримування загрозу, щоб уникнути втрати переконливості власних зобов'язань.

3) Поєднати фактичний ядерний статус з офіційною політикою основного союзника Ізраїлю – США, які незмінно виступали флагманом руху нерозповсюдження ядерної зброї.

У 1974 році Іцхак Рабін доповнив концептуальні положення ядерної політики держави, відзначивши, що Ізраїль так само “не може дозволити собі бути другою (ядерною) державою” в регіоні [Russell 2004, 109]. Зазвичай, цю фразу тлумачать як загрозу відійти від ядерної непрозорості в тому випадку, якщо будь-яка інша держава на Близькому Сході зробить вибір на користь ядерного статусу.

Уточненням ізраїльської військової доктрини є, так звана, “доктрина Бегіна”, яка перетворилась на офіційну політику після ізраїльського авіаудару по іракському дослідницькому реактору у містечку Озірак. Йдеться про події 7 червня 1981 р., коли 8 літаків ізраїльських ВВС прямими бомбовими попаданнями знищили іракський реактор “Таммуз 1”, що знаходився в ядерному центрі під Багдадом. Цим нальотом, що поклав кінець проекту “Таммуз”, була завершена остання стадія операції ізраїльських спецслужб під кодовою назвою “Сфінкс”. Унікальність операції полягала в тому, що ізраїльські літаки подолали 1100 км, що розділяли аеродром і ядерний центр, пролетіли невиявленими над територією Йорданії, Саудівської Аравії й Іраку і знищили реактор всього 14 бомбами. Результатом нальоту стало повне зруйнування французького реактора, яке, в свою чергу, в значній мірі загальмувало розвиток іракської ядерної програми. Тоді, у 1981 році, ізраїльський прем’єр-міністр Менахем Бегін заявив, що Ізраїль і надалі блокуватиме будь-які спроби своїх ворогів придбати ядерну зброю [Фабричников, Фролов 2003, 145].

Після знищення іракського реактора прем’єр-міністр Ізраїлю М. Бегін пояснив причину таких жорстких дій з боку Ізраїлю, відзначивши в своїй публічній промові: “За оцінками наших фахівців одна іракська 20-кілотонна бомба здатна відразу знищити 50 000 ізраїльтян і стати причиною смерті ще 150 000 чоловік. Крім того, наслідки радіації не тільки ставатимуть причиною смерті, але і позбавлятимуть можливості народжувати дітей, або ж діти народжуватимуться з фізичними або психічними відхиленнями. Маючи три атомні бомби, супротивник буде здатний знищити Єрусалим і околиці, Тель-Авів з передмістями, а також Хайфу з довколишніми містами. 20% ізраїльського населення

будуть знищені або опромінені. У відповідних цифрах це дорівнює 46 мільйонам американців. От чому іракська бомба буде постійною загрозою Ізраїлю” [Фабричников, Фролов 2003, 150].

Ірак так і не зміг відновити реактор до 1990 р., коли у зв’язку з його вторгненням в Кувейт ООН оголосила ембарго на будь-які постачання до Іраку. Крім того, операція, проведена ізраїльськими ВВС, стала першим і поки єдиним прикладом “активного нерозповсюдження” і знищення реактора ворожої держави.

Водночас, аналізуючи засади ізраїльської політики “непрозорості”, поряд із певними можливостями треба зазначити і деякі недоліки, які відзначають багато спеціалістів.

Зокрема, переконливість його ядерного стримування є одним із найбільш уразливих місць єврейської держави. Водночас, дана категорія є однією з найважливіших для стримування. Названа Лоренсом Фрідманом “чарівним інгредієнтом стримування”, переконливість передбачає комбінацію відповідних військових можливостей держави із її готовністю застосувати ці можливості, і що найважливіше, із розумінням цього факту потенційним супротивником [Freedman 1981, 117].

Саме останній аспект і викликає найбільшу кількість дебатів у політичній науці Ізраїлю. Політика “непрозорості” зробила туманною інформацію не тільки про ядерні можливості держави, але й залишила відкритим питання про той поріг, який змусить ізраїльський уряд натиснути на ядерну кнопку.

Подією, що спровокувала дану дискусію, стала війна в Перській затоці 1991 року, коли Ірак випустив по ізраїльській території близько сорока ракет “Аль-Хусейн”, оснащених звичайними боеголовками. Подія ця відбулася незважаючи на суворе попередження, зроблене Тель-Авівом про те, що наслідком ракетних атак стане сувора відплата, заява, що, можливо, передбачала і ядерну відповідь. Цей прецедент розглядається експертами з двох позицій.

Наприклад, Шай Фельдман стверджує, що ізраїльське ядерне стримування продемонструвало свою успішність: Ірак не наважився застосувати проти єврейської держави величезні запаси своєї хімічної зброї, які багаторазово вживав протягом ірано-іракської війни [Feldman 1993, 144].

Протилежна позиція, висловлена Яіром Евроном, інтерпретує переконливість ізраїльського ядерного стримування як абсолютно

низьку, що і підтвердив іракський ракетний обстріл. А незастосування хімічної зброї, на думку дослідника, відбулося скоріше з технічних причин, ніж унаслідок ефективності ізраїльських загроз [Evron 1993, 115]. Зокрема, Зеєв Маоз вважає, що ядерне стримування Ізраїлю не буде переконливим у всіх випадках, крім того, що ставитиме під сумнів фізичне виживання держави. Тобто, сьогодні ізраїльське ядерне стримування не в змозі запобігти ані хімічній атаці, ані атаці звичайними видами озброєння по території держави, що говорить про необхідність знижувати ядерний поріг шляхом відходу від політики “непрозорості”. Нинішня політика “ядерної непрозорості”, на думку експерта, виглядає як Самсонів вибір – гинучи, забрати із собою ворогів, що з точки зору практичної політики є абсурдом [Maoz 2006, 483].

Певні складнощі викликає також перспектива створення Зони, вільної від ядерної зброї на Близькому Сході. Пропозиції щодо створення без’ядерної зони в регіоні були висунуті ще Єгиптом і Іраном в 1974 р., коли за їх ініціативою ГА ООН прийняла відповідну резолюцію “Створення зони, вільної від ядерної зброї в регіоні Близького Сходу”. З того часу такі резолюції приймалися щорічно, проте без суттєвого успіху [Тимербаєв 1995, 18].

До 1980 р. головним каменем спотикання у здійсненні проекту створення ЗВЯЗ в регіоні була позиція Ізраїлю. Ця країна, згідно з офіційною політикою “непрозорості”, завжди відмовлялася обговорювати будь-які поступки зі свого боку та традиційно голосувала проти. Разом із тим, у 1980 Тель-Авів підтримав ЗВЯЗ за наступних умов, які й на сьогоднішній день залишаються принциповими для Ізраїлю:

- надання гарантії безпеки всіма країнами регіону без виключення;
- скликання багатосторонньої міжнародної конференції для проголошення ЗВЯЗ.
- з 1990 р. висувається ще одна умова – визнання існування Ізраїлю з боку всіх сусідніх держав і припинення всіх видів загроз його існуванню [Тимербаєв 1995, 21].

На теперішній час саме ці умови є нездоланими перепонами у створенні ЗВЯЗ на Близькому Сході, адже переважна більшість арабських країн регіону не мають навіть мирних договорів з Ізраїлем, в той час, як було визнано цю державу лише Єгиптом та Йорданією. Основна проблема на сьогодні – арабо-ізраїльський

конфлікт, та, перш за все, врегулювання відносин між Ізраїлем і Сирією, до чого зараз додалися ще й відносини Ізраїлю з Іраном, державою, яка, в останній час, відрізняється суворою антиізраїльською риторикою. Нагадаємо, що ірано-ізраїльські відносини набули конфронтаційного характеру одразу ж після Ісламської революції в Ірані (1979 р.), а протягом останніх років ще більш ускладнилися внаслідок активного просування іранської ядерної програми, яку Тель-Авів вже кілька років називає найбільшою загрозою міжнародній безпеці Ізраїль неодноразово закликав міжнародну спільноту примусити Тегеран відмовитись від ядерної програми. Зі свого боку, у жовтні 2005 року Президент Ірану Ахмадінежд, виступаючи на конференції “Світ без сіонізму”, процитував батька Ісламської революції аятолу Хомейні, наголосивши на необхідності “стерти Ізраїль з обличчя землі” [Ahmadinejad].

Отже, можна зазначити, що політика ядерної непрозорості, яку підтримує Ізраїль, має як переваги, так і недоліки. З одного боку, це можливість ядерної держави уникнути загрози стати прецедентом ядерного розповсюдження в регіоні. З іншого – проблема переконливості стримування поряд із зростанням могутності регіональних супротивників Ізраїлю та відсутності зони вільної від ядерної зброї на Близькому Сході значно ускладнює подальші перспективи “ядерної непрозорості”.

Стрімка інтенсифікація глобальних процесів розповсюдження ядерної зброї в світі сьогодні торкнулася і Близького Сходу – сучасний аналіз подій дозволяє передбачати в найближчому майбутньому появу в регіоні нової ядерної держави, що, скоріше за все, змусить Ізраїль відступити від політики “непрозорості” з метою підвищення переконливості свого ядерного стримування.

Відмова від політики “непрозорості”, у свою чергу, загрожуватиме низкою серйозних наслідків для регіону. Зокрема, це, так званий, “ефект доміно”, тобто спроба отримання арабськими державами ядерного статусу, залучення до системи ядерного стримування США як гаранта безпеки Ізраїлю і наростання на Близькому Сході ядерної напруги.

ЛІТЕРАТУРА

Сиринсионе Д., Волфстол Д., Раджкumar М. Израиль // **Ядерное распространение**, 2003, №47.

Угрозы режиму нераспространения ядерного оружия на Ближнем и Среднем Востоке. Москва, 2005.

Тимербаев Р. М. Насколько реально создание безъядерной зоны на Ближнем Востоке? // **Ядерный Контроль**, 1995, № 12.

Фабричников И., Фролов А. Контрраспространение: хорошо забытое старое // **Ядерный Контроль**, 2003, № 4.

Ahmadinejad: Wipe Israel off Map, *Al Jazeera English*, October 28, 2005 -<http://english.aljazeera.net/NR/exeres/15E6BF77-6F91-46EE-A4B5-A3CE0E9957EA.htm>.

Bar-Joseph U. The Paradox of Israeli Power // **Survival**, 2004–2005, №. 4.

Cohen A. **Israel and the Bomb**. New York, 1998.

Evron Y. Israeli Deterrence During Gulf Crisis // **Deterrence in the Middle East, Where the Theory and Practice Converge**. Tel-Aviv, 1993.

Feldman Sh. Deterrence and the Gulf Crisis // **Deterrence in the Middle East, Where the Theory and Practice Converge**. Tel-Aviv, 1993.

Freedman L. **The Evolution of the Nuclear Strategy**. New York, 1981.

Maoz Z. **Defending the Holy Land. A Critical Analysis of Israel's Security and Foreign Policy**. Ann Arbor, 2006.

Pry P. **Israel's Nuclear Arsenal**. Boulder, 1984.

Russell J. R. Nuclear Strategy and the Modern Middle East // **Middle East Policy**, 2004, № 3.

ФІЛОСОФСЬКІ КАТЕГОРІЇ ДЕ (德) ТА ХЕ (和) В ІДІОМАТИЧНИХ ЗВОРОТАХ КИТАЙСЬКОЇ МОВИ

Сліпченко О. В.

Китайська мова – одна з найдавніших та найбагатших мов світу, з дуже багатою фразеологічною системою, що увібрала в себе мудрість багатьох поколінь китайців, інформацію про побут, науку, звичаї, світогляд, релігію, науку китайського народу. Одним з найцікавіших явищ фразеології китайської мови є чен'юй. Чен'юй – стійке словосполучення, побудоване за нормами давньокитайської мови *веньянь*, семантично монолітне, з узагальненим переносним значенням, має експресивний характер та функціонально є членом речення. Охоплюючи широкі сфери матеріальної культури і духовного життя китайського народу, чен'юї відображають численні відомості з історії, культури, етики та естетики Китаю. Чен'юї зберегли і донесли до наших днів свою самобутню форму і яскраве національне забарвлення. Будучи найбагатшим джерелом культурної спадщини і історичного минулого Китаю, чен'юї мають важливе пізнавальне значення. Однією з унікальних рис чен'юю є його лаконічність, здатність обмеженими засобами передати найскладніші концепти китайської культури, її базові принципи. Однією з визначних рис китайської цивілізації є плідне співіснування старовини та сучасності в усіх проявах суспільного, політичного та економічного життя. Багате філософське надбання одного з найвизначніших мислителів Китаю і всього світу – Конфуція не є винятком. Філософські доктрини конфуціанства, відображені в чен'юях, ставши невід'ємною частиною китайської цивілізації більш 2000 років тому, є актуальними і в сучасному житті Китаю, набуваючи нових відтінків значень. Складні філософські терміни, що вживаються в структурі чен'юю, пройшли складний шлях семантичних трансформацій і є важкими для розуміння не носіїв мови. В то й же час у сучасному вітчизняному китаєзнавстві відчувається брак робіт практичного спрямування саме щодо сфери узусу та адекватного перекладу зазначених фразеологізмів українською мовою. Тож актуальність даної роботи очевидна. Метою цього дослідження є вивчення вищезгаданих трансформацій, з'ясування їх причин, розкриття змісту чен'юїв.

Головне духовне надбання Конфуція – трактат «Лунь юй» (Судження і бесіди). Текст почали складати ще за життя Конфуція його учні, які намагалися зберегти думки вчителя. Канонізація пам'ятки відбулася в епоху Хань (III ст. до н. е. – III ст. н. е.).

«Лунь юй» надзвичайно популярний в Китаї. Протягом століть він вивчався напам'ять – текст трактату мала знати будь-яка освічена людина. Набувши статусу канонічного тексту, «Лунь юй» став ядром традиційної китайської духовної культури. В цьому його роль як сакрального тексту аналогічна ролі Тори в юдейській традиції, Євангелія – у християнській, Корану – в мусульманській та Бхагавадгіти – в індійській традиційній культурі.

Вислови Конфуція, схожі на афоризми, з плином часу міцно увійшли у повсякденне життя китайців і перетворилися на установлені словосполучення – фразеологізми. За даними Чжан Тайнаня (张岱年) [1] „Лунь юй” є джерелом близько 60 фразеологізмів. Автор виділяє з цих фразеологізмів два чен'юї, які найбільш повно й глибоко розкривають суть вчення Конфуція. Ці ж чен'юї виділяє і відомий дослідник конфуціанства Л. С. Переломов [2]. Розглянемо їх детальніше.

1. 以德治国 – досл. *керувати країною на основі благочестя*

Зазначений фразеологізм відбиває фундаментальний конфуціанський принцип управління країною. Ієрогліф 德 (надалі *Де*) сам по собі позначає один з головних ціннісних критеріїв, які пройшли тривалу еволюцію від сакрального символу до морального імператива. Пізніше цей ієрогліф став позначати один з основних конфуціанських термінів, а тому потребує більш детального роз'яснення. У сучасному словнику китайської мови ієрогліфу 德 приписується значення «етика, мораль» [3], що не розкриває всього різноманіття значень цієї основної категорії китайської культури.

Як зазначає А. І. Кобзев [4], автор найбільш вичерпного дослідження у цій сфері, у більшості своїх полісемантичних вживань у найрізноманітніших текстах ієрогліф *Де* поєднує в собі ознаки трансцендентності та іманентності, об'єктивності і суб'єктивності, чуттєвості і раціональності, статичності і динамічності, вітальності і нормативності, оціночної позитивності і нейтральності тощо. Все це надзвичайно ускладнює окреслення точного визначення *Де* та відповідний переклад адекватним терміном [4]. І все ж А. І. Кобзев вважає, що найбільш адекватним є

слово «благодать», яке поєднує в собі дві ознаки: «доброї якості та вищого дару» [4]. Дійсно, з моменту свого зародження в епоху Шан-Інь (XVI-XI ст. до н. е.), і особливо у ранньочжоуський період (XI-VIII ст. до н. е.), слово «*Де*» найбільш адекватно відображає релігійно-міфологічну ауру цієї категорії як божественної сили Неба. В цьому аспекті нас цікавлять два питання: Чи вкладав Конфуцій власний зміст у трактування цієї основної категорії китайської культури? Чим було зумовлено таке трактування?

Аналізуючи еволюцію 德, А. С. Мартинов зробив важливе наукове відкриття, довівши, що Конфуцій частково десакралізував *Де*, перенісши цю категорію у сферу людських відносин. Він зазначає, що Конфуцій підкреслює складність розпізнання, виявлення *Де*: «Ю [соціальна верства у древньому Китаї. – О. С.], які можуть розпізнати *Де*, дуже рідкісні» [5, XV, 4]. На думку Л. С. Переломова, саме з цього висловлювання Конфуція у китайській культурі почало свій шлях нове *Де* – як позначення таємного внутрішнього духовного стану [6]. Ще одним доказом А. С. Мартинов є посилання на XVI частину «Лунь юй», де сказано, що Бо І і Шу Ци були визнані народом як наділені *Де*, на відміну від всесильного царя держави Ци Цзинь-гуна, який так і не заслужив права бути носієм цієї якості, незважаючи на багатство. Відтак, Конфуцій вважав, що навіть успішне управління державою ще не дає автоматичного права на володіння *Де*. На думку А. С. Мартинова, в VII частині «Лунь юй» наведена характеристика основного типу конфуціанського *Де* – досягнутий навчанням та самовдосконаленням внутрішній стан етично досконалої особистості, за своїм змістом близький до категорії *Жень*, але такий, що виник у процесі строгого самообмеження – *Ке цзи* (克自) [6].

Перемістивши категорію *Де* з сакральної сфери у сферу людських відносин, Конфуцій різко підвищив авторитет *Цзюнь-цзи* (шляхетного достойника) та збільшив його можливість співучасті в управлінні державою. Поєднання в одній людині таких якостей, як *Жень*, *Вень*, *Хе* і *Де*, зробило образ *Цзюнь-цзи* еталоном морального ідеалу для всіх народів ареалу побутування конфуціанської морально-етичної доктрини. Ідеальна модель особистості потрібна була Конфуцію сама по собі, він вбачав в ній ключ до створення гармонійного суспільства. Отже, переосмислення Конфуцієм поняття *Де* пов'язане з його моделлю гармонійного суспільства.

Принцип 以德治國 є дуже актуальним в сучасному Китаї. «Архітектор» китайських реформ – Ден Сяопін після приходу до влади почав реалізовувати детально продуману акцію повернення Китаю на традиційний конфуціанський шлях розвитку для того, щоб країна знову змогла посісти гідне місце у регіоні. За роки реформ вдалося впровадити ринкову економіку та побудувати «ринковий соціалізм». Однак реформи стали причиною ряду негативних явищ не у сфері економіки, а насамперед у сфері морального стану суспільства. Офіційною пресою КНР були опубліковані результати дослідження рівня моральності суспільства. В ньому зазначається, що у сучасному китайському суспільстві широкого розповсюдження набули меркантилізм, гедонізм, егоїзм, відомі також випадки нехтування обов'язками заради вигоди, особиста нажива за громадський рахунок; суспільною проблемою стала втрата моральних орієнтирів. У дослідженні наголошується думка, що якщо ці проблеми не будуть своєчасно та ефективно вирішені, це неминуче нашкодить стабільності реформ та розвитку. Таким чином незадовільний моральний стан суспільства почав загрожувати ефективному проведенню реформ. Це не могло не занепокоїти керівництво країни. Необхідно було посилювати роль держави, відповідальної за моральний стан суспільства. Відповідно до політичної культури Китаю, керівництву країни треба було віднайти таке лаконічне поняття із сфери національної культури, яке, подібно до конфуціанського *Сяокан* [суспільство достатньої заможності. – О. С.], дозволило б державі результативно поєднати суспільну мораль з економічними реформами. І таке поняття було знайдене, залишалось лише надати йому статус загальнодержавного імперативу.

На початку 2001 р. Цзян Цземінь на нараді у міністерстві пропаганди вперше закликав одночасно з принципом 依法治国 «керувати державою на основі закону» використовувати і принцип 以德治國 «керувати державою на основі благочестя». Реальним втіленням принципу «керувати державою на основі благочестя» стало прийняття напередодні XVI зїзду КПК «Програми зміцнення норм громадської моралі» (надалі – *Програма*). Із 40-а пунктів *Програми* більшість мають пряме відношення до конфуціанських ціннісних орієнтирів, деякі з них були ґрунтовно переосмислені. У *Програмі* проголошується принцип «зразкової моралі», а функції *Цзюнь-цзи* повинні виконувати члени партії та керівники.

Творці *Програми* висувають 5 моральних настанов: «любов до Батьківщини та дотримання закону», «строге дотримання правил поведінки, відкритість та довіра», «єднання людей та дружба», «працелюбність та бережливість», «відданість своїй справі» [2].

2.以和为贵 досл. *дотримуватися єдності у різноманітті*

Цей фразеологізм походить з висловлювання Конфуція «дотримуватися єдності у різноманітті є найціннішим із правил» [5]. Як і у щойно проаналізованому фразеологізмі 1, тут потребує пояснення другий елемент ієрогліфічного запису 和 (надалі – *Хе*). Перша згадка про *Хе* як принципу управління датується VII ст. до н. е. До нашого часу дійшов текст, в якому сановна особа Ян Лінь роз'яснює суть цього принципу правителю держави Ци Цзингуну (547–490 рр. до н. е.): «Правитель запитав: Чи є різниця між *Єдністю-хе* та *Єдністю-тун*?» Відповіддю було: «Є різниця. *Єдність-хе* подібна до приготування страви. Маючи вогонь, оцет, квашені овочі, сіль і сливи, приступають до приготування риби. Закип'ятивши воду на дровах і змішавши всі складники, кухар додає до смаку те, чого бракує, і забирає зайве, домагаючись *Єдності-хе*. Правитель куштує страву і серце його стає умиротвореним. Точно так встановлюються стосунки між правителем та сановниками. Коли в тому, що правитель схвалює, міститься хибне, сановники виявляють це хибне, щоб досягти більш досконалого рішення. Коли в тому, що правитель заперечує, міститься щось правильне, сановники виявляють цю правильність, щоб зняти неповноцінність заперечення. Отже, правління врівноважується, зникають порушення і серця людей не стають злими» [7]. Специфіка *Єдності-хе* в тому, що воно може і повинно з'являтися тільки в процесі зіткнення та обговорення різноманітних концепцій та поглядів. Чиновники повинні активно брати в цьому участь і тільки дотримуючись цього принципу управління державою, правитель може заслужити любов народу. Намагаючись надати своїм аргументам більшої ваги, Ян Лінь за традицією звертається до старовини, підкреслюючи, що «правителі минулого» завжди у своїх справах керувалися ідеями єдності протилежностей, таких як «Поєднання п'яти смаків» чи «Поєднання п'яти звуків» тощо, намагаючись тим самим реалізувати принцип *Хе*. Потім Ян Лінь розкриває значення *Єдності-тун*: «У випадку ж із Цзю все не так. Коли володар щось схвалює, Цзю теж схвалює, коли володар чогось не схвалює, Цзю теж не схвалює. Це схоже на намагання

змінити смак води, додавши ще одну порцію води, – хто зможе пити таку воду? В цьому полягає недолік *Єдності-тун*» [7].

Принцип *Хе* вимагав зворотного зв'язку від чиновників, стимулюючи їх активність, цей принцип самим своїм існуванням гарантував їм право голосу при прийнятті рішень на загальнодержавному рівні. Принцип *Тун* був більш звичним та зручним правителю та консервативно мислячим чиновникам, тому що покора знімала з них ризик відповідальності.

Принцип *Хе* також був одним з критеріїв оцінки морально-етичних якостей людини і був пов'язаний з його концепцією *Цзюнь-цзи*. Пояснюючи принципову відмінність «шляхетного достойника» від «нищої людини» [*Сяо жень*], Конфуцій виділив як критерій дотримання принципу *Хе*, вказавши, що шляхетна людина надає перевагу єдності у різноманітті думок *Хе*, а не єдності у покорі *Тун*. Ница ж людина надає перевагу єдності у покорі *Тун*, але не єдності у різноманітті думок *Хе* [2]. Ставши носієм принципу *Хе*, «шляхетний достойник» набував якостей, яких не могли йому дати ні *Жень*, ні *Вень*: самостійність мислення, активність, вміння вирішувати проблеми, визнаючи за опонентом право на власну думку. Оскільки принцип *Хе* завжди сприймався як антонім принципу *Тун*, носій *Хе* автоматично ставав активним супротивником бездумного конформізму.

Конфуцій підняв *Хе* і *Тун* на більш високий рівень, пов'язавши ці принципи з образом «шляхетного достойника» як ціннісних критеріїв, що визначають тип особистості, надавши їм універсального характеру.

Рішення VI пленуму VI з'їзду КПК у 2006 р. демонструють, наскільки впливовою в пам'яті народу є перша соціальна утопія Конфуція, в процесі модернізації якої лідери країни були змушені корегувати напрямок і суть реформ. У процесі цього корегування лідери Китаю цитують саме ті судження Конфуція, які були створені творцями конфуціанства для побудови гармонійного суспільства. Фразеологізм 以和为贵 («намагатися досягти єдності у різноманітті думок – найцінніше в правилах») – один із найбільш уживаних у сучасному політичному лексиконі Китаю. Саме на цей вислів звернув увагу Ху Цзіньтао в своєму виступі перед керівними кадрами всіх провінцій Китаю, роз'яснюючи їм ідеологічну основу нової партійної програми побудови «гармонійного соціалістичного суспільства» [2].

Підсумовуючи сказане вище, варто зазначити таке:

1. Конфуцій десакралізував термін *Де*, перемістивши його з сакральної сфери у соціальну, що було пов'язано з конфуціанською концепцією ідеальної особистості – *Цзюнь-цзи*.

2. Беручи до уваги попередній досвід вітчизняних та зарубіжних мовознавців, вважаємо прийнятним запропонований нами варіант перекладу фразеологізмів 以德治国 і 以和为贵 як відповідно «керувати державою на основі благочестя» і «дотримуватися єдності у різноманітті».

ЛІТЕРАТУРА

1. 武卓. 汉语成语体现的中国传统哲学精神. – 天津, 2005 年.
2. Переломов Л. С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 256с.
3. Китайско-русский словарь. – Исправленное издание. – М.: Вече, 2003. – 1280 с.
4. Кобзев А. И. Предисловие // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. – М., 1998.
5. Лунь юй / Пер. В. А. Кривцова // Древнекитайская философия. М., 1972.
6. Мартынов А. С. Конфуцианство. Лунь юй. – СПб., 2001. – Т. 2.
7. Цзо чжуань (Комментарий г-на Цзо на «Весны и Осени»). – Шанхай, 1957.

ТЕРМІН *МЕТАФОРА* В ІРАНСЬКІЙ ТА ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ЛІНГВІСТИЧНИХ ТРАДИЦІЯХ

Станішевська О. Б.

У сучасній лінгвістиці постійно з'являються дослідження метафори. У літературі, присвяченій цій темі, зокрема у працях Н. Д. Арутюнової, В. Н. Телії, М. Блека, Дж. Лакоффа, М. Джонсона, А. Річардса, Е. Маккормака, Е. Ортоні, П. Рікер, Дж. Серля, Д. Девідсона, Г. Анварі, К. Сафаві та ін., підкреслюється важлива роль метафори у побудові понять, що відображають знання і досвід людини, її активна участь у категоризації навколишнього світу, процесах мислення та сприйняття.

Працюючи з методологічними працями (словники, оглядові монографії) ми зустрічаємося з тим, що набір термінів, які обслуговують проблематику метафори в іранській та європейській лінгвістичних традиціях, відрізняється. Класифікація мовно-стилістичних зворотів, що вживаються на позначення переносного значення (тропів) у європейській лінгвістичній традиції була систематизована ще Аристотелем і з тих пір в своїй основі не зазнала багато змін. В європейській лінгвістичній традиції виділяють близько десяти термінів на позначення вживання слова у переносному значенні: метафора, метонімія, синекдоха, епітет, перифраз, порівняння, літота, гіпербола та інші. Під терміном **метафора** (від грецького слова *metaphora* – 'перенесення') у широкому значенні розуміється будь-який вид вживання слів у їх непрямому значенні, у вужчому – це один із видів тропів, що полягає у вживанні слова чи виразу на основі аналогії, схожості або порівняння.

Стосовно іранської лінгвістичної традиції, вона сформувалась під значним впливом арабської лінгвістичної традиції. Традиційно термінологічна теорія була схильна згладжувати відмінності у термінологічній системі мовно-стилістичних зворотів (тропів), які диктувалися як мовними засобами, так і іншими культурно-історичними традиціями [Мурав'єв 1990, 301]. Через це терміни, які ми зустрічаємо у персомовній лінгвістичній літературі на позначення слів, вжитих у переносному значенні, є арабського походження.

Метою нашої розвідки є визначити обсяг поняття **метафора**

у двох різних лінгвістичних традиціях: європейській, до якої також належать українська, російська, та близькосхідній, до якої належить іранська. Ми спробуємо виявити спільні та відмінні ознаки у вживанні термінів для двох традицій на позначення **метафори** і визначитися, який термін чи (терміни) вживати в порівняльному лінгвістичному дослідженні.

Як відомо, у середні віки теоретики перської літератури не цікавились питаннями поетики жанрів класичної прози, якщо не враховувати загальних для поезії та прози проблем стилістики мови літератури. Останню розглядала 'elm al-balāgat – 'риторика', яка почала формуватися у IX ст., проте остаточно сформувалась у XII–XIII століттях. У той час риторика складалася з 3-х великих розділів:

1) 'elm al-ma'ni – дослівно, 'наука про значення', де розглядаються питання синтаксису та формальної логіки;

2) 'elm al-bayān – науки, що вивчає мистецтво красномовного вираження;

3) 'elm al-badih – науки, що вивчає засоби прикрашення мови.

На протязі декількох століть зміст та рамки фігур у розділах риторики неодноразово змінювались. За остаточною розмежуванням 'بیان' та 'بديح' до другого розділу 'elm al-balāgat – 'риторики' увійшли tašbih – 'порівняння', 'este'āre – 'метафора', [kenāye] – 'метонімія', а до badih – всі інші засоби орнаментативної мови. Незважаючи на те, що на окремі розділи 'elm al-balāgat, безсумнівно, вплинула грецька риторика, зміст та межі фігур іранської риторики можуть бути лише приблизно співвіднесені з відповідними фігурами у науці красномовства європейських народів [Крачковский 1990, 300].

Важливе місце як в арабській, так і у перській традиційній поетиці займає класифікація і опис тропів та різних поетичних фігур. Збереглося немало оригінальних перських праць з поетики, наприклад, 'Тарджуман Аль-бальгат' Радуяні XX ст. [Сафаві¹ 1380, 82]. Але, як правило, подібні праці не відображали у повній мірі своєрідність перської літературознавчої теорії, оскільки автори трактували їх виключно через арабську систему поетики.

Дослідження у мусульманській традиції розпочинаються з літературних пояснень коранічних висловів. Вже у книзі Ma'nā-yi ālqor'ān дослідник Фара торкається таких понять, як tašbih, kenāye

та 'este'āre. Термін majāz поки що не зустрічається. Базуючись на свідченнях, що збереглись, вперше термін majāz був вжитий у книзі Majāz-e ālqor'ān. У цій книзі наводиться 38 різновидів majāz, що використовуються в Корані у такий спосіб, що позначає переносне значення слова [Сафаві² 1380, 29].

Описана у загальних рисах система поетики майже статично діяла у літературній практиці до 20 століття, коли в Ірані вперше намітились серйозні економічні та соціальні зрушення, що стали базою для значних змін у житті країни. Відтоді посилюються зв'язки іранської літератури та науки з європейськими культурами [Мурав'єв 1990, 302].

У сучасному іранському мовознавстві на позначення мовно-стилістичних зворотів, які мають переносне значення, використовуються наступні терміни: majāz, kenāye та 'este'āre.

Слово, що вживається у своєму “первинному” значенні в іранському мовознавстві позначається терміном – ma'ni-ye haqīqi – це **пряме значення слова**, якщо ж слово вживається у “вторинному” значенні, у спеціалізованій літературі воно називається такими термінами, як ma'ni-ye geur-e haqīqi або ma'ni-ye majāz-i – **переносне значення слова** [Анварі² 1383, 9–14].

Переносне значення – ma'ni-ye geur-e haqīqi в іранському мовознавстві об'єднує такі терміни, як majāz, kenāye та 'este'āre [Анварі² 1383, 9]. Наприклад:

livān gā nušīdam

‘Я напився **Лівану**’ (Ліван – назва ріки).

У цьому прикладі пряме значення переходить у переносне, оскільки розуміється вода, яка тече цією рікою, а не сама її назва – Livān.

Первинне та вторинне значення пов'язані між собою **логічними зв'язками**, які позначаються терміном vābastegi [www.hamoon-e-satarvan.blogfa.com/post-6.aspx] або 'elāqe [Анварі² 1383, 9–10]. Наприклад, якщо взяти цей самий приклад:

livān gā nušīdam

‘Я напився **Лівану**’,

в його основі лежить логічний зв'язок на основі заміщення назви ріки поняттям, що позначає її вміст. Іранські мовознавці класифікують 'elāqe – ‘зв'язки’, за вживанням у прямому та переносному значеннях, на два види [www.hamoon-e-satarvan.blogfa.com/post-6.aspx].

У першому виді зв'язок між прямим та переносним значенням побудований на šabāhat – ‘подібності’. Наприклад:

dar del-e šabi **seyl** āz dide-āš rixtand

‘Опівночі **селі** з його (її) очей розлились’.

У цьому прикладі ’este’āre виражене словом seyl, що означає ‘сель’ (бурхливий потік води), за подібністю, схожістю і вживається як порівняння до ‘великих сліз’ – āšk-e besyār. У вищенаведеному прикладі seyl – ‘сель’ ми не можемо розуміти його у прямому значенні, а лише в переносному. Зв'язок між прямим та переносним значенням знову визначається за допомогою подібності. Слід зауважити, що автор у цьому прикладі цю подібність висловив egrāq – **гіперболою** [www.hamoon-e-satarvan.blogfa.com/post-6.aspx].

Другий вид, навпаки, характеризується відсутністю šabāhat – ‘подібності’ між цими словами. Наприклад:

eu mādar **sar-e** sapid bešānav...

‘Мамо, сива **гоलोво**, послухай...’

У вищенаведеному прикладі під вжитим словом sar – ‘голова’ розуміється tu – ‘волосся’, перехід значень відбувається на основі заміщення складової **частини** цілого – **цілим**.

У тлумачних та лінгвістичних словниках перської мови ми зустрічаємось з наступним трактуванням терміну majāz: це таке мовне явище, що вживається на позначення переносного значення, в основі якого лежить перенесення назви одного поняття на інше, що перебуває з ним у певному зв'язку [Анварі¹ 1383, 1104].

Наприклад:

kelās hame birun rixtand

‘**Клас** весь висипався надвір’.

У цьому прикладі перське слово kelās – ‘клас’ використовується не у своєму прямому значенні, для позначення кімнати у якій навчаються, а означає “групу учнів”, що навчаються у цій класній кімнаті. Розглянемо ще деякі приклади вживання majāz:

emruz ’eyd-e **ārmani** hāst

‘Сьогодні **вірменське** свято’.

У даному прикладі вжите слово ārmani – ‘вірменський’ у не прямому значенні. Під ārmani – ‘вірменський’ розуміється masih-i – ‘християнський’, це значення впливає за суміжністю з того, що вірмени за вірою сповідання, здебільшого, християни, тобто мається на увазі ‘християнське свято’.

in **māst** xeyli torše

‘Цей **йогурт** дуже шавлевий’.

У цьому прикладі вживається слово **māst** – ‘йогурт’, воно має переносне значення – розуміється *maze-ye māst*, що означає ‘кефірний напій’.

Традиційна класифікація **majāz** базується на різних типах зв’язків між прямим та переносним значенням, що переносять значення якогось предмета на найменування іншого предмета за своєю природою. Іранський мовознавець Коруш Сафаві у своїй праці *Goftārḥāyī dar zabon šenāsi* – ‘Розмови про лінгвістику’ наводить детальну класифікацію цих зв’язків [Сафаві² 1380, 32–42].

Порівнюючи обсяг поняття, що вкладається у термін **majāz** в іранській мовознавчій традиції, та 3 вище проілюстровані приклади, можемо зробити висновок, що перський мовознавчий термін **majāz** у європейському мовознавстві відповідає терміну **метонімія**.

Проте, якщо зв’язок між прямим та переносним значенням у **majāz** побудований на основі *’elāqe-ye tašāboh* – ‘зв’язок подібності’, ‘схожості’, то він позначається терміном *’este’āre* [Сафаві² 1380, 42]. Наприклад:

ču **lā’l-e** šakarīnat buse baxšīd

‘Як солодкий **рубін** подарував поцілунок’.

У цьому прикладі перське слово **lā’l** – ‘рубін’, зіставляється із словосполученням ‘уста коханої’ на основі схожості, порівняння з цим дорогоцінним каменем. З наведеної класифікації бачимо, що Коруш Сафаві розглядає *’este’āre* у межах поняття **majāz**, таке ж саме визначення *’este’āre* знаходимо у іранського мовознавця Гасана Анварі.

Відштовхуючись від тлумачення *’este’āre* в іранському мовознавстві та порівнюючи із відповідним терміном у європейському мовознавстві, ми можемо зробити попередній висновок, що саме цей термін вживається для позначення **метафори**. У давні часи термін *’este’āre* тлумачився як слово, що використовується на місці іншого слова, на основі порівняння. Пам’ятки давньої перської літератури переповнені *’este’āre*, оскільки саме цей термін у той час часто ототожнювався з поняттям **majāz** [Анварі² 1383, 10].

В іранському мовознавстві існує класифікація *’este’āre* за

вживанням. Згідно з цією класифікацією 'este'āre, що зустрічаються у давніх текстах і які ми можемо знайти у словниках, називають 'este'āre-ye morde – ‘мертвими метафорами’, 'este'āre, що присутні у живій розмовній мові та відсутні у словниках, позначаються такими термінами: este'āre-ye qeyr morde – ‘не мертві метафори’ або 'este'āre-ye zende – дослівно ‘живі метафори’ [Анварі² 1383, 11].

Розрізняють два види este'āre. Перший називається 'este'āre-ye mosarrāh – це мовне явище, що полягає у вживанні слова на основі аналогії, схожості або порівняння [www.farsishirin.4t.com/manavi.html]. Слід зазначити, що у будові 'este'āre-ye mosarrāh опускається mošabbah – ‘предмет порівняння’, а згадується лише mošabbah – ‘образ’. Наприклад, слово lā'l – ‘рубін’ – з відомого вже нам речення:

ču **lā'l** šakarīnat buse baxšid

‘Як солодкий **рубін** подарував поцілунок’.

Другий різновид називають 'este'āre-ye kenā'i – це такий спосіб художнього опису, за допомогою якого предметам, явищам та поняттям надаються властивості, що притаманні лише людині або взяті з її життя [www.farsishirin.4t.com/manavi.html]. Наприклад:

marg čangālhā-ye xud rā **forubord**

‘**Смерть** увіткнула своїми вилами’.

У наведеному прикладі, **смерті** приписуються властивості, взяті з життя людини, які їй непритаманні. В європейському мовознавстві при такому ставленні до предметів, тварин або явищ природи як до живих істот, наділених людськими почуттями, думками чи мовленням, використовується термін **персоніфікація, уособлення або прозопопея**.

Наступний термін kenāye у спеціалізованій літературі тлумачиться так: це усталений вираз, що виступає в мові як єдиний вислів та позначає будь-який вираз, вжитий у переносному значенні [Анварі¹ 1383, 977]. Наприклад:

felān **āb** dar hāvan **mi-kubad**

досл. ‘Якийсь чоловік **воду товче в ступі**’.

У наведеному прикладі вислів kubidan-e āb – ‘товкти воду’ можна зрозуміти як пряме, але основне його значення – переносне, і насправді означає ānjām dādan kār-e bihude – ‘виконувати непотрібну роботу’. Розглянемо ще один приклад вживання kenāye:

dast piš-e harkas va nākas derāz makon

досл. ‘Не **простягай руку** кожному бідному та потребуєчому’.

У цьому прикладі ‘простягати руку’ вжито метафорично, ми розуміємо під цим виразом – ‘допомагати’, ‘жертвувати’. Проте, ми можемо вжити цей вираз і у прямому значенні. Наприклад:

doxtar-e kučak be mādar dast derāz kard

‘Маленька дівчинка **простягнула руку** до мами’.

Тобто *keṇāue* – це вираз, який може вживатися і у прямому значенні, і у переносному, без жодних змін. У цьому випадку він стає **фразеологізмом**. Сучасному українському мовознавству, яке належить до європейської лінгвістичної традиції, відомі кілька класифікацій фразеологічних одиниць. В. В. Виноградов започаткував класифікацію за семантичним принципом, згідно з якою виділяються три групи: **фразеологічні зрощення**, **фразеологічні єдності** та **фразеологічні сполучення**. За цією класифікацією ми віднесли перський мовознавчий термін *keṇāue* до фразеологічних єдностей, оскільки термін *keṇāue* у перській мові вживається на позначення стійких словосполучень, у яких цілісна семантика частково мотивована значенням слів, що становлять фразеологізм, та які не мають такого міцного поєднання слів, як фразеологічні зрощення.

Проведене зіставне дослідження дає змогу говорити про наявність суттєвих відмінностей в іранській та європейських лінгвістичних традиціях щодо термінів, які вживаються на позначення переносного значення. Серед відмінностей можна виділити наступні:

а) європейська термінологічна система при позначенні переносного значення базується на античній класифікації Арістотеля, іранська – на арабській класифікації;

б) терміни на позначення переносного значення у європейському мовознавстві походять з грецької мови, в іранському, відповідно, – з арабської мови;

в) в європейській традиції виділяються близько десяти термінів на позначення різновидів непрямого значення, в іранській, загалом, виділяють три терміни.

Проаналізувавши тлумачення мовознавчих термінів, що вживаються на позначення переносного значення у цих двох традиціях, ми встановили, що іранський термін *keṇāue* відповідає поняттю

фразеологічної єдності у європейському мовознавстві, термін *tajāz* покриває поняття **метонімії**, а *'este'āre* – **метафори**. Тому у наших подальших порівняльних дослідженнях з цієї проблематики ми будемо використовувати термін *'este'āre* як відповідник до терміну **метафора** у європейському мовознавстві.

ЛІТЕРАТУРА

Муравьев В. С. Персидская поэтика // **Литературный энциклопедический словарь** / Под. общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. Редкол.: Л. Г. Андреев, Н. И. Балашов и др. Москва: Сов. Энциклопедия, 1987.

Крачковский И. Ю. Арабская поэтика // **Литературный энциклопедический словарь** / Под. общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. Редкол.: Л. Г. Андреев, Н. И. Балашов и др. – Москва: Сов. Энциклопедия, 1987.

Сафаві¹ 1380 – *صفوی / از زبان شناسی به ادبیات*. – تهران: پژوهشگاه محویش-فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰.

Сафаві² 1380 – *صفوی / گوفتارهای در زبانشناسی*. – تهران: هرمس، ۱۳۸۰. هشت + ۲۸۶ ص.

Анварі¹ 1383 – *حیدرآباد / فرهنگ روز سخن - تهران: سخن، ۱۳۸۳. بیست و چهار + ۱۳۷۴ ص.: مصور.*

Анварі² 1383 – *حیدرآباد / فرهنگ کنایات سخن تهران: سخن، ۱۳۸۳. ۲ ج.: جدول.*

<http://www.farsishirin.4t.com/manavi.html>.

<http://www.hamoon-e-satarvan.blogfa.com/post-6.aspx>.

МОДАЛЬНІ ФУНКЦІЇ ДІЄСЛІВНИХ ЧАСОВИХ ФОРМ В КЛАСИЧНІЙ ПЕРСЬКІЙ МОВІ (на матеріалі “Шагنامه” Фердоусі)

Стельмах М. Ю.

Перську мову епохи Фердоусі і сучасну перську мову відносять до однієї мовної епохи, довгий час тисячолітній період перської мови описували як щось абсолютно єдине, недиференційоване в часі і просторі. На прикладі літературної перської мови можна спостерігати явище дуже ранньої уніфікації мови писемності, вироблення літературного стандарту, на який орієнтувались автори і переписувачі, що писали в різний час і в різних областях цієї території [Оранский 1979, 107–108].

Насправді ж, протягом цього періоду в мові відбулися серйозні зміни, розвиток яких прихований за оболонкою традиційної писемності. Основні з них – це перехід від 8-ми до 6-ти фонемної системи вокалізму і втрата за ознакою тривалості фонологічного значення; розвиток складноіменних дієслів; зміни у функціях прийменників і постфіксів; розвиток аналітичних вищо-часових форм дієслова; зміни у функціях займенникових енклітик тощо. Важливі зміни відбулися не лише на рівні граматичних форм категорії часу дієслова, перш за все, змінилися функції дієслівних часових форм. Для правильного розуміння класичних текстів недостатньо знати дієслівні категорії сучасної перської мови. Тому **метою** нашої статті є дослідити модальні функції дієслівних часових форм певного історичного періоду.

Комунікативна функція мови на рівні морфології виробила різноманітні синтетичні та аналітичні засоби вираження модальності, серед яких основним є категорія способу, що володіє найбільш граматикалізованим і, власне, модальним значенням, яке, в основному, виражається спеціальними афіксами. Форми способу, володіючи наглядними морфологічними показниками, стали основою для відкриття і розробки теорії мовної модальності в науці. З самого початку в основу граматичної модальності покладені значення дієслівних способів [Петров 1982, 21]. Це і зараз відчувається в таких визначеннях: “Під категорією модальності мається на увазі сума значень, властивих способам, але виражених, крім способів, і іншими мовними засобами” [Крашениникова 1954, 5].

Категорія способу є складною системою, що в більшості мов включає в себе складовими частинами наступні три способи: **дійсний, умовний і наказовий**. Основною особливістю класичної перської мови є відсутність форми теперішнього часу умовного способу, властивої для середньоперської мови; форми теперішнього дійсного могли вживатися як форми умовного. Лише з контексту можна визначити: вжите дієслово в дійсному способі чи умовному. У класичній перській мові збереглося лише протиставлення дійсного і наказового способів в 2-й особі одн. (типу дійсн. *ravi* – наказ. *rav*).

Дійсний спосіб у більшості мов характеризується як такий, що “служить для простого констатування, ствердження чи заперечення дії в теперішньому, минулому й майбутньому” [Виноградов 1986, 587]. Частина сходознавців дотримується думки, що у класичній перській мові форми теперішнього, або теперішньо-майбутнього часу, дійсного способу (з префіксом *be-*, типу *bekonad*, з часткою *-i*, типу *konad-i*, і без часток і префіксів, типу *konad*) вживаються “як для простої констатації факту здійснення дії в теперішньому, так і для позначення різних модальних відтінків (бажання, наміру, мети, запрошення до дії, пом’якшеного наказу тощо) в простих і різноманітних підрядних реченнях. Характерно, що на відміну від середньоперської мови, у класичній ця форма відноситься в умовному способі переважно до теперішнього та майбутнього часів і набагато рідше позначає позачасову дію. Очевидно, таке обмеження пов’язане з тим, що для вираження минулої дії в недійсному способі до того часу вже виробилась аналітична форма минулого умовного часу, яка складалась з дієприкметника минулого часу і дієслова *бути* в формі теперішньо-майбутнього часу (типу *karde bashad*).

Отже, в класичний період форма теперішньо-майбутнього часу обслуговувала два способи – дійсний і умовний, в обох значеннях основа вживалась з різними частками, крім (ha)me” [Опыт... 1975, 433]. Згодом форма теперішньо-майбутнього часу в поєднанні з (ha)me закріпилася за вираженням простої констатації дії, тобто за дійсним способом, а форми без префіксів чи з префіксом *be-* (частка *-i* відмерла) за вираженням дії з різними модальними відтінками (крім простого наказу), тобто за умовним способом.

Інші дослідники зазначають, що всі “три згадані різновиди форми теперішньо-майбутнього часу, без додаткових лексичних

засобів або особливих синтаксичних побудов, позначають дію реальну, безсумнівну. Проте в поєднаннях з модальними словами і зворотами, а також в підрядних реченнях різного типу вони могли виражати і різного роду недійсну модальність. Модальне розмежування безпрефіксальної форми теперішньо-майбутнього часу і форми з *be-*, з одного боку, і форми з *(ha)mi-*, *mi-*, з іншого, в ранній класичній мові тільки намічалось. Лише безпрефіксальна форма і форма з *be-* могла вживатися: а) в питальних реченнях з відтінком наміру, зобов'язаності; б) в умовних підрядних реченнях, а також в підрядних означальних реченнях, які йшли за означуваними комплексами типу *har ke*" [Основи... 1982, 156]. Також слід підкреслити, що форми з префіксом *be-* і без префікса не розрізняються функціонально: *be-* – це функціональна частка, вживання якої зумовлено інтонаційно-синтаксичними умовами функціонування дієслівних форм.

Варто підкреслити, що безпрефіксальна форма теперішньо-майбутнього часу і з префіксом *be-* (типу *konad*, *bekonad*) аж до XVI століття зустрічається в текстах зі значенням теперішнього (звичайного, традиційного) і майбутнього часу в плані дійсного способу... І все ж, основною областю застосування безпрефіксальної форми теперішньо-майбутнього часу і форми з *be-* в цей період стають різного роду відтінки недійсного характеру, такі як можливість, припущення, допущення, побажання, ціль і ін., тобто ті ж відтінки, які ці форми мають в сучасній перській, таджицькій, дарі. Це підготувало ґрунт для виникнення на їх базі особливого, нового способу – умовного [Основи... 1982, 171].

Відомо, що значення припущення, як основне модальне значення умовного способу, може виступати у безлічі своїх різновидів і відтінків. Це залежить від: а) лексичного значення дієслів, від яких утворена форма умовного способу; б) наявності модальних слів, часток та інших лексичних одиниць у висловлюванні; в) складу та структури синтаксичної конструкції; г) інтонаційного оформлення та деяких інших умов [Хричиков 1994]. Тому ми дотримуємось іншого погляду: значення умовного способу форми з *be-* могли отримувати лише за певних додаткових умов. Зрештою, і в сучасній мові “кожен з цих модальних відтінків не є власне приналежністю самого аориста. Аорист отримує їх лише в контексті, де вони уточнюються різними додатковими значеннями. Сам аорист без додаткових значень вказує лише на те, що

дія не є такою, яка справді здійснюється чи здійснюватиметься в майбутньому” [Расторгуева 1953, 20].

Для розгляду одиниць на морфолого-синтаксичному рівні слід розрізняти дискретне і недискретне представлення змісту. “Мається на увазі відмінність між чітко виділеним самостійним значенням певної мовної одиниці (фонема, лексеми, граматичної форми слова, синтаксичної конструкції) і значенням чи семантичним елементом (відтінком значення), сполученим з іншим значенням чи іншим несамостійним елементом, у складі того чи іншого семантичного комплексу” [Теория... 1990, 28].

Оскільки “основне модальне значення дійсного способу, залежно від контекстуально-інтонаційних умов, взаємодії категорії виду і часу, а також лексичного значення дієслова-присудка, може модифікуватися і виступати у своїх відтінках” [Хричиков 1994, 13], виникає проблема: вважати значення можливості, яке виражається формами теперішньо-майбутнього часу дійсного способу та іншими дієслівними формами, дискретним значенням чи недискретним. На нашу думку, дискретними є конструкції з модальними дієсловами і прислівниками, а усі дієслівні форми – недискретні.

Наведемо декілька прикладів вживання форм дійсного способу у значенні можливості. Теперішньо-майбутній час дійсного способу вживається у двох основних значеннях:

1. Для вираження потенційно-якісного значення (коли значення можливості поєднується зі значенням якісної характеристики суб’єкта, яка може бути як прямою, так і опосередкованою), наприклад: *Goshade shavad kar bar dast-e uj / be kam-e nehangan rasad shast-e uj* ‘Здійсниться будь-яка справа під його руками; його кулак досягне (**здатен досягнути**) паці морських чудовиськ’ [Ferdousi 1995, 25(4)].

Отже, тут ми можемо говорити про відношення внутрішньої можливості, коли фактор, який обумовлює зв’язок суб’єкта й ознаки, знаходиться в самому суб’єкті, представляючи собою його внутрішні характеристики.

Слід також підкреслити, що при вираженні внутрішньої можливості вживаються різні часові форми:

- форма минулого гіпотетичного: *Jeki nam Gashtasp va digar Zarir ke zir avardi sar-e nare sir* ‘Одного звали Гяштасп, іншого – Заріп, що **міг би скрутити** голову левові’ [Ferdousi 1995, 9(6)].

- форма теперішнього з be-: *Abulkasem an shahriyar-e delil kodzha besetanad az chang-e shir* ‘Абулькасим – це той доблесний витязь, який (може) **здатен вирвати** онагра з пащі лева’ [Ferdousi 1995, 236 (5)].

- форма теперішнього без be-: *Dar dzhang darja konad kuh-e sang* ‘На війні **морем зробить** кам’яну гору’ [Ferdousi 1995, 261(5)].

Проте в обох цих випадках виражається внутрішня ненабута узуальна можливість, тобто дія розглядається як потенційна, як така, яку суб’єкт здатен виконати, але реально не має наміру виконувати.

2. Для вираження дії, яка відбудеться в майбутньому, яка буде можлива за сприятливого збігу обставин: *Agar idar mara hush bar dast-e ust na dust ze man baz darad na dust* ‘Якщо тут мені доля (судилось) загинути від його руки, то ні друг мене **не забере (не зможе забрати)**, ні ворог’ [Ferdousi 1995, 275(5)]; *Ze bas gorz o shamshir o pil o sepah meyan andarun bad ra nist rah* ‘Від великої кількості щитів, мечів, слонів і війська, тут поміж нас **не пройти** і вітерцю’ [Ferdousi 1995, 95(5)].

Отже, значення можливості ми вважаємо недискретними функціями дійсного способу, основне значення якого – реальність, проте в поєднанні з контекстуальними засобами цей спосіб може виражати і потенційні значення.

Іншою особливістю класичної перської мови є так звані дієслова молитви чи прохання. Ця форма пов’язана з відмиранням старих форм кон’юктиву і опативу. Від цих форм, які вже помітно стирались в середньоперській мові, в класичну епоху залишилась лише форма 3-ої особи однини старого кон’юктиву, яка мала тут значення побажання (типу *bad* – ‘нехай буде’) і вживалася в текстах високого стилю. Щоправда, в класичній мові зрідка трапляються і форми інших осіб, проте вони або вторинного походження, утворені вже від третьої особи (типу *badi* ‘щоб ти був’), або утворені за аналогією з ним (типу *miram* – ‘щоб я помер’) і обмежені стилістично. Ця форма – цілком реліктова [Опыт... 1975, 433].

Отже, у класичну перську мову з різноманітних форм умовного способу перейшла лише форма третьої особи однини і множини, яка вживається для вираження прохання чи бажання і має відтінок дії, яка здійсниться в майбутньому [Dastur 1999, 226]:

Sijavush bedu goft hargez mabad kea z bahr-e del sar deham man be bad ‘Сіявуш йому сказав, що **нехай** ніколи **не буде** так, щоб я за-
для серця голову віддав на вітер’ [Ferdousi 1995, 25(3)].

Деякі дослідники виділяють також дієслова бажання, які вжи-
вались лише в формі третьої особи однини і утворювались за до-
помогою основи теперішнього часу і суфікса -e. У класичну пер-
ську мову цей суфікс перейшов як суфікс -i. Він приєднувався
безпосередньо до особових закінчень форм теперішнього і ми-
нулого часу дійсного способу. Цей суфікс, зокрема, підкреслю-
вав уявність дії, яка відбувалась уві сні чи наказу іншій особі уві
сні, позначав дію, у реальності якої мовець сумнівається, умовну
дію, а також дію, про яку суб’єкт лише мріє, тощо [Dastur 1999,
227–228].

Проте, на нашу думку, ця форма цілком збігається (і за фор-
мою вираження, і за значенням) з формами минулого тривало-
го часу на -e (-i), які можуть передавати ситуацію **гіпотетичної
можливості**: можливість мала би місце в тому випадку, якби по-
передньо були виконані деякі умови. Інакше кажучи, гіпотетична
можливість обумовлена неіснуючими в даний момент обставина-
ми [Теорія... 1990, 129]. Наприклад: *Tura baregi dadami ej dzhavan*
/bedan tat bordami bar pehlavan ‘Юначе, я **дав би** тобі скакуна і ти
повернувся би до пеглавійців’ [Ferdousi 1995, 107(4)]; *Agar man*
paziroftami tadzh o taxt / nabudi tura in bozorgi o baxt ‘Якби ж я **був**
прийняв цю корону і трон, то **не було б** у тебе цієї величі і долі’
[Ferdousi 1995, 201(2)].

Отже, форми теперішнього часу класичної перської мови зна-
чною мірою відрізнялись від сучасної: функції форми теперішньо-
майбутнього умовного способу часу не були чітко окреслені; за-
звичай, потенційність дії підкреслювалась модальними словами.
У своїй роботі ми виділили дві модальні функції теперішньо-
майбутнього часу дійсного способу. Цей час у ситуації характе-
ристики сили героя здатен позначати внутрішню можливість (зда-
тен / нездатен), а у ситуації, коли дія відноситься до майбутнього і
нездійсненна через обставини, – зовнішню можливість.

Подальше дослідження морфологічних засобів виражен-
ня категорії модальності дозволить уточнити їхні структурно-
семантичні властивості, виявити закономірності їх взаємодії з
іншими засобами вираження цієї категорії, що сприятиме удоско-
наленню практики викладання перської мови.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Виноградов В. В. Русский язык* (Грамматическое учение о слове): Учеб. пособие для вузов / Отв. ред. Г. А. Золотова. Москва: Высш. школа, 1986.
2. *Крашенинникова Е. А. Модальные глаголы в немецком языке*. Москва: Учпедгиз, 1954.
3. **Опыт историко-типологического исследования иранских языков**: В 2-х томах. – Т. 2. Эволюция грамматических категорий. Москва: Наука, 1975.
4. *Оранский И. М. Иранские языки в историческом освещении*. Москва: Наука, 1979.
5. **Основы иранского языкознания**. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. Москва: Наука, 1982.
6. *Петров Н. Е. О содержании и объеме языковой модальности*. Новосибирск, 1982.
7. *Расторгуева В. С. О формах конъюнктива (сослагательного наклонения) в современном таджикском языке // Очерки по грамматике таджикского языка*. Вып. 4. Сталинобад, 1953.
8. **Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность** / Бондарко А. В., Беляева Е. И., Бирюлин Л. А. и др. Ленинград: Наука, 1990.
9. *Хричиков Б. В. Категорія модальності, її обсяг та засоби вираження в сучасній російській мові*: Автореф. дис ... доктора філол. наук: 10.02.01 / НАН України. Інститут мовознавства ім. О. Потебні. Київ, 1994.
10. *Dastur-e tarixi-ye zaban-e farsi* / Mohsen Abulkasem. Tehran, 1999.
11. *Ferdousi. Shahname (dar 9 dzheld)*. Tehran, 1995.

ЕЛЕМЕНТИ МІЖКУЛЬТУРНОГО ВПЛИВУ В ЛЕКСИЦІ МОЛОДІЖНОГО СЛЕНГУ СУЧАСНОЇ КИТАЙСЬКОЇ МОВИ

Тарасова Ю. І.

У китайській мові термін “сленг” *liyu* має кілька значень. Зазвичай, першою асоціацією у носіїв мови стосовно сленгу є діалектна лексика, яка не належить до літературної частини мови; таке значення терміну *liyu* в китайській мові є найпоширенішим і є зафіксованим у словниках. Якщо ж уточнити поняття, а саме – згадати про молодіжний сленг, то наступним, що спадає на думку китайців, є Інтернет-мова. Ця асоціація є не випадковою, оскільки більшість характерних ознак Інтернет-мови та молодіжного сленгу збігаються (мовний фактор): емоційна забарвленість, фамільярність, неофіційність, оригінальність тощо. До того ж, носіями обох мовних груп є молодь (соціолінгвістичний фактор).

Інтернет-мова виникає як природна необхідність після приєднання Китаю до всесвітньої мережі Інтернет у 1994 році та невпинного його поширення і зростання кількості інтернет-користувачів. Основними причинами виникнення даного мовного масиву можна вважати прагнення простіше та швидше обробляти та обмінюватися інформацією. Передумовами виникнення Інтернет-мови можна вважати економію часу та, відповідно, плати за користування Інтернетом, нехтування традиціями, прагнення нового, бажання бути оригінальним та привернути увагу інших.

Не дивлячись на тісний зв'язок та взаємний вплив (перехід одиниць Інтернет-мови до молодіжного сленгу і навпаки), Інтернет-мову все ж таки не можна вважати повноправною частиною молодіжного сленгу сучасної китайської мови, оскільки не всі її одиниці можна зарахувати до останнього, а деякі одиниці Інтернет-мови зберігають своє значення лише у писемній формі, а під час усного мовлення, як правило, їх еквівалентами виступають міміка та жести (наприклад, риси обличчя зображені за допомогою знаків на клавіатурі). Інші ж одиниці Інтернет-мови, у широкому сенсі цього слова, є власне комп'ютерними термінами і не несуть особливого емоційно-експресивного навантаження (наприклад: *shangwang* – заходити в Інтернет, *xiazai* – скачувати тощо). Але, не дивлячись на це, Інтернет-мова справляє досить

значний вплив на молодіжний сленг сучасної китайської мови і є особливим фактором у його формуванні та розвитку.

Такий вплив, зокрема, можна проілюструвати на прикладі англomовних запозичень. Зважаючи на поширену в усьому світі англїцизацію комп'ютерної лексики та Інтернет-мови, природним є те, що серед її одиниць присутня велика кількість мовних одиниць, запозичених з англійської мови. Вони є наслідком контакту двох мов і, відповідно, двох культур; вони виявляють наслідки впливу англomовної культури на мовну культуру Китаю, а також розвиток та зміни, які відбуваються у соціально-культурній сфері Китаю в контексті світової глобалізації та моди на англійську мову в еру інформаційно-комп'ютерних технологій. Тому можна сказати, що Інтернет-мова є основним постачальником англomовних запозичень молодіжного сленгу сучасної китайської мови. Серед цих запозичень можна виділити наступні види:

1. Одиниці, які були запозичені у своїй первісній формі безпосередньо з англійської мови: 1) запозичені слова, наприклад: *chat* – чат (віртуальна кімната для спілкування), *click* – клікнути, *Yahoo* – назва пошукового сайту; 2) запозичені літери англійського алфавіту: а) початкові літери слова або кількох слів, або ж кілька співзвучних літер на позначення певного слова (зазвичай, ці літери пишуться великими): UR – від *your* (твій), BF від *boyfriend* (хлопець), BTW – від *by the way* (між іншим), CUL – від *see you later* (побачимося пізніше) тощо; б) використання англійських літер у сполученні зі співзвучними цифрами на позначення певних слів чи виразів: 3G – від *the third generation* (третє покоління), B4 – від *before* (перед), IH8U – від *I hate you* (я тебе ненавиджу); в) використання знаків на клавіатурі та слів англійської мови, наприклад: *.com* – на позначення Internet, *.services* – Інтернет сервіс.

2. Запозичення, утворені за допомогою сполучення слів або літер англійської мови і китайських слів: USB*jiekou* – вхід для USB пристрою, CИH*bingdu* – вірус CИH, xiaocase – незначна справа.

3. Фонетичні запозичення, напівкальки і кальки: 1) фонетичні запозичення: *kaobei* від англійського *copy* (копіювати), *wendusi* від *Windows*, *dang* від *download* (завантажувати); 2) напівкальки (половина такого слова утворена шляхом фонетичного запозичення, інша частина – шляхом запозичення смислу, ідеї): *yintewang* (*yinte* – фонетичне запозичення від *Internet*, *wang* – сітка,

мережа) – Інтернет; 3) кальки: *dianji* (клікати) від *click*, *lianjie* (поєднувати) від *link*, *zaixian* (на лінії) від *on-line*.

4. Граматичні відхилення – використання правил англійської граматики у поєднанні з китайськими словами, наприклад: А – “*Ni chi guo fan meiyou?*” (Ти вже поїв?) В – “*Zhengzai chiing ne*” (Зараз саме їм). У даному випадку до китайського дієслова “*chi*” (їсти) додається англійською мовою граматичне закінчення “*-ing*” на позначення тривалості дії як додаток до конструкції тривалості дії китайської мови, яка вже була використана в реченні [2].

Особливостями даних запозичень, як і більшості одиниць Інтернет-мови, є стислість та спрощення з метою економії часу та витрат, оригінальність та нестійкість (часто запозичені слова існують у декількох варіантах перекладу або у декількох фонетичних варіантах), а також одночасне втілення в одиницях Інтернет-мови характерних рис двох стилів – письмового, оскільки дана мова існує лише у письмовому вигляді, та усно-мовленнєвого, оскільки Інтернет-мова є письмовою реалізацією або субституцією усної мови чи бесіди [3]. Серед стилістичних особливостей Інтернет-мови можна виділити експресивне та асоціативне забарвлення її одиниць. Експресивне забарвлення вживається для вираження певних почуттів або втілення певних образів, воно виражає ставлення мовця до того, про що він говорить. Англомовні запозичення у китайській Інтернет-мові часто мають гумористичне або саркастичне забарвлення, наприклад: англійське слово *homepage* (головна сторінка) представлена фонетичним запозиченням *hongreiji*, де перша частина слова означає “сушити”, а друга – “курча”; слово *modem* (модем) представлено фонетичним запозиченням *mao*, що означає “кішка” [1]. Проте слово хакер – *heike* (від англійського *hacker*) має негативний значеннєвий відтінок і перекладається дослівно як “чорний гість”. Асоціативне забарвлення виникає на основі зовнішньої форми, фонетичного звучання або значення певної мовної одиниці. Зокрема деякі англомовні запозичення у китайській Інтернет-мові завдяки таким асоціативним зв’язкам набувають ще більшої виразності, наприклад: *MUD* (скорочення від *multiple user dungeon*) з англійської буквально перекладається як “багнюка”, і є назвою комп’ютерної гри, яка у більшості гравців викликає певну залежність, що можна порівняти із засмокуванням у багнюку [2].

Таким чином, бачимо, що масив англомовних запозичень в

Інтернет-мові китайської мови є досить великим кількісно і різноманітним за способами запозичення. Це є природним наслідком впливу англomовної культури за умов поширення комп'ютерних технологій та Інтернету. Оскільки Інтернет-мову можна вважати основним джерелом запозичень з англійської мови до молодіжного сленгу, то нам важливо було проаналізувати шляхи надходжень та особливості відповідних одиниць. Попри велику частину у запозиченнях слів, які залишилися без змін, більш поширеними є фонетичні запозичення (оскільки вони більш пристосовані до специфіки вимови китайців), а також поєднання англійських слів та літер із китайськими словами; вони, відповідно, найчастіше потрапляють до прошарку молодіжного сленгу.

ЛІТЕРАТУРА

- 1 于根元 中国网络语言. - 北京 经济出版社, 2003年. - 60 页
2. http://news.xinhuanet.com/newmedia/2004-04/20/content_1429839.htm.
<http://www.xyuan.net/readnews.asp?newsID=781>.
<http://blog.hjenglish.com/richard/wb/archive/2007/12/23/737509.htm>.
<http://www.cul.book.sina.com.cn/s/2001-09-07/3578.html>.

ЄВРОПЕЇЗМИ У СКЛАДІ ТУРЕЦЬКОЇ ФАХОВОЇ МОВИ ТОРГІВЛІ

Телешун К. О.

Актуальність роботи обумовлюється відсутністю як в Україні, так і за кордоном спеціальних лінгвістичних розробок, присвячених зазначеній темі, а також явною недостатністю існуючих матеріалів, які носять не системний, а розрізнений характер.

Новизна роботи полягає у тому, що, незважаючи на розробленість питання лексичних запозичень на матеріалі різних мов, дослідження турецької фахової мови торгівлі є темою, якій ніколи не присвячувалася окрема увага вітчизняних або зарубіжних тюркологів.

Насичення словника, в тому числі і мови торгівлі, західноєвропейськими, переважно інтернаціональними елементами, є природнім процесом, враховуючи темпи глобалізації та розвитку міжнародної торгівлі.

В Туреччині проблематика функціонування в турецькій літературній мові запозичених з європейських мов елементів (*bati kaynaklı kelimeler*) широко досліджувалася протягом багатьох десятиліть ТЛС (ТДК) та провідними лінгвістами, такими як Aksan Doğan, Baydur Suat, Danişmend İsmail, Demiray Kemal, Eren Hasan, Ersoylu Halil, Hameed Furquan, Koklülül Ahmet, Korkmaz Zeynep, Özdemir Emin, Özkan Nevzat, Sezgin Fatih, Sunel Hamit, Şimşir Bilan, Ünver İsmail та ін. За цей час вченими було накопичено, систематизовано та оброблено суттєвий пласт фактичного та статистичного матеріалу, що реалізувався у численній кількості словників та теоретичних робіт. На пострадянському просторі питання лексичного складу турецької мови і місця європеїзмів розглядалося у роботах Кондратьєва В. Г., Кононова А. Н., Полякової В. С., Старостова Л. Н. та ін.

Активні стосунки між Османською імперією та європейськими країнами розпочалися за часів Сулеймана Пишного (1495–1566) [Кримський, 1996, 154], а починаючи з XVI ст. Османська імперія вже надавала широкі капітуляційні привілеї французьким купцям, а пізніше – і неогоціантам з інших країн. Спочатку турецька мова зазнала значного впливу італійської мови, що було наслідком контактів з генуезцями та венеціанцями; ця лексика складається

переважно зі слів, що позначають загальні поняття (pantolon, salon, salata), а також реалії, пов'язані з торгівлею, промисловістю, фінансами (borsa, banka, fatura, kambiyo) та мореплаванням (kaptan, korsan) [Полякова 1953, 7]. Певну кількість іспанської та італійської медичної і торговельної лексики привнесли в турецьку іспанські євреї, які емігрували до Османської імперії у XVI ст. [Sezgin 1999, 495]. Ці та інші давні запозичення є продуктом тривалого процесу асиміляції, багато з них використовуються протягом століть та не сприймаються носіями мови, як іншомовні. В XVI–XVII ст. турецька влада без обмежень допускала іноземні товари на внутрішні ринки, і в той самий час жорстко регламентувала виробництво їх аналогів місцевими ремісничими корпораціями [Иванов 2005, 22]. Вже у ті часи почався поступовий вплив французької мови. В 60-х роках XIX ст. Османська імперія підписала ряд торговельних угод з такими державами Заходу, як Англія, Франція, Австрія, Бельгія, Італія, США та ін., а також з Росією. Згідно з умовами цих договорів іноземці набули права ввозити та вивозити за межі Османської імперії переважну більшість промислової та сільськогосподарської продукції. Необхідно зазначити, що закріплені юридично права не завжди вдавалося впровадити в життя, що обумовлювалося багатьма факторами, одним з яких була недовіра та неприязне ставлення мусульманського населення до європейців [Иванов 2005, 39]. Саме тому іноземна лексика, що обслуговувала сферу торгівлі, майже не позначувалась на літературній мові, обслуговуючи лише замкнені кола. Хатт-і-хумаюн 1856 року надав іноземцям фактично таких самих прав, що й місцевому населенню і дозволив їм використовувати в своїх цілях природні та сировинні ресурси султанської Туреччини [Иванов 2005, 44]. Вищезазначені угоди “поховали” традиційний устрій османської економічної політики, перетворили країну на практично відкритий ринок для торговельного капіталу Заходу [Иванов 2005, 27–30] та розпочали еру економічної і культурної орієнтації на Захід.

На торгівлі з Османською імперією позначився і стрімкий розвиток морського транспорту та залізниць. В 1827 році в Стамбульському порту вже експлуатувався один пароплав, а до 1860-х років османські пароплавні лінії сягнули Ізміру, Салоніків та Олександрії [Иванов 2005, 49]. Першим будівництвом залізничних доріг у країні в 1856 році почали займатися англій-

ці (будівництво 130-кілометрової дороги Ізмір-Айдин та лінії Ізмір-Касаба (93 км) [Yerasimov 1977, 971]. З приходом до влади в 1876 році Абдул-Хаміда II будівництво залізничних доріг почало проводитись і в центральних районах Малої Азії та інших територіях імперії, в результаті в 1888 році була побудована залізниця Стамбул–Відень, яка зв'язала імперію з усією залізничною сіткою Європи, внаслідок чого до кінця правління цього султана вона становила біля 6 тис. км. [Özal 1991, 247]. Позначився на активізації контактів, а відтак і торгівлі з європейськими країнами, і розвиток зв'язку. На початку XX ст. телеграфні станції, які обслуговувалися переважно французькою мовою та латинським письмом [Şimşir 1992, 19], покрили всю територію імперії та сягнули її найвіддаленіших регіонів [Koloğlu 1996, 92].

На базі існуючого з 1856 року англійського Оттоманського банку (“Banque Ottomane”) було створено центральний державний банк під назвою “Імперський Оттоманський банк”, концесію на організацію якого було надано на 50 років англійським та французьким фінансистам. Таким чином, банк, що формально був державним, насправді належав англійському, французькому, а з 1875 року ще й австрійському капіталу; така ситуація була характерною для більшості банків, відкритих за часів Танзимату. Європейці принесли в Османську імперію ще такий елемент культури торгівлі, як середньо- та довгостроковий кредит (kredi), англійські та французькі банки надавали позики у розмірі 5–6% річних [Іванов 2005, 51–78].

В найбільших торговельних центрах імперії існували так звані торговельні музеї, в яких проводилися виставки вироблених в Європі товарів, діяли іноземні торговельні палати, що мали свої друковані органи, в яких детально висвітлювалася інформація про стан близькосхідних ринків, давалася реклама та різноманітні оголошення [Іванов 2005, 52].

У XVIII та першій третині XIX ст. щорічний приріст зовнішньої торгівлі з капіталістичними країнами був не більшим за 1–1,5%, а в наступні століття щорічні темпи росту османської зовнішньої торгівлі з Заходом були вже достатньо високими. У 1857–1873 роках вони склали близько 5% щорічно, приблизно таких самих показників вони сягали і наприкінці XIX – початку XX ст. В цілому ж, з кінця XVIII до початку XX ст. вони виросли приблизно в 10 разів [Owen 1981, 287].

Підписання у 1881 році Мухарремського декрету та заснування на його основі у 1881 році Адміністрації оттоманського публічного боргу, рада якої складалася з делегатів від фінансових кіл Англії, Голандії, Франції, Німеччини, Австро-Угорщини та Італії, зафіксували часткову втрату Портою економічної самостійності в результаті інтеграції її господарства та фінансів у світову капіталістичну систему [Иванов 2005, 83–84]. Комісія по державним боргам вела свої справи французькою мовою [Şimşir 1992, 19]. Закономірно, що інтенсивна торговельно-економічна та культурна експансія Заходу значно позначилася на турецькій; зокрема, іноземні компанії та установи, що з'явилися в Османській імперії після Капітуляції, поповнили склад турецької мови торгівлі словами з рідних мов.

Культурна орієнтація Туреччини на Європу в епоху Танзимату (*alafrangalık dönemi*) знайшла відбиток у вигляді великої кількості слів, запозичених з європейських мов, особливо з французької, які відображали науково-технічний прогрес і суспільно-політичну та культурну ситуацію Європи. Ще до початку Танзимату в Бабиалі було розпочато переклад європейських літературних та наукових творів; характерним є і той факт, що переклад здійснювався переважно не з мови оригіналу, а з французької. З відкриттям у 1727 році друкарні та виходом у 1831 газети ця тенденція ще більше посилилася, в мову влився потік іншомовних слів [Sezgin 1999, 495]. У 1868 році було відкрито Галатасарайський ліцей (*Galatasaray lisesi*), що став першою з низки освітніх установ, навчання в яких проводилося французькою. В багатьох інших школах, ліцеях, професійних та вищих навчальних закладах викладали французьку, англійську або німецьку мови. Зокрема, в Школі торгівлі Хамідіє (*Hamidiye Ticaret Mektebi*) обов'язковим було відвідування початкового курсу з іноземної мови. Цікаво, що перевага надавалася викладачам французам, англійцям, італійцям, грекам-румам та вірменам, яким указом 1856 року (*Islahat Fermani*) було надано рівних прав з викладачами-мусульманами або ж туркам, що отримали освіту за кордоном [Sezgin 1999, 499].

Навіть, незважаючи на вибух націоналізму в літературі, в кінці XIX і на початку XX ст. французький вплив залишався характерною рисою Туреччини. Тенденція до запозичення лексики з західноєвропейських, зокрема англійської мови, значно по-

силилась із розвитком та поширенням у Туреччині радіо, кіно, телебачення, підвищенням кількості економічних та політичних контактів з Європою. В 1928 році було проведено реформу абетки, внаслідок чого турецька мова перейшла на латиницю, що також, у свою чергу, полегшило процес запозичення. Значну частину тих західноєвропейських запозичень, еквіваленти яких і раніше були в турецькій мові, складає інтернаціональна міжнародна термінологія. Цей процес має, в цілому, об'єктивний характер, оскільки основна маса таких запозичень відноситься до сфер, система знань про які надавалася носіям турецької або безпосередньо на матеріалі західноєвропейських мов, або ж шляхом використання досвіду західноєвропейських країн та літератури, яка в них видається (велика кількість європеїзмів, особливо економічної, суспільно-політичної, науково-технічної та спортивної тематики увійшла до турецької мови посередництвом перекладу наукової, художньої та публіцистичної літератури). Не можна забувати про те, що мова торгівлі є невід'ємною частиною загальнолітературної, тож історичні зміни мовної норми, лексичного складу турецької мови протягом історії, в тій чи іншій мірі, знаходили відбиток в словниковому складі мови торгівлі, її граматичній структурі. Ступінь перетворення та повне засвоєння іноземних слів залежить від різних факторів, зокрема, таких, як характер та інтенсивність мовних контактів (прямі або опосередковані), рівень освіти серед населення, володіння іноземними мовами та шлях запозичення (через усну чи письмову мову). Матеріальні структури, які широко побутували в усній мові, є суттєво зміненими та засвоювалися краще, ніж ті, що функціонували у "високому стилі" та використовувалися на письмі.

Хоча боротьба за очищення турецької мови від іншомовних елементів почалася ще в XVI ст., особливого розвитку вона набула в другій половині XIX ст. Зі створенням у 1932 році Турецької лінгвістичної спілки (TDK) було започатковано масштабну роботу по очищенню турецької мови від іноземних слів (özleşme), пошуку адекватних турецьких відповідників для вже існуючих у міжнародній практиці стандартизованих термінів та створення на національній базі термінологічних систем (укладалися словники, що містять національні еквіваленти запозиченої лексики, проводилися конференції, конгреси, створювалися спеціальні комітети та комісії по розробці галузевих термінологій тощо). Поповнення

національних терміносистем проводилося різними шляхами, такими, як:

1) термінування в спеціальних значеннях питомої сучасної або застарілої лексики;

2) створення нових термінів існуючими в мові засобами словотвору;

3) переклад термінів і термінологічних словосполучень та скорочення їх засобом еліпсису або конденсації їх у складні слова;

4) пряме запозичення термінів.

Першими двома способами створюються турецькі терміни з метою замінити ними існуючі іншомовні лексеми; третій використовується проти іншомовних термінів – складних слів та словосполучень, останній – у випадках, коли неможливо створити адекватний відповідник засобами турецької мови. Щоправда, штучне створення та дослівний переклад іншомовних термінів нерідко призводили до детермінологізації турецьких відповідників, у зв'язку з чим значна частина неологізмів залишалася за рамками діючого лексикону; окрім того, в період розвитку певної галузі знань штучно створені на базі рідної мови терміни ускладнюють сприйняття інформації; в таких випадках більш бажаним є використання загальноновизнаного терміну іншомовного походження, адже запозичення, особливо інтернаціоналізми, є однозначними та більш точними, полегшують порозуміння між спеціалістами різних національностей та не створюють плутанини. Ще за часів Танзимату деякі вчені на чолі з відомим лінгвістом та лексикографом Шемседіном Самі не заперечували можливість помірного запозичення термінів європейського походження.

Підрахунок кількості іноземних лексичних елементів у мові є досить суб'єктивною справою, і у різних авторів ми зафіксуємо різні цифри. Так, на конференції, влаштованій TDK в 1962 році, Конур Ертоп, порівнюючи тексти за 21 грудня 1925 року та 18 травня 1962 року, встановив, що кількість слів, запозичених із західних мов, зростає з 6% до 10%. На цій же конференції Омер Асім Аксой, порівнюючи словники Шемсеттіна Самі “Kamus-i Türkü” та “Türkçe Sözlük”, виданий TDK через 60 років після нього, встановив, що в “Kamus-i Türkü” – запозичення з західноєвропейських мов складають 4%, а в “Türkçe Sözlük” вже 15% [Dilde özleşmenin sınırı ne olmalıdır 1962, 32]. За деякими підрахунками близько 500 слів увійшли в турецьку

з грецької [Akgündüz 2002, 309], 22% – з італійської, 16% – з французької, 8% – з вірменської та 4% – з англійської [Sezgin 1999, 502]. У словнику турецької мови, виданому Турецькою Лінгвістичною Спілкою, кількість французьких слів налічує 388 на літері А, 208 – на літері В, 195 – на літері D, 212 – на літері Е та 209 – на літері F [Akgündüz 2002, 309].

Відчутний імпульс до подальшого розвитку мова торгівлі отримала у ХХ столітті. Сьогодні в Туреччині, як і у всьому світі, мовою ділового листування переважно є англійська, адже вона використовується на міжнародній арені у якості мови для міжнаціонального спілкування. Важливим є і той фактор, що на сьогоднішній день близько 3,5 мільйонів турків проживає у межах Європейського Союзу [Gözyaydin 2002, 244]. Сучасні іншомовні терміни активно входять у мову шляхом популяризації наукових досягнень на сторінках ґрунтовних праць, реферативних та оглядових статей, що з'являються у газетах та журналах, при перекладі необхідної наукової, технічної літератури тощо, при співпраці турків з іноземними спеціалістами.

Варто зазначити, що в даній роботі, спираючись на думку більшості мовознавців, ми трактуємо термін “запозичення” як насичення турецької мови іншомовними морфемами, словами чи сполуками, в результаті чого мова отримує нові слова без будь-яких морфологічних змін, або ж створюються слова з частковою морфологічною субституцією, які є поєднанням іншомовної основи з турецьким словотворчим афіксом. Дана одиниця отримує місце в парадигматиці та синтагматиці мови, може служити основою новоутворень, ставати початком словотвірного гнізда, отримувати валентні ознаки, синонімію, розвивати полісемію, набувати конотативних ознак тощо [Селіванова 2006, 158–159]. У процесі запозичення слово чи сполука може зберігати своє первісне значення або ж звужувати свою семантику, втрачаючи певні значення чи розширюючи вже існуючі, набувати нових значеннєвих та стилістичних відтінків. В ХХ ст. почала домінувати тенденція до використання інтернаціональних елементів. Переважна більшість мовознавців вважає інтернаціоналізмами такі слова, які повністю або частково збігаються зовнішньою і внутрішньою формою і мають значення, що відбивають загальноновизнані поняття міжнародного характеру. Інтернаціональним елемент може називатися лише тоді, коли він зустрічається принаймні у трьох

неспоріднених мовах [Кияк 2001, 53–56]. Хоча інтернаціоналізм складніше сприймається і розуміється, стисла форма, відносна точність і міжнародна популярність складають його переваги в практиці спілкування [Кияк 1989, 77].

У результаті проведеного аналізу в турецькій фаховій мові торгівлі нами було зафіксовано наступні основні групи запозичень, переважно інтернаціоналізмів, сформованих під впливом європейських мов:

1. Повні інтернаціоналізми – слова, основи, об'єднані схожістю зовнішньої та внутрішньої форм. Внаслідок граматичної адаптації терміни, що запозичуються з індоєвропейських мов, підлягають правилам турецької словозміни та фонетики. Зокрема, у процесі фонематичної субституції букви та звуки, непридатні турецькій мові, замінюються на близькі за звучанням, це значно полегшує вимову та засвоєння таких слів, запозичених у першу чергу з французької. Разом з явищем фонематичної асиміляції відбувається морфологічне уподібнення слова, в процесі якого структура іншомовних слів максимально наближується до власне турецьких структур (*kontrat–contract–контракт, distribütör–distributor–дистрибу'ютор, akreditif–letter of credit–акредитив, aktif–active–актив, avans–advance–аванс; polıçe–policy–поліс; bütçe–budget–бюджет; borsa–bourse–фондова біржа*).

В переважній більшості випадків, у результаті запозичення та асиміляції іншомовного слова, на нього поширюються всі положення турецької граматики: воно не має роду, може утворювати похідні шляхом афіксації тощо. Основи запозичених слів активно використовуються для утворення нових лексичних одиниць і подальшого поповнення словникового запасу мови. Словотворча активність запозиченої лексики пояснюється, перш за все, потребою у позначенні певного нового поняття, якості чи процесу, основна ознака якого пов'язана з запозиченим іменником чи прикметником. Прикладом можуть бути такі деривати, як *kambiyoculuk, tröstleşme, komisyonculuk* тощо. Однак, випадки кардинальної морфологічної обробки є досить нечасті. В той же час, в турецькій мові, функціонує також і значний пласт неповністю адаптованих слів, морфологічний тип та звукова структура яких не зовсім відповідають турецьким моделям (*acıo–agio–ажіо, cıro–giro–журо, ekonomi–economu–економіка, polıçe–*

policy-polis). Питомо турецьким словам притаманні сингармонізм (закон гармонії голосних та приголосних) та повноголосся (недопустимість співіснування в одному складі двох голосних чи приголосних звуків).

2. Квазіінтернаціоналізми – інтернаціоналізми за внутрішньою формою (семантичні кальки). Напр.: *tüzel kişi – juridical person – юридична особа, vergi kaçaklığı – tax dodging – ухилення від податків; özel kişi – private person – фізична особа, tasdikli fatura – certified invoice – завірена фактура, kredi açmak – open a credit – відкривати кредит, kurucu hisse senedi – founders' shares – частка засновника, değerli kağıtlar – valuable papers – цінні папери, dış borç – foreign debt – зовнішній борг, dalgalı kur – floating rate – плаваюча відсоткова ставка* тощо.

3. Часткові інтернаціоналізми за зовнішньою формою (складаються переважно з двох, рідше – трьох та чотирьох компонентів, один з яких повний інтернаціоналізм, інший – квазіінтернаціоналізм). Такі одиниці складають значний відсоток. Необхідно зазначити, що досить часто зустрічається контамінація запозиченого та національного елемента (компонентами складних торговельних термінів-словосполучень, утворених за допомогою лексико-синтаксичного способу, можуть бути як власне турецькі слова, так і запозичення з європейських або арабської мови). Напр.: *potansiyel Pazar – potential market – поменційний ринок; antidamping gümrük tarifesi – anti-dumping tariff – антидемпінговий тариф; nominal sermaye-nominal capital – статутний капітал; kliring anlaşması – clearing agreement – угода про клірингові розрахунки; dış ticaret bilançosu – trade balance – торговельний баланс, parite fiyatı – parity price – паритетна ціна; ihracat kotası – export quota – експортна квота; limited şirket- limited company – товариство з обмеженою відповідальністю, lisans anlaşması – licence agreement – ліцензійний договір, mukavele fiyatı – contract price – контрактна ціна* та ін.

4. Часткові інтернаціоналізми за внутрішньою формою (при цьому зовнішня форма різна, один з компонентів-квазіінтернаціоналізм). Напр.: *dilimli vergi – schedule tax – поетапна сплата податків, döner kıymet – circulating assets – оборотні фонди, ek ithal vergisi – import surcharge – штраф на импорт* тощо.

Дослідження сучасної мови торгівлі показує, що більша частина

запозичень належить до іменників, що позначають конкретні предмети та явища, значно менша кількість є прикметниками. Дієслова турецька мова майже не запозичує, проте зустрічаються утворення із запозиченими словами, так звані складні дієслова (*borç almak – брати в борг; borç vermek – давати гроші в борг, kote etmek – quote – котирувати, dumping uyarak-dump – збувати товари за демпінговими цінами* тощо).

Отже, підсумовуючи даний матеріал, ми дійшли наступних висновків:

1) незважаючи на те, що в Турецькій республіці надається серйозна увага чистоті мови, тобто боротьбі з іншомовними елементами, фаховій мові торгівлі притаманний досить високий рівень інтернаціоналізації, вона є відкритою для запозичень. При цьому їй властиве існування значної кількості абсолютних синонімів – власне турецьких лексичних одиниць, арабо-перських запозичень та запозичень із західних мов, значна частина яких є інтернаціоналізмами;

2) турецька мова є мовою-реципієнтом у сфері торгівлі, тоді як мовами-продуцентами є французька, німецька та італійська, на чолі з англійською. Запозичення з інших мов є менш регулярними та мають спорадичний характер;

3) лексичні запозичення з європейських мов, що функціонують в турецькій мові, є власне запозиченими словами, семантичними кальками та словами, що виникли в результаті семантичного зсуву.

Явище запозичення, як інтернаціональної торговельної лексики, що не має турецьких еквівалентів, так і такої, що дублює вже існуючі питомі турецькі та запозичені з інших мов слова, є живим процесом, що інтенсивно триває і сьогодні.

ЛІТЕРАТУРА

1. Д'яков А. С., Кияк Т. Р., Куделько З. Б. **Основи термінотворення: Семантичні та соціолінгвістичні аспекти.** Київ, 2000.
2. Иванов С. М. Османская империя в мировой экономической системе (вторая половина XX – начало XXI века). Санкт-Петербург, 2005.
3. Кияк Т. Р. **Інтернаціональне та національне у термінотвор-**

- чому процесі // Українська термінологія і сучасність:** Зб. наук. праць / Відп. ред. Л. О. Симоненко. Київ: КНЕУ, 2001. Вип. IV.
4. *Кияк Т. Р. Лингвистические аспекты терминоведения:* Учеб. пособие. Киев: УМК ВО, 1989.
5. *Кримський А. Історія Туреччини.* Київ – Львів, 1996.
6. *Полякова В. С. Вопросы лексики современного турецкого литературного языка.* АКД – Ленинград, 1953.
7. *Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія.* Полтава: Довкілля. – Київ, 2006.
8. *Akgündüz A. 21 yüzyılda türkçenin hedefleri // Türkçenin dünü, bugünü, yarını: Uluslararası bilgi şöleni: Bildiriler, 7–8 Ocak 2002.* – Ankara., Kültür Bakanlığı yay., 2002.
9. *Dilde özleşmenin sınırı ne olmalıdır?* Ankara Üniversitesi Basımevi, TDK Tanıtma Yayınları, Açıkoturum Dizisi No. 1. 1962.
10. *Gözaydın N. Türkçenin Türkiye ve Almanyadaki görünümü ve karşılaştırmalı bir içerik analizi.* Türkçenin dünü, bugünü, yarını: Uluslararası bilgi şöleni: Bildiriler, 7–8 Ocak 2002. – Ankara, Kültür Bakanlığı yay., 2002.
11. *Koloğlu O. Ottoman modernization in the fields of transportation and communication // The introduction of Modern Science and Technology to Turkey and Japan, 1996.*
12. *Owen R. The Middle East in The World Economy. 1800–1914.* London – New York, 1981.
13. *Özal T. Turkey in Europe and Europe in Turkey. Nicosia: 1991.*
14. *Sezgin F. Türkçede batı kaynaklı kelimelerin tarih içindeki seyri // Osmanlı: C. 9. A., 1999.*
15. *Şimşir B. Türk yazı devrimi.* – Türk Tarih Kurumu Basımevi. – Ankara, 1992.
16. *Yerasimov S. Az gelişmişlik sürecinde Türkiye. C. 2. İstanbul, 1977.*

ВОСХВАЛЕНИЕ МЕСТНОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КРЫМСКОТАТАРСКОЙ ПОЭЗИИ

Усеинов Т. Б.

Актуальность. Панегирика остаётся неизученной областью средневековой крымскотатарской силлабической поэзии.

Цель работы – изучение образной системы народных хвалебных поэтических форм, а также определение их особенностей.

Вступление. Важное место в поэтическом наследии народных поэтов (ашыков) занимает *восхваление* городов, крепостей, селений, а также географических названий (рек, гор, долин и т. п.).

Отмеченная особенность творчества связана с образом жизни *ашыков* – они, как правило, странствующие по всей Османской империи (и Крымскому ханству, как её неотъемлемой составной) поэты-исполнители.

В каждом новом городе (крепости, селении), где они задерживаются на неопределённый срок, ашыки знакомятся с местными достопримечательностями, а затем слагают о них *хвалебные произведения*. Иногда эти сочинения пишутся по собственной воле автора, а порой и по заказу состоятельного местного мецената.

Традиционно, поэты для *восхваления* этого вида выбирают народную форму поэзии *дастан*. Она проста в написании и доступна в понимании для широкого народного слушателя.

Признанным мастером *хвалебных дастанов* всей Османской империи считается Ашык Омер (...–1707). Его перу принадлежат целый ряд произведений, в которых раскрывается образная система “*восхваляемая местность – восхваляющий*”, среди которых необходимо упомянуть “*Дастан о Стамбуле*”, объёмом в 17 бен-тов и “*Дастан о Бурсе*”, объёмом в 25 бен-тов.

Если, при написании *хвалебной кошмы* (посвящённой человеку), поэты-ашыки ориентировались на *хвалебную газель*, то при написании народного *хвалебного дастана* (посвящённому географической местности), по нашему мнению, они отталкивались от правил написания дворцовой арабской *касыды*, а именно старались придерживаться канонизированных правил разделения композиции хвалебного произведения на три составные части. Специфической стороной являлось лишь то, что в роли объекта *восхваления* выступал не человек, а местность.

Раскрытие трёхчастной композиции являлось достаточно “громоздким” занятием для народного поэта, к тому же, ограниченный объём *дастана* не позволял это сделать в необходимой степени. Потому средневековые ашыки умышленно (об этом свидетельствуют ряд дастанов Ашыка Омера) свои *восхваления* строят на основе двухчастной композиции.

Этот опыт имеет глубокие корни в восточной мусульманской поэзии и не несёт оригинального характера.

Отход от канонизированных правил написания *касыды* (в области композиции) наблюдается даже в самой *дворцовой поэзии* – в средневековой тюркоязычной поэзии *касыды* часто пишутся без *вступления*, а *повествование* сразу же начинается с *мадха* (*восхваления*). И это, в большей степени, характерно для узбекских *касыд* газневидского периода.

Эти стихотворные произведения носят название на среднеазиатский манер “*касида-йи муджаррада*” или же “*къасыда-йи муджаррада*” (букв. “голая *касыда*”). Для литературных критиков *касыда* без *вступления* подобна “оголённой”, неполноценной поэтической форме.

К примеру, средневековый узбекский поэт Лутфи, известный слагатель *хвалебных од*, посвятил одну из них отцу Улугбека Шахруху. Ода начинается не с *насиба*, а непосредственно с *мадха* [Рустамов 1963, 60]. Эта *касыда* сохранилась до сегодняшнего дня.

Отсутствие *насиба* в данных произведениях, зачастую, компенсируется наличием *отступления* или *отступлений*.

Имея в виду огромное одухотворяющее влияние узбекской классической поэзии на средневековую османскую и крымскотатарскую литературу (вспомним влияние на творчество крымского правителя Газы Герай хана II (1554–1607) узбекского классика Средневековья – Алишера Навои (1441–1501), закономерным выглядит и заимствование двухчастной композиции, как в рамках *дивана*, так и в рамках *письменной народной литературы*.

В виде примера, рассмотрим два дастана Ашыка Омера – “*Дастан о Стамбуле*” и “*Дастан о Бурсе*”, являющихся *восхвалениями географической местности*.

В композиционном отношении, эти произведения *двухчастны*, т. е. в них наблюдается отсутствие *вступления*, а произведение начинается непосредственно с *описания путешествия*, за которым следует *восхваление*.

Народные *дастаны*, традиционно, начинаются с приезда *восхваляющего* в *восхваляемую* местность, назовём это “*описание путешествия*”.

В “*Дастане о Стамбуле*” поэт приплывает в столицу империи на судне и останавливается в одном из районов города. Отмеченным одним бентом и ограничивается *первая композиционная часть* хвалебного произведения:

...2. На якорь поставили и мы своё судно,

В Чатлады разместились все.

В Кумкапы продолжали мы время удовольствия (развлечения),

Премного благодарны Богу за эту долю... [Elçin 1999, 48].

Если в предыдущей форме поэзии автор уделяет внимание, хотя ограниченное и поверхностное, описанию самого акта прибытия, то в другом произведении, “*Дастан о Бурсе*”, поэт об этом оговаривается лишь вскользь:

1. В краю Бурсы остались и гостили мы,

Согласившись, сейчас здесь наше место пребывания... [Elçin 1999, 51].

После описания приезда *восхваляющего* начинается “развёртывание” основной, и самой объёмной, *второй композиционной части* – непосредственно *восхваления*. Этой характеристикой *хвалебный дастан* и близок к узбекской “*голой касыде*” (“*къасыда-и муджаррада*”).

Ещё одной специфической и каноничной стороной композиционной структуры *хвалебных произведений* является обязательное наличие, после *основной части*, как правило, в первом туркуме последнего бента, *литературного псевдонима* автора:

...17. Ашык Омер, исполнение своего желания проси у Всевышнего,

Являющийся поэтом знает значение этих слов... [Elçin 1999, 50].

Другой народной формой поэзии, в рамках которой можно обнаружить *восхваление* географических названий, является *кошма*. Относительно малый объём произведения вынуждает автора лаконично и по сути излагать свои мысли, что, обычно, удаётся делать поэту, благодаря сравнительно простым правилам написания данного стихотворного произведения.

Традиционно, *двухсоставные образные системы* мы разделили на две классификации:

1. “*Восхваляемая географическая местность – восхваляющий*”;

2. “*Восхваление местного населения – восхваляющий*”.

В данной статье будет рассмотрен первый пункт – “*Восхваляемая географическая местность – восхваляющий*”.

Народный поэт, обычно, упоминает всевозможные названия наиболее примечательных мест *восхваляемого* города и его предместий, что придаёт произведению неопишуемый колорит, отражающий специфику и своеобразие данной местности, а также современное поэту историческое время.

“*Восхваляемые предместья города – восхваляющий*”. В “*Дастане о Бурсе*” Ашык Омер описывает плодородие предместий города и множество запомнившихся там событий.

В произведении характеристика прилегающих к городу территорий (гор, долин...), с их привлекательностью и недостатками, является неотъемлемой составной общей оценки *восхваляемого* города.

К примеру:

...2. Видели, Монашеская гора – источник фруктов,
Многократно поклонялись святым.

Узкую долину и яйлу перешли (преодолели), собрали сурьму,
Принесли друзьям в подарок (дар)... [Elçin 1999, 51].

“*Восхваляемый город – восхваляющий*”. Вероятно, для ашыка главным предметом *восхваления* всегда был большой город – воплощение достижений цивилизации, как в области техники, так и культуры, искусства.

Восхваление предместий (обычно этому уделяются начальные строки произведения) выполняет роль, так называемого, пролога. Лишь после этого автор приступает к развёртыванию основной композиционной части.

Ашык называет большой город “любимым” (“*Дастан о Стамбуле*”), проводя параллели с образом “любимой девушки”, придавая ему метафорически внешние признаки, присущие красавице.

Так, к примеру, “облик Стамбула” неразрывен с “опавшими фисташковыми листьями, прикрепленными за ушами”. Это напоминает красавицу, закрепившую за ушами базилик или розу.

По всей вероятности, автор оказался в Стамбуле осенью, о чём свидетельствуют упомянутые “опавшие листья фисташки”:

...3. Я буду любить тебя вечно,

Прикреплен, к голове твоей сухой, палый лист фисташки... [Elçin 1999, 48].

Отдельное внимание уделяется возвеличиванию въездных ворот того или иного города. Как известно, в средние века города (центральная их часть) были огорожены крепостными стенами, и существовало множество ворот, символизирующих неприступность и величие.

Прибывший *восхваляющий* сталкивался с проблемой прохождения во внутреннюю часть города. У ворот часто стояла стража, а на ночь, как правило, они закрывались. В то же время, некоторые из ворот (Ворота Топкапу) были вооружены пушками – на случай нападения:

...6. Замок *Топкапу* никто не сможет открыть,

Останавливающийся в Эдирнекапы – не сможет никуда перебраться... [Elçin 1999, 48].

В “*Дастане о Стамбуле*” Ашык Омер в подробностях описывает въездные ворота Стамбула и вкратце указывает на специфическую характеристику каждого из них, к примеру:

...5. ...На *Силиврикапы* горит лампада,

Еникапы – центр дервишей...

...6. ...Через *Эгрикапу* не сможет [одновременно. – Т. У.] пройти три человека...

...9. ...*Еникапу* не сделает явной свою тайну...

...11. ...Узость *Одункапу* увидел [сам. – Т. У.]... [Elçin 1999, 48].

Не оставляет без внимания *восхваляющий* и новые городские постройки, поражающие очевидцев своей красотой. Одной из таких построек является пятничная мечеть – *Яниджамы*:

...14. Нет на свете подобного *Яниджамы*,

Да благословит Аллах мастера, построившего его... [Elçin 1999, 49].

“*Восхваляемая река – восхваляющий*”. В творчестве *Ашыка Омера* была найдена *хвалебная кошма*, полностью посвящённая самой большой и протяжённой реке Европы – *Дунаю*.

Поэт называет реку на венгерский манер – *Туна* (венг. Дуна). Это связано, на наш взгляд, с тем, что в средние века часть венгерских территорий была во владении османов, а также – с военными действиями между Османской империей и тогдашним госу-

дарством австрийских Габсбургов. В частности, в 1529 и 1683 гг. Вена безуспешно осаждалась турками при активной поддержке крымского хана и его войска.

Поэт-ашык *восхваляет* реку, придавая ей черты одушевлённого предмета, возможно, сравнивает с девушкой, преобразующейся весной:

1. Во время, когда бурлит и усиливается весна,

В это время достигает возраста зрелости *Туна*... [Elçin 1999, 16].

Воды реки чисты, прозрачны и сладки, подобно *Райскому источнику*:

...2. Воды *Сельсебиля* (Райского источника) смешиваются с тобой ... [Elçin 1999, 16].

В завершении стихотворного произведения автор традиционно упоминает свой псевдоним и вновь сравнивает Дунай с человеком, на этот раз с уважаемым, степенным и влиятельным высокопоставленным чиновником. Ашык Омер “одевает на голову реки бунчук (султан) из цветов”. К слову, символом высшего Паши Османской империи были три бунчука.

Всё окружение, выстроившееся в ряд и создавшее, так называемый, “корридор”, в уважении, сочтёт за честь поприветствовать Дунай, на голове которого “бунчук (сутан), поддерживаемый цветами”:

...5. И справа, и слева будут стоять, готовы поприветствовать,

Цветы поддерживают бунчук [на голове. – Т. У.] *Туна*... [Elçin 1999, 16].

Заключение. Завершая рассмотрение, достаточно ограниченного в количестве текстологического материала, связанного с *крымскотатарской письменной народной литературой* и содержащего *панегирику*, мы пришли к следующим выводам:

– поэты-ашыки традиционно, для *восхваления* географической местности, выбирают народные формы поэзии *дастан* (дестан) и *кошма* (къошма). Они просты в написании и доступны в понимании для широкого народного слушателя;

– в композиционном отношении эти произведения *двухчастны*;

– при написании народного *хвалебного дастана*, посвящённого географической местности, по нашему мнению, ашыки

отталкивались от правил написания дворцовой арабской *касыды*, а при написании *кошмы* – от *газели*.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рустамов Э. Р. Узбекская поэзия в первой половине XV века.* Москва, 1963.
2. *Elçin Ş. Aşık Ömer.* Ankara, 1999.

ФРАГМЕНТИ ТЮРКСЬКОЇ МОВНОЇ КАРТИНИ СВІТУ

Шаглі Г. І.

Мову можна розглядати як чітко відрегульовану систему мовних одиниць і явищ різних мовних рівнів, тобто систему словесного вираження думок, що має певну звукову і граматичну будову (структурний принцип). Наукові результати цього способу вивчення мовних явищ фіксує передусім граматика мови та її словник. Мовний феномен добре вивчати також у плані його реалізації в мовленні, зокрема у двох його різновидах – писемному та усному, з огляду на реалізаторів – мовленнєву особистість і колектив мовців. У центрі дослідницької уваги в цьому разі стоїть творець мовної субстанції, етнос, який користується власним продуктом, або окрема мовленнєва особистість (індивідум) як представник етностільноти, який користується рідною мовою.

Антропоцентричний підхід до вивчення мовних одиниць викликає зацікавленість до ролі мови як суспільного явища в системі духовних цінностей етносу, до взаємовідношення народу – творця мови та власне мови як, значною мірою, творця її носія. Адже не лише людина впливає на мову, а й мова значною мірою формує особистість. У свою чергу, формування самого етносу без мови також неможливе, бо остання є однією з ключових ознак нації.

Отже, мова – не лише самоорганізована система мовних одиниць, а, образно кажучи, національний мовний організм, що розвивається, взаємодіючи з різними сторонами життя етностільноти. Тим самим мову, як духовне надбання етносу, можна розглядати в проекції на його культуру, історію, філософію, психологію, релігію, звичаї, побут, менталітет, художню творчість, етногеографію, етнопедagogіку. Пізнаючи мову етносу в усіх її проявах і взаємозв'язках, пізнаємо й духовну природу її носія – народу.

Через почування і модальнісні відношення людина тісно пов'язана з природою (довкіллям) і світом, у найширшому розумінні цього слова. При цьому світ для неї постає у двох вимірах – реальному (зовнішньому) та ірреальному (внутрішньому).

На підтвердження постулату В. фон Гумбольдта, що “людина думає, чуває й живе тільки в мові” [Гумбольдт 1985], в словах і, ширше, в мовній системі бачимо наслідки великої праці людського

духу, тим самим національну мову сприймаємо як колективний витвір духовної енергії народу.

Світ постає для людини таким, яким вона, в міру свого розвитку, пізнає його та освоює. Картина світу – це те, що йде передусім від людини чи етносу, результат людського сприйняття, фантазій, мисленневих процесів і перетворювальної діяльності. Всесвіт, як усеохоплюючий світ, є для людини всеосяжним предметом пізнання. Водночас, світ – це й сама людина, коли йдеться про внутрішні її світовідчуття, переживання, розумову діяльність, невіддільну від мови як способу організації інформації про сам світ, а ширше – Всесвіт. Тому феномен світу, пізнаного через мову, постає для людини в першу чергу таким, яким постає для неї її мова.

Кожна мовна одиниця, зорієнтована на концептуальний простір довкілля, є мовленнєвим виявом того чи іншого його фрагмента. Та оскільки цей простір (а отже, і його фрагменти) – явище динамічне, а не статичне, мовні одиниці, що його відображають, зазнають усіляких перетворень і набувають концептуальних значень, що розширюють семантичне поле того чи іншого мовного знака. Інакше кажучи, слово не лише містить і передає актуальну інформацію, воно акумулює також загальногуманістичну, соціально-історичну, інтелектуальну, етнокультурну, експресивно-емотивну, оцінну інформацію, значущу для того чи іншого соціуму. У результаті, мовна одиниця функціонує часто не просто як слово-номінація з одним чи кількома лінгвістичними значеннями, а як слово-концепт – вмістилище узагальненого культурного смислу, що дає підстави вважати мовну одиницю передусім культурним концептом. Якщо за словом стоїть не лише реалія (скажімо, *авто, дорога, школа, рослина*), а образ і символ, що постають у тому чи іншому етнокультурному просторі, це дає підстави розглядати відповідну мовну одиницю як етнокультурний концепт, що включає певний зміст (розуміння) культурної інформації про неї.

Якщо за поняттям стоїть передусім реалія, предметна субстанція, то за концептом – не лише предметна віднесеність, предметний смисл, а й слово – ім'я реалії, слово-знак як певна інтелектуально осмислена сутність, як субстанція значуща, або знак смислу. Поняття, зазвичай, утілюється в найближчому значенні слова. Так, наприклад, словник В. Даля дає наступні значення слів. *День* – частина доби від сходу до заходу сонця, з ранку до

вечора; час, який дорівнює 24 годинам; доба; календарна дата, встановлена для чого-небудь, дата, присвячена якій-небудь події; свято; коли це слово використовується у множині, то воно має значення періоду в житті людини, народу або, власне саме життя. *Ніч* – частина доби від заходу до сходу сонця, з вечора до ранку. *Ранок* – частина доби після ночі, початок, перші години дня; публічне ранкове зібрання, де виконуються літературні, музичні та інші твори. *Вечір* – частина доби від кінця дня до початку ночі; вечірнє зібрання гостей з розвагами, частуванням, присвячене якій-небудь події, даті, вшануванню особи і т. ін.; громадські вечірні збори, публічне вечірнє зібрання, де виконуються літературні, музичні та ін. твори [Даль 1978]. За енциклопедичним турецьким словником: *ніч* – це час, який проходить між заходом та сходом сонця; *день* починається тоді, коли сходить сонце, найдовший день року – 21 червня, *день* – це 24 години, один рік має 365 днів, похідне слово *gününde* – *вчасно*; *вечір* – це останні години дня та перші години ночі; *ранок* (*sabah*) – останні години ночі та перші години дня, *günün erken saatleri* – початок дня, *öğleye kadar olan vakit* – час, який продовжується до обіду [Kemal Demiray, Ruşen Alaylıoğlu 1964]. Це основні словникові значення цих слів, але коли ми їх чуємо, у нас виникають різні асоціативні уявлення. Отже, концепт – це й зміст поняття, і смисл (частіше комплекс смислів) слова.

Коли ми чуємо слово *день*, уявляємо денне світло. Також існують похідні слова, наприклад, *днями* й *ночами* – протягом усієї доби, вдень і вночі; безперервно; *вечорами* – у вечірній час протягом кількох чи багатьох діб. Відразу згадуються ввічливі слова: *sabahlar hayırolsun* або *günaaydın* – *добрий день*, *день добрий* (вітання під час зустрічі, у листуванні), *iyi geceler* – *на добраніч*, *доброї ночі* (традиційне взаємне дружнє вітання перед настанням ночі або побажання перед сном), *iyi sabahlar* – *добрий ранок*, *iyi akşamlar* – *добрий вечір* (вітання під час зустрічі). Існують також інші словосполучення: *робочий день* (певна кількість часу в межах доби, встановлена для роботи на підприємстві, в установі і т. ін.), *на днях*, *цими днями* (у найближчий з майбутніх або з недавно минулих днів; незабаром або нещодавно), *ще не вечір* (ще не все втрачено, ще є можливість зробити що-небудь), *ні дня, ні ночі* (тому, хто дуже переобтяжений роботою), *полярна ніч* (частина року, протягом якої за полярним колом не сходить сонце), *проти*

ночі (пізно ввечері, перед настанням ночі), *від (з) ранку до ночі* (протягом усього дня, довгого часу), *на ранок* (ранком), *sabahları ders* (ранкове заняття, урок, який відбувається вранці), *sabah akşam* (весь час, постійно), *sabah sabah* (дуже рано, зрання), *sabah yıldızı* (ранкова зірка – Венера), *bugünkü günde* (в цей час), *ferdası gün*, *ertesi gün* (наступний день), *gün ağarmak* (світати), *günden güne* (поступово, з дня на день), *gece baskını* (нічний напад – напад, який здійснений вночі), *akşam vaktinde* (у вечірній час), *ніч Сварога* (за Ведами – це час тьми, бездіяльності, втрата контролю, який розпочався тисячу років тому) [Ольга Заблоцкая 2008], *вальпургієва ніч* (розпусна вечірка, від назви поганського свята давніх германців із відьомським шабашем, що припадало на день католицької святої Вальпургії), *варфоломійська ніч* (організовані масові вбивства людей, назва від часів різанини гугенотів, що її влаштовували католики в Парижі в ніч проти 24 серпня 1572 р. – день святого Варфоломія), *банківський день* (години робочого дня банку, протягом яких здійснюються платіжні операції, датовані цим числом), *контрсталійні дні* (кількість днів, на які судно може бути затримано в порту в очікуванні завантаження чи розвантаження).

В турецькому світосприйнятті існують також асоціативні паралелі типу: *місяць* (ay) – *ніч* (gece), *сонце* (güneş) – *день* (gün) та антиподи: *вечір* (akşam) – *ранок* (sabah), *ніч* (gece) – *день* (gün). “Ak akçe kara gün içindir” (білі гроші для чорного дня) – в нормальні щасливі дні ми заробляємо гроші і недоречно витратити їх раптово за один день, тому що може прийти час, коли в нас не буде сили і можливості заробити грошей і в ці, так звані, чорні дні, раніше зароблені нами гроші стануть помічниками, вони допоможуть нам з легкістю пережити ці погані дні. “Akşamın işini sabaha bırakma” (*вечірню роботу на ранок не відкладай*) – не відкладай на завтра те, що можна зробити сьогодні – це всім відоме прислів’я, якщо вам необхідно зробити якусь роботу, то робіть її негайно, не залишайте на потім, з-під невиконаної роботи неможливо піднятися. “Gün, bugündür” (*головний день – сьогоднішній*) – *одне нині, краще двох завтра* – це означає, що сьогоднішній день – найголовніший, потрібно жити сьогоднішнім, вирішувати все зараз, а не потім. Але цим двом прислів’ям є протилежний за значенням вислів. “Gün güne uymaz” (*один день несхожий на інший*) – день на день не приходиться – пам’ять людини різна,

умови цього дня не збігаються із завтрашніми, якщо сьогодні у вас щось не склалося, то непотрібно розчаровуватись: завтра, або колись пізніше, ви обов'язково досягнете своєї мети, не можна зациклюватись на одному моменті в своєму житті, або на одному дні, життя продовжується, завтра буде новий день, цікаві враження, нові досягнення. “Sabahın yemeği altın, öğlen yemeği gümüş, akşam yemeği bakırdır” (сніданок – золото, обід – срібло, вечеря – мідь) – сніданок з'їси сам, обідом поділись з товаришем, вечерю віддай ворогові, а також “Sabahtan karnını doyuran, küçükten evlenen aldanmamış” (має рацію той, хто добре їсть зранку та рано одружується) – їж зголоду, а люби змолоду – ці народні вислови стверджують, що потрібно все робити вчасно, не залишати справи на майбутнє. Отже народ шанує і поважає ранок, ранкову пору, всі справи, які починаються зрання, завершуються успіхом, хто зрання починає працювати, той встигне все, що спланував зробити за день. Українському та російському народам також притаманні такі якості, висловлені в прислів'ях “Хто рано встає, тому Бог подає”, “Днём раньше посеешь, неделей раньше пожнёшь”.

Все потрібно робити вчасно, від цього залежить і ваше життя, і ваш успіх, про що мовиться в наступних тюркських висловах: “Akşama karşı gitme, sabaha karşı yatma” – не приходь під вечір, не лягай у ранці – роботу повинні починати, прокидаючись рано, а вночі – не повинні працювати, “Akşamın hayıgından, sabahın şerhi iyidir” – погана вранішня справа краща за вечірнє благо – робота, яка зроблена вночі, більш ймовірно має погану спрямованість, легкість та можливості що забезпечуються вдень, вночі не знайдеш, “Akşam oldu yat, sabah oldu git” – настав вечір – лягай, настав ранок – йди – кожна робота повинна здійснюватись вчасно: вдень люди повинні працювати, а вночі спати [Parlakıyıldız Naurettin 2005]. Великий європейський мислитель Ф. Бекон казав про це так: “Немає більшої мудрості, ніж своєчасність”.

Письменники вживаючи у своїх творах слова: *день, ніч, ранок, вечір*, дають нам можливість зрозуміти їх значення, змістовну наповненість. Так, наприклад, таджицький поет Омар Хаям у своїх рядках: “Я не был трезв ни дня, я не таю. / Я опьянён всегда; в ночь Кадр я пью, / Уста – к устам фиала; до рассвета / Рукою шею хума обовью” вживає вираз *ніч Кадр*. (Кадр – мусульмани зазвичай 27-у ніч місяця Рамазану називають *кадр*, тобто, це ніч, коли ніби-то Аллахом на землю був посланий у одкровенні Коран).

Турецький письменник Васі Філіоглу (Vasi Filioğlu) у своїх віршах також неодноразово згадує вираз *bir gün* в значенні *якось, одного дня, колись* [Vasi Filioğlu 2005].

Про те, яке змістовне навантаження несуть у собі слова *ніч, день, ранок, вечір*, також видно з аналізу асоціативних означень іменників. Так, за словником Бутенко Н. П. *день* асоціюється як сонячний, гарний, ясний, світлий, короткий, малий, дощовий, літній, прекрасний, великий, похмурий день. *Ніч* – темна, зоряна, місячна, довга, ясна, холодна, тепла, тиха, світла, коротка, чорна, глуха, біла, страшна, красива, весняна, гарна, дощова, морозна, незабутня. *Ранок* – сонячний, теплий, весняний, зимовий, літній, великий, дощовий, холодний, світлий, похмурий, осінній, туманний, чудовий, морозний, гарний, свіжий, сумний, росяний, прохолодний. *Вечір* – тихий, теплий, літній, зоряний, холодний, місячний, зимовий, темний, морозний, спокійний, дощовий, похмурий, осінній, пізній, святковий, весняний, новорічний, молодіжний, туманний, гарний [Бутенко 1989].

Аналізуючи ці асоціації можна стверджувати, що при згадуванні слів *ранок, день* виникає більше приємних спогадів, а при вживанні слів *ніч, вечір* спадають на думку як негативні, так і позитивні враження. Це пов'язано з тим, що, як правило, гарні добрі новини або вчинки трапляються в світлу пору дня, а щось неприємне, злочинне часто здійснюється після заходу сонця.

Люди, сприймаючи навколишнє оточення, своє бачення світу висловлюють у народних легендах, казках, розповідях, анекдотах. Наприклад, за українською народною легендою Великдень називається так, тому що в той час, коли жив Христос, сонце світило так яскраво і дні стояли такі довгі, що теперішніх днів треба сім скласти до купи, щоби був один тодішній, – такий був день великий. У давнину, за часів Христа, було, – як зійде сонце в неділю вранці, то зійде аж наступної суботи ввечері. А коли вороги розіп'яли Христа, то дні поменшали і стали такі, як зараз. Тепер тільки Царські ворота в церкві на свято Великодня стоять відчинені навстіж сім днів. Ось чому цей день і називається великим [Українські легенди, прислів'я, лічилки, скоромовки, загадки 2006].

А в турецькому анекдоті про Ходжу Насреддіна “Якби кожен день було свято!”, розповідається про сподівання, бажання кращого життя, щоби весь час, постійно було свято, тоді люди б ні-

коли не голодували, бо саме на свято, в цей день, люди дістають все, що в них є найкраще: напої, їжу, одяг. Слово *день* вживається в розумінні чогось постійного, довгого, безперервного [Анекдоти о Ходже Насреддине 1957].

Вживання слів *ранок*, *ніч* ми також зустрічаємо під час виконання пісень сучасними співаками. Так, відома пісня Олександра Пономарьова “З ранку до ночі” відображає значення цього виразу, як постійний, незмінний проміжок часу. А у пісні турецького співака Таркана “*Bu gese*” згадується про романтичні сподівання-побажання саме в період після заходу сонця.

Отже, зі словом *день* до нас приходять образи світла, сонця, гарний, позитивний настрій; слово *вечір* нами сприймається як час відпочинку, закінчена вже певна робота і можна перепочити, з’являється можливість переосмислити події пройденого дня, очікування першої зірки на небі; *ранок* ми асоціюємо зі сходом сонця, відчуваємо піднесення духовних та фізичних сил, поєднане з очікуванням чогось нового в житті, з надіями на краще майбутнє, що всі негаразди залишилися далеко позаду, попереду ж очікуємо гарне, добре; *ніч* уособлює в собі щось темне, інколи неприємне, але, разом з тим, вона пов’язана з очікуванням чудового вигляду нічного неба, а саме, чумацького Шляху.

Світ (і зовнішній, і внутрішній) сприймається й переосмислюється, передусім, через мову, яка є складовою частиною його моделі (картини). Тому, розмежовуючи концептуальну і мовну картини світу, маємо усвідомлювати умовність такого розмежування.

Концептуальна картина світу – це не лише система понять про сукупність реалій довкілля, а й система значень, що втілюються в ці реалії через слово-знак і слово-концепт.

Мовна картина світу – це мозаїкоподібна польова система взаємопов’язаних мовних одиниць, що через складну систему фонетичних явищ, лексико-семантичних і граматичних значень, а також стилістичних характеристик віддзеркалює об’єктивний стан речей. Мовну картину світу можна сприймати як загально-людський універсум, і як національне мовне явище.

Пізнаючи навколишній світ, людина не лише називає (іменує) окремі його реалії, а й осмислює їх через слово, тому постає потреба говорити не просто про слова, а про мовні одиниці – культурні (етнокультурні) концепти, породжені історико-культурною

свідомістю народу. Концепт наділений не лише власне-лінгвістичною, а й лінгвокультурною інформативністю, тобто в ньому спостерігаємо асоціативне нашарування культурних смислів на основне (словниково-ве) значення.

Отже, концепт – і форма поняття, і, водночас, його ідея, втілена в словесних образах буття. Інакше кажучи, слово, як ім'я реалії, разом з усім набором характерних для нього мовних ознак, виступає не лише мовною, а й концептуальною одиницею, концептом.

ЛІТЕРАТУРА

Анекдоты о Ходже Насреддине. Москва, 1957.

Бутенко Н. П. **Словник асоціативних означень іменників в українській мові.** Львів, 1989.

Гумбольдт фон Вильгельм. **Язык и философия культуры.** Москва, 1985.

Даль В. **Толковый словарь живого великорусского языка.** Москва, 1978. Т. 1.

Даль В. **Толковый словарь живого великорусского языка.** Москва, 1979. Т. 2.

Епифанов А. А. **Русские пословицы и поговорки и их турецкие аналоги.** Санкт-Петербург, 2006.

Жайворонок В. В. Етнолінгвістика в колі суміжних наук // **Мовознавство**, 2004, №5–6.

Заблоцкая О. **Аз Боги Веде.** Одесса, 2008.

Омар Хаям. **Рубаят.** Душанбе, 1970.

Українські легенди, прислів'я, лічилки, скоромовки, загадки. Харків, 2006.

Хаймс Делл Х. Етнографія речі // **Новое в лингвистике**, 1975, №7.

Kemal Demiray. **Ruşen Alaylıoğlu Ansiklopedik Türkçe Sözlük.** İstanbul, 1964.

Parlak Yıldız Hayrettin Deyimler Atasözleri Ve Özdeyişler. İstanbul, 2005.

Vasi Filioğlu Can Sızıntısı. Kisinöy, 2005.

СІЛЬСЬКИЙ РОМАН У ТУРЕЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Шпорт К. С.

У середині ХХ століття турецьке суспільство було готове до корінних змін. Це стосувалося не лише перегляду поглядів на традиційне суспільне життя, культуру, звичаї та традиції, політичні зміни, спричинені створенням нової Турецької республіки та приходом до влади Кемалю Ататюрка, це дуже вплинуло й на літературу, і на турецьку культуру в цілому. З одного боку, після створення Турецького лінгвістичного товариства (у 1932 році Türk Dil Kurumu) виникла нагальна потреба у віднайденні слів турецького походження, на заміну арабських та персидських запозичень (головним джерелом відновлення турецької лексики став народний фольклор, який століттями був майже недоступним для проникнення іншомовних слів), з іншого боку, після проведення Мустафою Кемалем Ататюрком корінних реформ (мається на увазі європеїзація турецької спільноти, яка могла привести до занедбання та забуття власної культури), виникла необхідність відродження самосвідомості народу та збереження національних традицій і культурних цінностей. Серед тогочасної інтелігенції виникло багато однодумців, які всіма силами намагались сприяти процесу відновлення національної свідомості. Найкоротшим шляхом досягнення цієї мети було проникнення у підсвідомість людей, чого можна було б досягти, лише відновивши у народу любов до їхніх свят, звичаїв, традицій, а найкращим засобом впливу було не що інше, як література.

З середини ХІХ століття турецькі письменники (Ахмет Мітхат Ефенді, Намик Кемаль) робили перші спроби написання романів. Та через те, що цей вид художньої літератури зароджувався неприродно і не розвивався разом із суспільством, як це відбувалось в інших європейських країнах, а був штучно запозичений з європейських літератур [Morgan 2007, 12], перші літературні твори, написані в період Танзимату (період адаптації літератури до широких мас населення, орієнтації письменників при написанні творів не на окремий прошарок суспільства, а на весь народ, це був період розповсюдження серед митців філософії “мистецтво заради мистецтва”), важко назвати дійсно турецьким романом. Твори цього періоду (наприклад, перший турецький роман Ахмет

Мітхат Ефенді – “Хасан меблях” – “нова інтерпретація роману Графа Монтекрісто” [www.dipnotkitap]) були більше схожі на переспіви відомих романів європейських письменників.

Виникнення сільських інститутів (“*Köy Enstitüleri*”), а одразу за ними й плеяди молодих митців, спочатку сприяло формуванню іншого бачення світу, а згодом – формуванню такого поняття, як “сільський роман” (“*Köy Romanı*”), відображення сільської дійсності у романі. Навчання у сільських інститутах також сприяло виникненню нового типу письменників. Ось як про навчання у сільських інститутах писав в одній зі своїх статей Кемаль Карпат: “У програмі важливе значення надається літературі. Частенько читаються твори світових класиків, особлива увага надається турецькому фольклорові та народній музиці. Щодо мови, то учням радять використовувати чисту турецьку мову, кажуть, щоб писали так само, як розмовляють, чують. Для підтримки цієї програми у 1945 році Міністерством народної освіти видавався журнал сільського інституту. Цей невеликий за розміром журнал став першопроходцем нової сільської літератури. Викладачі разом з учнями друкували у журналі свої розповіді, вірші. В усіх працях думки були обґрунтовані, спиралися на реальні події” [Karpat 1971, 55].

Таким чином, літературні течії, які у Європі виникли у другій половині XVIII та на початку XIX століття, в період так званої сентиментально-романтичної епохи на противагу “Просвітництву”, в період “відкриття фольклору” для літератури, а на початку XIX століття отримали нову оцінку німецьких романтиків, котрі, використовуючи народні пісні, сентиментальну народну баладу, переслідували не лише наукові, а й а конкретно-політичні цілі: виховання німецького народу у дусі романтичного традиціоналізму та ретроспективного націоналізму [Жирмунський 2004, 45–46], отримали реальне підґрунтя для виникнення в Туреччині лише в середині XX століття. Саме на кінець 50-х років XX століття припадає період становлення у турецькій літературі сільського романного (“*Köy Romanı*”) жанру.

Серед найперших та найвідоміших серед письменників, фундаторів турецького “сільського роману”, був Махмуд Макал, який написав твір “Наше село” (“*Bizim Köy*”). Розповідаючи про труднощі, з якими зустрічаються вчителі, що починали вчителювати у сільських школах, та описуючи реалії сільського життя, цей ро-

ман викликав вибух не лише у світі письменників, а й в політичному світі Туреччини. Не дивлячись на те, що з літературної точки зору, цей твір знову ж таки, як і романи попередників письменника, важко назвати романом, адже роман з початку до кінця – це розповідь вчителя початкових класів, його герої пасивні, у творі мала кількість діалогів. Як зазначив у своїй праці турецький літературознавець Алемдар Ялчин: *“Цей роман був написаний ніби для того, щоб ознайомити жителів міста з життям селян... Але розповідати про реальне життя селян є недостатнім для літературного мистецтва. Змальовуючи реальність, необхідно усім своїм нутром зануритись у людський компонент твору”*. [Alemdar 2005, 89–90]. Відкидаючи всі вади першого селянського роману, переоцінити його вплив на розвиток турецького роману в цілому неможливо. По-перше, твір написаний колоритною народною мовою. По-друге, і що є найголовнішим, Махмуд Макал своїм романом відкрив дорогу молодим письменникам-реалістам.

Надзвичайною майстерністю у написанні творів відзначався Яшар Кемаль. Виходець із сільського, мальовничого району Чукурова (центральна Туреччина, Анатолія), він з дитинства виховувався на народних звичаях та традиціях, пізніше збирав фольклорні матеріали, які згодом перетворилися на чудові романи та оповідання.

Як Яшар Кемаль сам згадує у своїх мемуарах, фольклор в юності він збирав років сім-вісім. В ті часи не було диктофону, й доводилось усі зібрані матеріали писати від руки у зошити з жовтими сторінками (пізніше частина зібраного фольклорного матеріалу з цих самих жовтих сторінок була надрукована в однойменному збірнику “Жовті зошити”, підготовленому до друку Кабаджали Алпаєм), складені один на одній у скрині. До його будинку часто навідувалась поліція. *“Молив, вмовляв, ніхто не дивився на сльози. Не робіть цього, не чіпайте записи, це частина національної культури, я багато працював над цим, заради того, щоб зібрати ці матеріали мандрував роками. Але хто ж розумів мене, хто слухав...”* [Kemal 1997, 7].

Абідін Діно в одній зі своїх статей (*Milliyet Sanat Dergisi*, 5 Şubat 1979) назвав Яшара Кемалья *“ревізором тюркю”* (“*Türküler Müfettişi*”) [Kemal 1997, 11].

Деякі твори Яшара Кемалья за своєю структурою, мотивами, сюжетами схожі, чи іноді навіть дублюють народні легенди,

дастани (“Легенда гори Арарат”, збірка “Три анатолійські легенди” тощо). Та не дивлячись на запозичені сюжети, лише творам цього письменника характерна багата народна мова, збагачена фразеологізмами, влучно використаними прислів’ями та приказками, справжніми народними висловами мешканців району Чукурова. У 1955 році було видано найпопулярніший роман Яшара Кемалья “Худий Мемед”, де письменник правдиво відтворює факти, детально описує побут, життя простих людей, в більшості селян.

Роман “Легенда гори Арарат” та збірка “народних оповідань” (як їх сам називає Яшар Кемаль) “Три анатолійські легенди”, що включає дастани “Поява Кьороглу”, “Караджаоглан” та “Алягейік”, без сумніву мають багато спільного з народними дастанами. Описуючи життя улюбленого героя району Чукурова у романі “Худий Мемед”, письменник, зображуючи життя простого народу та описуючи мальовничі краєвиди рідних місць, використовує невичерпний фольклорний матеріал: народні звичаї та традиції, легенди, приказки. Серед найяскравіших прикладів використання автором фольклорного матеріалу, за якими ми й маємо змогу віднести його твори саме до жанру “сільського роману”, є такі фольклорні мотиви:

1. Мотив ворожнечі між беєм та османським падишахом, ворожнечі, яка докорінно змінює життя інших людей.

В оповіданні “Поява Кьороглу” Болу Бей задля примирення з падишахом наказує конюху Коджа Юсуфу відібрати трьох найгарніших коней, “гідних лише падишаха”. Три дні Коджа Юсуф вишукував таких коней, але так і не зміг серед тисяч гарних коней обрати гідних падишахові. Знаючи велику таємницю, а також від почуття відданості й любові до Болу Бея, він приводить йому найцінніше, що в нього було у житті – трьох жеребців, дитинчат коня, який так описаний у творі: “З моря почав виднітися білий кінь. Він ішов прямисінько до берега, та навіть у цій тиші не було чути звуку його кроків. Коджа Юсуф подумав, що навіть кінь його батька, якого він колись відвів до моря, не був настільки гарним, як цей кінь. «Якщо б в мене була пара таких коней, у мене є пара очей, нехай беруть їх» – подумав Юсуф” [Kemal 2007, 19]. На жаль, жеребці були дуже слабкими та немічними (“Жеребцям морського коня вже майже виповнилось два роки, але жоден з них не міг стояти на ногах. Вони були ні на що не схожі. Їхні очі були покриті гнійниками. З ніздрів безперестанку лилася вода.

Шерсть, як у кіз, прилипла до тіла, виднілися кістки, ще б трошки, й кістки по боках можна було б перерахувати. Посуплені вуха, коліна в ранах, ноги тремтять. Вони були схожі не на жеребців, а на щось худюче, що ось-ось помре” [Kemal 2007, 24]), а Коджа Юсуфу багато хто заздрив та підмовляв бея на жорстоке покарання. Болу Бей, не повіривши у відданість найвідданішого з своїх друзів та помічників, лишив його очей.

2. Смерть батька та продовження батьківської справи, мотив наслідування батька.

Цей мотив зустрічається в оповіданні *“Поява Кьороглу”*. *“Казали, що Коджа Юсуф з дуже давнього роду, який, можливо, вже 10 тисяч років виводить гарних, породистих коней. Цей рід жив на дуже плодючих землях. Єдиною роботою, яку виконували його жителі, було виведення нових порід коней. Вони славилися в усьому світі. З усіх усюд приїжджали та за золото купували їхніх коней. Народ, який вирощував цих коней, був настільки щасливим, що вже більше нічого не бажав від Бога” [Kemal 2007, 11]. Батько Юсуфа перед смертю просив у свого сина лишень одного – не полишати займатися його справою, продовжувати *“наповнювати цей світ гарними конями” [Kemal 2007, 15].**

3. *“Ім’я наречення”*.

Надання ім’я Рюшену Алі – сину Коджа Юсуфа, збігається з перетворенням боязкого, нерішучого хлопця на відважного молодика, який може захистити себе й помститися за батька (*“Поява Кьороглу”*). Ця подія нагадує старовинний обряд надання імені, яке у майбутньому матиме магічний вплив на подальшу долю людини, був розповсюджений у тюркських народів. Подібний мотив часто використовується у давніх тюркських дастанах (в огузьких переказах циклу Коркута *“щасливе ім’я”* герою чи ханському сину надає сам Коркут) [Жирмунский 1974, 36–37]. Не випадково ім’я *“Кьороглу”* (дослівний переклад – *“син сліпого”*) надає героєві ворог Коджа Юсуфа – Болу Бей, адже ім’я говорить про те, що Рюшен Алі – справжній син свого батька, він такий же відважний, талановитий, чесний, як батько, й саме з ним, замість Коджа Юсуфа, доведеться в майбутньому боротися Болу Бею.

4. Мотив частой зміни одягу.

Кьороглу для того, щоб повернутись до володінь Болу Бея та врятувати кохану Теллі Нігяр (вони з дитинства були заручені та кохали один одного) від одруження з некоханою людиною,

перевдягся на хлопця-пастуха, а Кират, його вірний кінь, настільки змінився, що навіть видатний конюх Коджа Юсуф не впізнав би його (“*Поява Кьороглу*”). Дастанні мотиви зустрічаються не лише у “народних оповіданнях”, а й у романах письменника. Так, у романі “*Худий Мемед*” головний герой Мемед перевдягається у жebraка для того, щоб потрапити у в’язницю до коханої.

5. Мотив ув’язнення.

У романі “*Легенда гори Арарат*” Паша ув’язнив Ахмеда, який не повертав йому коня, бо ж кінь був подарунком небес; через підступність та нікчемність пана Абді була ув’язнена кохана Мемеда Хагче у романі “*Худий Мемед*”.

6. Використання числа сорок та три.

Сорок – епічне число у фольклорі тюркських народів [Жирмунський 1974, 59]. Сорок днів та сорок ночей святкували весілля Коджа Юсуфа з його нареченою, Кьороглу та Теллі Нігар; тричі по сорок днів вигодували Коджа Юсуф з Рюшен Алі коня Кирата (дослівний переклад “гнідий кінь”), доки той з немічного жеребця не перетворився на справжнього коня; тричі білий кінь виходив на берег до конюха Юсуфа, і від нього народилося три жеребця; три коня просив османський падишах зі славетних павовиськ Болу Бея, три дні Коджа Юсуф шукав гідних падишахові коней; Кьороглу, тричі випивши магічної піни, яка мала повернути батькові очі, став сильним, як сорок буйволів (“*Поява Кьороглу*”); тричі повертався кінь паші до будинку Ахмеда, після чого селяни вважали його подарунком Ахмедові небом, упродовж сорока днів мав він повернути цього коня бею (“*Легенда гори Арарат*”).

7. Мотив єдності вершника з конем.

Коджа Юсуф під час втечі постійно закликав сина викинути усі страхи з його серця: “*Синку, в твоєму серці ховається страх. Якщо твоє серце охопить страх та оселиться там, мені тобі нічого буде сказати. Та раніше я маю тобі розповісти ось що. Синку... Зараз кажу. Кінь пов’язаний з вершником. Якщо вершник відважний, й кінь відважний. Якщо він поринув у думки, кінь теж поринає. Засмучений, й кінь такий. Радий, й кінь починає радіти. Заляканий, й кінь такий. Якщо боїться, й кінь боїться. Якщо тремтітиме від страху, й кінь тремтітиме. Подивись сину, подивись, на коня подивись... Його коліна починають тремтіти. Нумо синку, зітри з серця цей страх та викинь його, інакше ж кінь не віднесе нас у гори. Подивися, він притищує ходу. Не бійся,*

скільки б вершників не наздоганяло, Кират врятує нас. Вони нас не наздоженуть” [Kemal 2007, 42–43]; “в день, коли ти знехтуєш Киратом, коли зменшиться твоя до нього любов, на твою голову звалиться найбільша біда”, каже Коджа Юсуф Рюшен Алі [Kemal 2007, 49].

8. Мотив побратимства.

“Й каже йому Божевільний Хюсейн: “Підійди но, станьмо з тобою братами по крові. У мене немає нікого. Твій голос плавить гори, каміння.” Він дістав з поясу кинджал. “Дай руку” – сказав Караджі, трохи пустив кров та слизнув її. Потім порізав свого пальця, та дав його Караджі...” [Kemal 2007, 96] – кровні брати Божевільний Хюсейн та Караджаоглан у оповіданні “Караджаоглан” та просто брати Мемед з Джаббаром у романі “Худий Мемед” і “Тепер ми с тобою брати, – сказав Мемед. – Чи не так, брате?” Джаббар зрадів: “Який може бути сумнів у цьому, брате” – відповідь” [Kemal 1992, 207]. Героям цих творів не завжди вдавалося бути разом, але читаючи твори, відчуваєш, що в думках їх ніщо не могло розлучити. Джаббар завжди опинявся там, де був найбільш необхідним Мемедові.

9. Кохання між дівчиною та хлопцем, які належать до різних прошарків суспільства, або ж які через певні обставини не можуть бути разом.

Це ашуг Караджаоглан та Еліф (“Караджаоглан”): “Їх любов була як велике вогнище. Донька туркменського бєя та невідомий ашуг” [Kemal 2007, 105]; Ахмед та Гюльбахар (“Легенда гори Арарат”): “Вони ніби з давніх часів були друзями, коханими, однією душею, їх обох огорнула хмара кохання. Тепла, гарна, дружня... Й коханням цим наповнилась в’язниця...” [Kemal 2007, 39]; Мемед та Хатче (“Худий Мемед”).

10. Як в усіх творах усної народної творчості, у романах та оповіданнях Яшара Кемаля часто зустрічаються описи національного життя, звичаї та основи турецьких традиції, які оповідач під час розповіді передає читачу.

Це й традиція заручин у дитинстві, якою батьки могли вирішити подальшу долю своїх дітей, традиція одруження, традиція покладання уночі меча між нареченим та нареченою, опис першої подружньої ночі та привселюдна демонстрація чоловіком перед своїми друзями незайманості дружини, зображення ставлення людей до ашугів, народних співців, до оленя як до священної

тварини тощо. Використовуючи у своїх творах народні мотиви, письменник наближає їх через свою творчість до народного мислення, культури, життя.

Повертаючись до діяльності Яшара Кемалья як збирача народного фольклору, необхідно згадати, що найбільше його цікавили некрологи, які молодому письменнику, як “ашугу Кемалю”, розповідали селянки. У 1943 році у видавництві Адана Халкеві (*Adana Halkevi*) видається перша збірка некрологів під однойменною назвою “Некрологи І” (*Ağıtlar I*). Саме цим виданням двадцятирічний фольклорист Кемаль Садик Гьокчелі (після проробленої ним великої роботи ми маємо право назвати цю молоду людину саме “фольклористом”) вперше привернув увагу дослідників-фольклористів до цього виду усної народної творчості [Kemal 1997, 11].

Своїми творами, а особливо романом “Худий Мемед”, Яшар Кемаль зробив великий крок у розвитку сільського романного жанру в турецькій літературі. Вслід за цим письменником виникла нова плеяда письменників: Факір Байкурт, Таліп Апайдин, Лютфю Ай, Дурсун Акчам, які й сформували ядро представників “сільського роману” [www.dipnotkitap].

Століттями джерелом творів класичної літератури була усна народна творчість. Ще А. Н. Веселовський у своїй праці “Історична поетика” для пояснення виникнення та становлення поезії широко використовував етнографічні та фольклорні матеріали. Виникнення епосу, лірики та драми трактувалося ним як послідовне виділення трьох видів поезії з первісного синкретизму, паралельно з “груповою” диференціацією та емансипацією особистості, з перетворенням соліста хору у співака та поета [Мелетинський, 1986, 5]. Теорія Веселовського відома під назвою “Теорія первісного синкретизму”. Пізніше вона була доповнена ним поетикою сюжетів, в якій дослідник продемонстрував зв’язок деяких стійких мотивів казки та героїчного епосу з архаїчними народними обрядами та звичаями.

Повернення сучасних письменників до фольклорних мотивів є процесом природним. Таким чином, вони повертаються до джерел формування людської свідомості, становлення нації як окремого соціуму з власними звичаями та традиціями. Використовуючи народні мотиви, сучасні поети та письменники, свідомо або ж підсвідомо, впливають на вже сформовану впродовж тисячоліть

психологію народу, культуру, менталітет. У романі Яшара Кемаля “*Легенда гори Арарат*” відвага, мужність героя не допомогли йому в досягненні мети. Його сходження на досі ніким непідкорену вершину завершується не щастям, єднанням закоханих, а їхньою смертю. Використання народних мотивів так нетипово, неочікувано, викликає у людей досить суперечливі почуття, думки. Здавалося казка, яка має скінчитись щасливо, завершується крахом. І це змушує читачів думати, аналізувати і переосмислювати певні свої погляди на традиції, обряди.

ЛІТЕРАТУРА

- Мелетинський Е. М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. Москва, 1986.
- Жирмунский В. М.* Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. Москва, 2004.
- Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Ленинград, 1974.
- Alemdar Yalçın.* Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Çağdaş Türk Romanı 1946-2000. Ankara, 2005.
- Karpat Kemal.* Türk Romanında sosyal konular. İstanbul, 1971.
- Kemal Yaşar I.* İnce Memed. İstanbul, 1992.
- Kemal Yaşar.* Sarı defterdekiler. Folklor Derlemeleri. Hazırlayan: Alpay Kabacalı. İstanbul, 1997.
- Kemal Yaşar.* Üç anadolu efsanesi. Köroğlunun meydana çıkışı, Karacaoğlan, Alageyik. İstanbul, 2007.
- Moran Berna.* Türk romanında eleştirel bir bakış 1. Ahmet Mithat'tan A.H.Tanpınar'a. İstanbul, 2007.
- www.dipnotkitap.net/OYKU_ ve_NOVELLA/Yilani_Oldurseler.htm.

**Вимоги
до структури наукової публікації
відповідно до Постанови ВАК України
від 15.01.2003 р. № 7–05/1**

Наукові статті повинні мати такі необхідні елементи:

1. Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями.

2. Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор.

3. Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття.

4. Формулювання цілей статті (постановка завдання).

5. Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

6. Висновки дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

7. Нумерація посилань повинна бути наскрізною, через всю статтю, арабськими цифрами (1, 2, 3 і т. д.).

У разі невиконання цих умов статті не будуть прийняті до публікації.

Посилання в тексті статті і список використаної літератури оформлюються відповідно до вимог журналу «Східний світ».

ЗМІСТ

<i>Алексєєва Г. А.</i> Османська пам'ятка XVII століття «Fetih-name-i Kamanice» («Книга про завоювання Кам'янця-Подільського»)	3
<i>Арнаут Ф. І.</i> Пісні у гагаузів. Поняття жанру «тюркю»	9
<i>Богдан Л. В.</i> Особливості графічного оформлення лексичних одиниць в японській дитячій літературі (на матеріалі казок)	17
<i>Гринь Т. А.</i> Відображення авторського світогляду Ісікава Такубоку у «Щоденнику, написаному латиницею»	26
<i>Зінько С. Ю.</i> Фемінізм в ісламі: історія і сучасність	34
<i>Кравцов С. Б.</i> Останні володарі діаманта Кох-і-Нур магараджі Ранджит Сингх та Діліп Сингх	46
<i>Мурашевич К.</i> Віддзеркалення архетипів сну і тіні у творчості поетів Лі Бо (701–762) і Ду Фу (712–770)	57
<i>Осадча Ю. Б.</i> Джерела формування класичної арабської медичної термінології в період Аббасидів	66
<i>Останчук А. Л.</i> Способи вираження темпоральної локації в китайській мові	77
<i>Покровська І. Л.</i> Національно-культурна специфіка лексичної системи сучасної турецької мови	82
<i>Радівілов Д. А.</i> Ібадитська критика шиїзму: оцінка халіфату Абу Бакра	90
<i>Рижук І. П.</i> Критерії виділення частин мови в європейській та арабській лінгвістичних традиціях	96
<i>Сіновець П.</i> Ізраїльська ядерна програма (аналіз розвитку)	107

<i>Сліпченко О. В.</i> Філософські категорії Де (德) та Хе (和) в ідіоматичних зворотах китайської мови	115
<i>Станішевська О. Б.</i> Термін <i>метафора</i> в іранській та європейській лінгвістичних традиціях	122
<i>Стельмах М. Ю.</i> Модальні функції дієслівних часових форм в класичній перській мові (на матеріалі “Шагنامه” Фердоусі)	130
<i>Тарасова Ю. І.</i> Елементи міжкультурного впливу в лексиці молодіжного сленгу сучасної китайської мови	137
<i>Телешун К. О.</i> Європеїзми у складі турецької фахової мови торгівлі	141
<i>Усеїнов Т. Б.</i> Восхваление местности в средневековой крымскотатарской поэзии	152
<i>Шаглі Г. І.</i> Фрагменти тюркської мовної картини світу	159
<i>Шпорт К. С.</i> Сільський роман у турецькій літературі	167

Підписано до друку 23.10.2008. Формат 84х108/32. Папір офсетний.
Трафаретний друк. Умов. друк. арк. 9,45. Наклад 200 прим. Зам. 90.
Видавництво Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.
01001, м. Київ, вул. М. Грушевського, 4, к. 215, тел. 279-99-71