

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

СХОДОЗНАВСТВО

38

Номер присвячено 10-й річниці заснування
Київського університету «Східний світ»
і 88-літтю від дня народження академіка
Омеяна Пріцака

КИЇВ – 2007

Затверджено до друку вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Кримського НАН України 27.03.2007 (протокол № 2)

Головний редактор
Л. В. Матвєєва, д.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, к.і.н.; В. А. Бушаков, д.ф.н.; О. Б. Головка,
к.і.н.; Я. Р. Дашкевич, д.і.н., проф.; В. О. Кіктенко, к.і.н.;
Л. О. Лещенко, д.і.н., проф.; О. Д. Огнева, к.і.н.; В. С. Рибалкін,
д.ф.н., проф.; В. В. Седнєв к.і.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 22.06.2006)

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

Комп'ютерна верстка
В. В. Приймаченко

Дизайн обкладинки
М. О. Литвин

Адреса редакції:
01001, Київ-1, вул. Грушевського, 4
Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України
к. 205, тел./факс 279-1593

Свідоцтво про державну реєстрацію
КІ №272 від 23.02.1998 р.

e-mail: instkrymsk@gmail.com

1-а сторінка обкл.: фонтан з левами (1370-ті рр.). Альхамбра. Гранада.
4-а сторінка обкл.: мозаїка, інтер'єр Великої Мечеті (поч. 8 ст.). Дамаск.

ISSN 1682-671X

© Інститут сходознавства
ім. А. Кримського НАН України, 2007

ПЕРЕДМОВА

«Українці повинні відважніше включатись – свідомо і під своїм іменем – у процеси світової культури»

О. Пріцак [Вісник АН України. – 1992. – № 11. – С. 39].

Пропонований читачеві випуск щоквартального збірника наукових праць «Сходознавство» містить матеріали виступів учасників Міжнародної наукової конференції «Схід очима європейської орієнталістики: культурологічний та лінгвокраїнознавчий вимір», що відбулася у Києві 6 квітня 2007 року. Конференцію організували Київський університет «Східний світ» та Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України з нагоди 88-річчя від дня народження академіка О. Й. Пріцака (1919–2006) та десятої річниці заснування Університету (1997).

Обидві події тісно пов'язані поміж собою. Фундатор сходознавчої науки в незалежній Україні філолог широкого діапазону зі знанням багатьох живих і мертвих мов Омелян Йосипович Пріцак увійшов до світової науки як полігістор - універсальний вчений, який творив одночасно в багатьох гуманітарних дисциплінах: історія країн Європи та України в загальноєвропейському і світовому контексті, сходознавство, історіософія, мовознавство.

Академік Пріцак неодноразово наголошував на необхідності розвитку сходознавчої освіти в Україні, ініціював вивчення східних мов у київських ВНЗ, сам викладав низку спецкурсів у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Він мріяв, що у цьому провідному навчальному закладі буде засновано фаховий факультет орієнталістики з комплексним підходом до вивчення східних цивілізацій. Адже потреба незалежної України у фахівцях зі знанням східних мов, історії, економіки, релігії, культури, традицій, цивілізаційної специфіки країн Азії та Африки є загальновизнаною. Таких спеціалістів за радянських часів готували лише в Росії, Середній Азії та Закавказзі. При цьому існувала певна тенденція до спеціалізації сходознавчих центрів як в регіональному (орієнтація на прикордонні чи сусідні країни), так і в фаховому розрізі (східна філологія, історія, економіка, журналістика тощо).

Сьогодні в умовах орієнтації держави на власну незалежну політику продовжує відчуватися гострий брак національних сходознавчих кадрів в урядових структурах, міністерствах та відомствах (КМ, апарат Президента, ВР, СБУ, МЗС, МО – фахівці для підрозділів зовнішніх зв'язків), навчальних і науково-дослідних закладах (НАН України, університети), туристичних фірмах, зрештою в бізнесі. Усі ці установи мають реальну потребу в готових кадрах, проте продуманої державної програми підготовки таких кадрів і досі ніким не запропоновано.

Навчання сходознавців ведеться в декількох ВНЗ України, проте робиться це децентралізовано, без бачення наявних можливостей і кінцевої мети. До того ж кадрову політику й учбову стратегію у сходознавчих інституціях визначають переважно люди, які не мають відповідної фахової підготовки та елементарного бачення пріоритетних завдань підготовки спеціалістів. Відтак не існує й цілісної концепції навчання, узгоджених базових програм, національних підручників, посібників та словників. І без того нечисленний корпус наукових та педагогічних працівників дедалі меншає в міру впливу досвічених фахівців до урядових та бізнесових структур, дипломатичних та торговельно-економічних представництв України за кордоном. За таких умов з кожним роком дедалі важче поставити системну підготовку сходознавчих кадрів на державний рівень.

Неузгодженість роботи окремих блоків підготовки таких кадрів – кричуща. Національний університет імені Тараса Шевченка став піонером у вивченні східних мов (з 1990 року; нині – при Інституті філології), проте розроблена й запропонована ще в 1992 році групою провідних українських сходознавців на чолі з акад. О. Й. Пріцаком концепція щодо заснування там окремого Східного факультету не знайшла належної підтримки в університетського керівництва. А реалізація такої ініціативи могла б стати найбільш оптимальним розв'язком проблеми невідкладної консолідації розпорочених педагогічних кадрів у єдиній навчальній структурі, місце якій саме в Національному університеті, як авторитетній провідній навчальній установі України. Ідея створення спеціалізованого факультету висловлювалася неодноразово – починаючи з 1990 року за часів організації двох сходознавчих кафедр – теорії і практики перекладу східних мов та українського сходознавства. Передбачалося, що то будуть перші кроки на

шляху створення факультету. Однак, попри подальші численні реорганізації сходознавчих підрозділів у КНУ, всебічно обґрунтована ініціатива О. Прицака так і не дійшла до втілення. Спроби налагодити підготовку орієталістів в Національному Лінгвістичному університеті, НУ «Києво-Могилянська академія» чи деінде зазнали ще меншого успіху. Адже невизначеність статусу сходознавства та африканістики як повноправної спеціальності (на кшталт того, що давно існує в Росії) постійно утримує значну частину цінних фахівців від роботи в ВНЗ на повних ставках, що породило масове, а відтак малоефективне сумісництво. Гострота проблеми актуалізується й необхідністю формування наукового сходознавчого потенціалу в навчальних закладах, налагодженні видавничої справи східними мовами, що сприяло б забезпеченню студентів підручниками з фаху. Адже навіть готові праці зі сходознавства роками не друкуються саме через брак спеціалізованої адміністративної структури, яка була б по-справжньому зацікавлена у всебічному й невпинному розвитку своєї галузі і мала б на те достатні компетенції й повноваження.

У міру своїх скромних можливостей ці проблеми намагається вирішувати колектив науково-педагогічних працівників Київського університету «Східний світ», більшість із яких водночас є науковцями Інституту сходознавства НАНУ. Завданням ВНЗ залишається забезпечення потреб України, м. Києва та регіону у фахівцях-сходознавцях, перекладачах, викладачах східних мов, аналітиках-референтах, майбутніх дослідниках. Постійно відстежуючи динаміку потреб регіону у кадрах за різними спеціальностями, Університет регулярно вносить відповідні зміни до плану прийому студентів.

Виходячи з розуміння необхідності тіснішої інтеграції до світової сходознавчої науки, усвідомлення важливої ролі сходознавця як містка між різними цивілізаційними та культурними цінностями, організатори Міжнародної наукової конференції «Схід очима європейської орієталістики: культурологічний та лінгвокраїнознавчий вимір» переконані, що публікація матеріалів наукового форуму сприятиме подальшому розв'язанню тих проблем, які поставили у своїх виступах учасники.

Рибалкін В. С., д. філ. наук, професор

АКАД. ОМЕЛЯН ПРИЦАК І УРАЛО-АЛТАЇСТИКА

Кочубей Ю. М.

Академік Омелян Прицак вважав себе насамперед істориком і разом з тим зробив величезний внесок у розвиток світової орієнталістики. Як це сталося?

Напевно якийсь поштовх для пробудження інтересу до Сходу мало те, що серед його вчителів у Тернопільській гімназії був Фр. Махальський, іраніст, який пізніше, вже в повоєнній Польщі зайняв помітне місце в сходознавчій науці. В усякому разі ще в шкільному віці Омелян Прицак побачив книги, писані арабською в'яззю, почув слова про Схід та його тисячолітні цивілізації.

Закінчивши гімназію, О. Прицак вступає до університету у Львові, де цілком свідомо обирає свій напрямок студій – історія України і сходознавство. Таке поєднання зацікавлень у нього було цілком умотивованим. Читаючи «Історію» Грушевського, він помітив, що серед неймовірної кількості джерел і наукових публікацій багатьма мовами, які використав «український Геродот» при написанні своєї фундаментальної історичної ваги праці, дуже мало тих, які б прийшли зі Сходу. Східні джерела, згадані ним, були їх перекладами західноєвропейськими мовами.

В радянській Україні наукове сходознавство в середині 30-х років було вже розгромлене і молодий студент вирішив себе присвятити саме всебічному вивченню історії України та східним мовам, розглядаючи ці мови як необхідний інструмент для історичних студій.

Після різного роду пригод в роки Другої світової війни, описаних ним самим¹, він дістається до славного університету в Гьоттінгені (1946), де його вчитель Г. Г. Шедер (1896–1957) допоміг йому закінчити післяуніверситетське навчання. Період цей позначений, насамперед, важкою працею по вивченню мов алтайського ареалу, при чому стародавніх, поява яких губиться в сутінках століть. Це дало йому змогу підготувати і у 1948 році захистити дисертацію з історії тюркської династії Караханідів, яка майже 400 років управляла величезною територією, де нині розташовані ряд держав, що виникли в результаті розпаду СРСР, та т. зв. Китайський Туркестан². У цьому ж 1948 р. він стає викла-

дачем університету, причому великого кола дисциплін, розширюючи, таким чином, і свої наукові обрії.

Як згадує сам Омелян Йосипович, його вчитель проф. Г. Г. Шедер його «переконав, що історик середньовіччя – а таким я тепер ставав, хоч в центрі моєї уваги не була виключно Україна, а й Середня Азія з її півкочовими імперіями – мусить бути разом філологом. Бо тільки уважний аналіз джерела відкриває – навіть якщо це невеликі фрагменти – код думок тих, хто залишив свої писані свідчення. А крім того, сама мова є дуже важливим джерелом для пізнання оригінальності даної культури – політичної спільноти»³.

Тож і він заглиблюється у філологію, вивчення і дослідження великої родини алтайських мов, серед яких найбільш розгалуженою і поширеною є група тюркських мов. Вона зуміла пустити свіжі пагони, котрі живуть і по сьогодні як сучасні мови від якутської тайги до теплих вод Босфору. Такий підхід свідчив, що він свідомо обрав для себе шлях класичного сходознавства, який був притаманний вченим XIX ст. і початку XX ст., тобто однаково фундаментальне вивчення історії і філології, бо тільки досконале оволодіння багатьма мовами дає можливість глибокого проникнення в писемні джерела минулих епох, щоб видобути, хай найменші, крупинки позитивного знання.

У 1951 р. він стає доцентом історії Євразії та алтайської філології в Гьоттінгенському університеті, а наступного року переїжджає до Гамбурга, де продовжує викладацьку роботу і напружено працює в галузі алтаїстики. З 1957 р. він професор Гамбурзького університету.

Але він не обмежується сумлінним виконанням своїх професорських обов'язків у престижних навчальних закладах Німеччини. Його характер дає про себе знати: він береться за організацію нової науки – алтаїстики, яка народжувалася. Справді, були спеціалісти і велися дослідження з багатьох мов ареалу, але не було щільнішого співробітництва і координації їх праці. Звичайно, відбувалися світові конгреси сходознавців, де пальму першості тримали представники арабістики, іраністики та тюркології як і цивілізацій Далекого Сходу, алтаїсти ж, які віднайшли свою «велику сім'ю», відчували брак спілкування. Молодий доцент Омелян Пріцак, український біженець у Німеччині, взявся до справи і за якийсь час (1951–1952) створив нову міжнародну

наукову організацію – «Урало-алтайське товариство» (Societas Uralo-Altaica) – і став його генеральним секретарем. А з 1958 р. по 1965 р. був його обраним президентом. І до кінця своїх днів він – почесний член Товариства.

Розуміючи виключне значення для кожної наукової інституції наявність свого друкованого органу, він засновує періодичне видання «Ural-Altische Jahrbücher». Шість років (1954–1960) він віддає силу і енергію редагуванню цього щорічника, який невдовзі стає одним з авторитетних міжнародних наукових видань, друкуватися в якому вважає за честь науковець найвищої кваліфікації будь-якої країни. У 1958 році О. Пріцак засновує Постійну міжнародну алтайстичну конференцію, яка стала помітним явищем у світовій орієнталістиці, форумом, на якому обговорювалися на високому академічному рівні проблеми як історії давніх цивілізацій на територіях Сибіру, Монголії, Середньої Азії, Уральського регіону і Євразійського Степу, (зачіпаючи, таким чином, й історію нашої країни), так і питання модерної лінгвістики на базі мовного розмаїття ареалу, в тому числі історії мов, порівняльного мовознавства, тюркології та ін.

Розбудова алтайстики як повноправної і важливої сходовознавчої дисципліни є вагомим внеском Омеляна Пріцака в світову орієнталістику, що назавжди залишиться в її історії.

Дбаючи про міжнародний розвиток алтайстичних та тюркологічних студій, Омелян Йосипович і сам творив «нове знання», досліджуючи цілу низку філологічно-історичних проблем, які освітлювали темні закутки історії Євразійського Степу. Вони й досі не втратили свого наукового значення. Це такі великі дослідження, як «Родові назви і титулатура алтайських народів» (1952), «Падіння імперії Огузів Ябгу» (1952), «Культура і мова гуннів» (1954), «Списки булгарських князів і мова протобулгар» (1955) (вона викликала численні відгуки в орієнталістичній періодиці).

Своєрідним підсумком тюркологічних студій у 50-і роки була для професора О. Пріцака участь у міжнародному двохтомному енциклопедичному виданні «Philologia Turcicae Fundamenta» (Вісбаден, Німеччина, 1959), яке було згустком досягнень світової орієнталістики у вивченні мов і літератур тюркських народів. Це щось на кшталт задуманої і лише частково здійсненої акад. А. Кримським публікації енциклопедичного типу «Тюрки, їх мови та літератури», але виконаної із значно більшим розмахом. У пер-

шому томі ним вміщено компактні нариси про ряд мов, ще мало відомих фахівцям у Західній Європі, чим заповнювалися лакуни і створювалася база для подальших лінгвістичних досліджень. Перший том «Fundamenta» майже на четвертину складається саме з робіт О. Й. Прицака. Серед його нарисів ми бачимо присвячені таким мовам, як старотюркська, караїмська, карачаївська, балкарська, кипчацька (мамлюко-кипчацька і вірмено-кипчацька), новоуйгурська, а також мови шорців, чулимських і абаканських тюрків. Це був солідний внесок, що мав неабияке значення для забезпечення цьому довідковому виданню популярності й авторитету.

В 60-і роки з'являються його численні статті про різні мови: гуннів, чуваської, болгарської, половецької, тунгуської і якутської. Причому його дослідницькі праці свідчать, що він займається алтайською філологією не нашвидкоруч, шукаючи матеріалу для своїх історичних розвідок, а що молодий вчений став глибоким фахівцем-філологом, що знає досконало всі особливості тієї чи іншої мови: вони теж ретельно опрацьовані і по сьогодні можуть служити основою для подальшого вивчення відповідних мов.

Безперечно, його перевагою перед західними колегами було те, що він володів, крім усього, ще й російською мовою, якою якраз виходили багато як польових матеріалів, так і досліджень з мов алтайсько-сибірського ареалу. Він уважно слідкував за всіма публікаціями, що з'являлися в СРСР, писав на них рецензії й інформативні нотатки.

Серед його праць бачимо як ширші дослідження, так і невеликі розвідки, присвячені окремим деталям. Так, можна згадати філігранний аналіз у таких статтях як «Назви степових рослин», «Назва річки Калка», чи зовсім цілковито фонологічне дослідження «Ротацізм» і «ламбдацізм», «Щодо паралельності в давньотюркській мові». Глибокий теоретичний аналіз бачимо у таких його працях, наводимо як приклад, «Панування аллофонії та алломорфізму в тюркських мовах», чи розвідка про особливості голосних в балкарській мові.

Слід наголосити, що акад. О. Прицак завжди відзначав заслуги своїх вчителів, згадуючи їх праці у відповідному контексті, наприклад, Є. Куриловича⁴ або В. Филоненка⁵. Особливу увагу мав А. Ю. Кримський: в одній із своїх праць О. Прицак вказав, що вона написана «за участі Агатангела Кримського» і в свій текст вставив невеликий розділ пера свого вчителя⁶.

Розлогі нариси про старотюркську і монгольську мови було опубліковано у відомій серії «Handbuch der Orientalistik» («Підручна книга з орієнталістики»). Опубліковані бібліографії праць О. Пріцака⁷ показують як широту охоплення тем, так і глибину їх дослідження при їх спільній спрямованості на фундаментальне висвітлення проблем алтаїстики. І в цьому, мабуть, ще одна грань наукового таланту Омеляна Йосиповича: серед різного роду навіть дрібних деталей бачити обриси тієї великої споруди, збудувати яку він поставив собі за мету.

Можна стверджувати, що працюючи активно в повоєнні роки в царині алтаїстики та тюркології, він завжди тримав у полі зору історію України, перші дослідження з якої зробив ще до війни. Про це свідчать хоча б такі праці, як «Москва, Золота Орда і Казанський ханат з погляду багатокультурності» (1967)⁸, «Печеніги. Як приклад соціальної та економічної трансформації» (1970)⁹. В 1981 році вийшла його збірка «Дослідження з середньовічної історії Євразії»¹⁰, в якій вміщено двадцять його розвідок, котрі з'явилися у різного роду періодичних виданнях і стосувалися саме історії Євразії, яку він сприймав як географічне поняття. І всі останні роки питання алтаїстики і, зокрема, тюркології були присутні у його роботі над, на жаль, незакінченою капітальною працею «Походження Русі».

У 1967 р. українознавство, історія України зайняли пріоритетне місце у творчій діяльності вченого. Він сам переконливо пояснює, чому це відбулося¹¹, наголошуючи, що рух «шестидесятників» і розправа з ним брежнєвського режиму сколихнули не тільки українську інтелігенцію на еміграції, а й, взагалі, «культурний світ». Спротив режимові в Україні, здавалося, було зломлено. Добре влаштований професор славетного американського університету, визнаний науковим світом на Заході, міг би спокійно продовжувати свою академічну і педагогічну роботу. Але це не був би професор Омелян Пріцак. Він у своєму стилі, рішуче й енергійно відреагував на загрозу, яка постала перед всім українством, особливо за умов нерозуміння української справи і непоінформованості з боку західного світу.

І в цьому контексті можна сказати, що О. Й. Пріцак є також «шестидесятником», бо у важкий час він спрямував всі свої зусилля саме на утвердження української культури, виведення її із стану застою і провінційності, на що її було приречено режимом.

Це стало значною політичною підтримкою тим в Україні, хто продовжував захищати права і честь української нації. Справді, його зусиллями та зусиллями інших патріотів у діаспорі при Гарвардському університеті було створено Інститут українських студій з трьома кафедрами: історії, мови і літератури. Він і сьогодні успішно діє. Започатковано видання наукового журналу та ряду серій важливих текстів з історії та літератури України.

Сталося так, що діаспорі та українським науковим інституціям за межами України довелося взяти не себе частину функцій, яких не могла реалізувати Академія наук УРСР. Відомо, що було цілий ряд галузей гуманітарної науки, які в Україні розвивати не було дозволено. Це, насамперед, – орієнталістика, візантологія, сучасна філософія. Але наука великої нації не може існувати з обрубаними гілками і діаспора виконала компенсаторну роль – висунула вчених, котрі досягли міжнародного визнання і достойно представили ці галузі в світі. Це, насамперед, Омелян Прицак, Ігор Шевченко, Дмитро Чижевський, Юрій Шевельов, якщо йдеться про гуманітаріїв.

¹ Прицак О. Мій шлях історика // Вісник АН України. 1992. № 3.

² Уважне прочитання і використання робіт О. Прицака показує монографія киргизького вченого О. Караєва «История караханидского каганата». Фрунзе, 1983.

³ Згадана вище стаття. – С. 62.

⁴ Pritsak O. Die Herkunft der Allophone und Alloomorphe im Turkischen // Ural-Altäische Jahrbücher. Band XXXIII. – Heft 1–2. – S. 145.

⁵ Pritsak O. Die ursprünglichen türkischen Vokallängen im Balkarischen // Jean Deny Armağanı'ndan ayırbasım. Ankara, 1958. – S. 203, 206.

⁶ Pritsak O. Yovár und Kavar // Ural-Altäische Jahrbücher. – Band XXXVI. – Heft 3–4. – S. 389–392.

⁷ Hajda L. A. Omeljan Pritsak: a biographical sketch // Eucharisterion. Essays presented to Omeljan Pritsak on his sixtieth birthday by his colleagues and students. Part I. Harvard Ukrainian Studies. – III/IV, 1979–1980. – p. 4.; Hajda L. A. The Bibliography of Omeljan Pritsak // Ibidem. pp. 7–50.; The Bibliography of Omeljan Pritsak // Harvard Ukrainian Studies. – vol. XIV. – № 3/4. pp. 243–248.; Бібліографія акад. О. Й. Прицака (підг. В. С. Рибалкін)// Східний світ.

1994. – № 1–2. – С. 13–28.; Кочубей Ю. М. Бібліографічний покажчик О. Прицака за 1989–1999 рр. та доповнення // Етумон. Східний світ. – 1999. – № 1–2. – С. 35–37.

⁸ Pritsak O. Moscow, the Golden Horde, and the Kazan Khanate from a Polycultural Point of View // Slavic Review. – 1967. – vol. XXVI. – № 4.

⁹ Pritsak O. The Pečenegs: a Case of Social and Economic Transformation // Archivum Eurasiae Medii Aevi. – I. – 1975.

¹⁰ Pritsak O. Studies in Medieval Eurasian History. – London: Variorum Reprints, 1981.

¹¹ Прицак О. Мій шлях історика // Вісник АН України. 1992. № 3. – С. 63.

ИСЛАМСКИЙ РАДИКАЛИЗМ: ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ

Авдеева С. О.

События последней четверти прошлого века – исламская революция и шиитский активизм в Иране, война в Афганистане, исламизация палестинского движения сопротивления, убийство египетского президента Анвара Садата, гражданская война в Алжире, а также массовая мусульманская миграция в Европу (в этой связи влиятельный голландский политик, комиссар Единого Европейского рынка Фриц Болкенстейн отмечал, что «если демография и миграция «исламизируют» Европу, то освобождение Вены в 1683 г. (от турок) было напрасным» [Dombey 2004, 2] – превратили «исламский фактор» в важнейший компонент мировой политики, а «исламизм» предстал основной угрозой для христианского мира.

Вместе с тем, на сегодняшний день, «исламский радикализм» (исламизм), как идеология и политическая практика, является существенным фактором современной социально-политической жизни арабских стран, реально воздействующим на общественно-политический процесс и серьезно дестабилизирующим обстановку в них.

Термин «исламский радикализм» (исламизм), наряду с «фундаментализмом», «экстремизмом» и «терроризмом», на сегодняшний день является наиболее употребляемым в средствах массовой информации и публикациях на тему ислама, и чаще всего исключительно в негативном смысле, вызывая ксенофобию, обостряя межконфессиональные противоречия и отрицательное отношение к религии ислама у христианского населения. Кроме того, можно наблюдать смешение понятий – «исламский радикализм» отождествляется с исламским «фундаментализмом», «салафизмом», «экстремизмом», а иногда и «терроризмом», между тем как эти понятия не являются синонимами, а их теория, идеология и практика являются различными. Ученые практически всех школ и направлений указывают на нечеткость и расплывчатость употребляемой терминологии в отношении политического ислама. В связи с этим, на наш взгляд, существует необходимость анализа и определения используемых терминов.

Базовым понятием, с нашей точки зрения, является «фундаментализм» (или «возрожденчество»), которым достаточно вольно оперируют многие западные и отечественные исследователи ислама, обозначая им широкий спектр явлений, имеющих место как в политической, так и в общественной жизни мусульманских стран. Хотя изначально этот термин был употреблен применительно к христианству, наибольшее распространение он получил в связи с исламом. Понятие «исламский фундаментализм» было введено в оборот западными учеными для обозначения общественно-религиозного процесса «возрожденчества» в исламе, сформировавшегося со второй половины 70-х годов в мусульманском ареале, прежде всего на Ближнем Востоке, хотя в то же время следует подчеркнуть, что сама идея возрождения «чистого» ислама уходит корнями в первые века его истории (IX в., ханбалитское религиозно-политическое течение, возникшее в рамках суннитского направления в исламе).

Вместе с тем, необходимо отметить, что некоторые зарубежные и отечественные исследователи считают необоснованным использование термина «фундаментализм» в отношении ислама. Так, например, известный российский исламовед А. А. Игнатенко считает, что «то интеллектуальное и политическое движение, которому внешние наблюдатели дали не совсем точное определение «фундаментализм», разумея под ним возвращение к первоосновам (фундаменту) религии, сами мусульмане предпочитают называть салафизмом – от выражения «ас-салаф ас-салих» (праведные предки), или просто «ас-салаф» (предки). Сторонники салафизма выступают за то, чтобы мусульмане во всех своих действиях и верованиях, нормах и правилах следовали тому, что существовало и делалось в период первоначального ислама» [Игнатенко 2000, 116].

Современных представителей возрожденческого течения в исламе принято называть фундаменталистами [Милославский 1999, 39], но наряду с этим термином многими исследователями активно используется термин «салафийя» или «салафизм» (суннитский фундаментализм) [Левин 2005, 50].

Основная идея фундаментализма состоит в возврате к истокам ислама, желании возродить фундаментальные основы своей религии, как теологические, так и политические, поскольку характерной особенностью ислама, как религиозной системы, выступает

его неразрывная связь с политикой. По этому поводу С. Кутб пишет: «Приверженцы исламской религии должны хорошо знать, что ислам, по сути своей, – небесная религия, и что его руководство к действию – также небесный закон, совпадающий с природой этой религии. Ни в коем случае нельзя отделять истину этой религии от ее руководства к действию. ... Шариат Аллаха означает все то, что законодательно ниспослано Всевышним для организации человеческой жизни. Шариат находит свое воплощение в основах веры, в принципах власти...» [Кутб 1997, 221, 300].

Ислам – явление сложное и противоречивое, включающее множество различных течений и толков. Тем не менее, среди мусульман существует глубокое убеждение о принадлежности, независимо от этнической, государственной идентичности, ориентации на суннизм или шиизм, различные религиозно-правовые школы (мазхабы), к единой общности людей – умме, исповедующих общую веру, объединенных общими традициями, историческими корнями и единством интересов в современном мире. Ислам – это не только вера, но и образ жизни, бытовые правила и обычаи, менталитет. Ислам в большей степени, чем другие мировые религии, включен в систему социального регулирования. Практически все стороны жизни мусульманина находятся в тесной взаимосвязи с исламской религией. Таким образом, создаются предпосылки для всесторонней политизации ислама, в результате чего осуществляются призывы к политической консолидации мусульман, к превращению религиозной общности всех мусульман в политическое единство. В связи с этим, фундаментализм, также как и другие течения, направления и толки в современном исламе, содержит в себе как религиозную так и политическую составляющие.

По словам российского исламоведа Л. Р. Полонской, в современном мире фундаментализм выступает в двух формах: теологической – теория возрождения идеального исламского общества и всемирного исламского государства, и политической – борьба фундаменталистов за захват власти и утверждение фундаменталистской политической модели [Полонская 1994, 22]. Кроме того, исламский фундаментализм можно разделить на «суннитский» и «шиитский», которые имеют наряду с общими чертами значительные отличия. Как отмечает исследователь А. Ю. Умнов, их различает форма планируемого «идеального» государственного

устройства (халифат–имамат), преимущественная социальная поддержка (городское–сельское население), а также способы деятельности (групповой–массовый) и др. [Умнов 1996, 246].

Таким образом, фундаментализм может рассматриваться с одной стороны как понятие сугубо религиозное, представленное в совокупности идейных течений мусульманской общественной мысли и означающее незыблемость веры, неукоснительное соблюдение фундаментальных источников ислама, скрупулезное исполнение всех предусмотренных шариатом практических норм, так и политическое, в виде стремления восстановить в современной жизни мусульман конкретные институты и нормы раннего ислама, т. е. ислама времен пророка Мухаммеда и так называемых «праведных халифов».

Изучение феномена фундаментализма западной наукой стало особенно значительно в связи с активными процессами вовлечения ислама в политическую жизнь мусульманских стран. Политизация ислама оказалась антизападной (в широком смысле слова) реакцией мусульманского мира на форсированную модернизацию, на финансово-экономическую и социокультурную экспансию Запада [Левин 2005, 6], ответом традиционного мусульманского общества на кардинальные изменения, произошедшие в мире. С особой остротой «исламский фактор» встал с середины 70-х гг. XX в., когда структурный кризис, связанный с особенностями развития капитализма на Востоке, с провалом попыток внедрения западных моделей развития, явился одной из основных причин возникновения массовых мусульманских политических движений. Главной проблемой для арабских стран стала модернизация политико-правовой и социально-экономической систем, осуществление которой неизбежно привело к существенным переменам в общественном сознании и жизни арабского народа, создав условия для роста влияния религиозного фактора на мусульманское общество в виде ответной реакции общественного сознания на избыток модернизации и секуляризацию предшествующего периода.

В контексте вышеизложенного, термин «исламский фундаментализм» можно сформулировать следующим образом: это – религиозно-политическое течение в мусульманской общественной мысли, возникшее как защитный механизм в борьбе с секуляризацией и модернизаторскими тенденциями в обществе и направленное на

возврат к истокам веры (т. е. священным текстам) и изменение современных политических и социокультурных структур по образцу раннеисламского идеала – мединской общины времен пророка Мухаммеда.

Вместе с тем, как подчеркивает А. В. Малашенко, фундаментализм является в большей мере мыслью, теорией, а исламизм – действием, т. е. практическим воплощением идей фундаментализма [Малашенко 1997, 5]. В современном мире исламский фундаментализм является идеологией многочисленных радикальных, экстремистских и даже террористических групп, которые действуют во многих странах мира. Целью всех исламистов является преобразование социально-политических и экономических институтов государства в соответствии с исламской моделью общества, законами шариата и «исламской экономикой», т. е. построение «исламского государства», а отнесение того или иного движения либо группировки к разряду радикальных, экстремистских или террористических зависит от того, какую идеологию и методы деятельности использует это движение либо группировка. При таком понимании проблемы, исламский радикализм (или «исламизм») следует рассматривать как политическое движение, основанное на использовании в политических целях фундаменталистской идеологии.

«Исламский радикализм», «радикальный ислам» либо «исламизм» являются терминами, которыми чаще всего предпочитают определять радикальное, воинствующее явление, стоящее на сегодняшний день особняком в современном исламоведении.

Одновременно следует отметить, что, как справедливо подчеркивает известный российский исследователь радикального ислама И. П. Добаев, хотя исламский радикализм, как идеология и политика, и не является чем-то абсолютно новым в истории мусульманства, все же радикальное исламское политическое движение следует рассматривать именно как современный феномен, выступающий частью более широкой тенденции реисламизации общества и политизации ислама, характерной для мировых реалий. Сегодня серьезными исследователями исламский радикализм рассматривается как самостоятельный феномен, не отождествляемый с собственно исламом или исключительно с каким-либо из его направлений (суннизм, шиизм), течений (традиционализм, фундаментализм, модернизм) или толками

(богословско-правовые школы в исламе – мазхабы) [Добаев 2002, 24, 26], поскольку во все времена религии использовались в политических целях.

Отмечая сложность и многообразие различных форм проявления исламского радикализма, необходимо указать, что это явление имеет два основных уровня (крыла) – умеренный и крайний. Под «умеренным крылом» исламского радикализма нами понимается оппозиция правящим режимам, признающая и использующая мирные и законные, с точки зрения международного права, методы достижения своих целей. «Крайнее крыло» исламского радикализма выступает в форме экстремизма и терроризма. Иначе говоря, «исламский экстремизм» и «исламский терроризм» являются крайними, наиболее опасными проявлениями радикализма, которые и представляют наибольшую угрозу обществу. Хотя надо признать, что такое деление является несколько условным, т. к. на практике радикалистские организации чаще всего включают в себя и умеренную, и экстремистскую составляющие, однако такой подход помогает выработать правильное отношение к той или иной группировке либо движению.

На сегодняшний день, в большинстве арабских стран, за исключением, возможно, аравийских монархий ССАГПЗ, где в условиях доминирования исламской идеологии и жесткой автократии левые радикальные и национально-патриотические настроения не получили заметного распространения, существует легальная и нелегальная оппозиция правящим режимам, воплощенная в деятельности радикальных исламских организаций. И поскольку существование такого рода неправительственных религиозно-политических организаций есть объективная реальность, со стороны властей многих стран ближневосточного региона присутствует понимание того, что с «умеренными» исламистами можно и нужно сотрудничать, привлекая их к участию в политической борьбе, интегрируя их в сферу экономики, органы управления и т. п., но сохраняя при этом контроль за их деятельностью. С другой стороны, необходимо применение жестких административных и репрессивных мер против исламских экстремистов [Тишков 1999, 7]. В данном случае, в качестве одного из первых примеров подобных действий ближневосточных правящих режимов можно привести опыт Египта – родины современного исламского фундаментализма и радикализма. Так, например, классическая

фундаменталистская организация «Братья-мусульмане» в 70-х годах в процессе своего развития раскололась по принципу различий во взглядах о формах и методах деятельности на сторонников насильственных методов достижения своих целей и тех, кто ставил во главу угла методы убеждения. Таким образом, произошло разделение на «умеренных» и «крайних», которые создали многочисленные экстремистские и откровенно террористические группы. Именно на «умеренных» А. Садат решил опереться в своей борьбе со сторонниками покойного президента Насера и с левыми силами. Этот пример можно квалифицировать как одну из первых попыток сотрудничества правительства с приверженцами «умеренного» крыла исламских радикалов. Вместе с тем, сторонники крайнего течения в радикальном исламском движении Египта – экстремистские и террористические группировки («Гамаат аль-муслимин», «Ат-Такфир ва аль-хиджра», «Аль-Джихад» и др.) – подвергались систематическому преследованию со стороны властей.

Анализируя идеологию исламского экстремизма, необходимо отметить, что в ней акцент именно на террористические методы обычно не ставится. Однако в своей деятельности исламские экстремистские группы, предпочитающие методы политического насилия, чаще всего прибегают к терроризму.

Под исламским экстремизмом, на наш взгляд, следует понимать крайнее радикальное политическое движение в исламе, опирающееся на раннюю исламскую идеологию, агрессивно стремящееся воздействовать на процесс общественно-политического развития мусульманского общества в направлении всесторонней исламизации и ориентированное на внешнюю экспансию в форме панисламизма.

«Исламский терроризм», в свою очередь, является частью «исламского экстремизма» и наиболее негативным проявлением радикализма и характеризуется как систематическое устрашение, дестабилизация общества при помощи насилия для достижения политической цели.

Одновременно следует подчеркнуть, что особенно резко стремительная радикализация и политизация всех течений в исламе происходит в периоды ускоренной модернизации и трансформации общества, что, как правило, обусловлено системными кризисами.

Вышеизложенное свидетельствует о том, что нельзя ставить знак равенства между исламским радикализмом, салафизмом (суннитским фундаментализмом), экстремизмом и терроризмом. При этом необходимо помнить, что ислам, как и другие мировые религии, призывает к миру, справедливости и милосердию, однако традиционно используется субъектами политического действия в качестве инструмента политики при помощи определенной интерпретации многих аятов Корана, во многом зависящей от степени радикализма интерпретаторов. Преимущественно с целью захвата власти, как на уровне небольшой мусульманской общины (уммы), так и на уровне государства, под лозунгом борьбы за идеалы ислама и построения исламского государства, ведется жестокая борьба с применением всех имеющихся средств и возможностей.

На этом фоне наибольшую угрозу представляет собой радикализм фундаментализма, т. е. исламский радикализм может рассматриваться как составляющая часть (элемент) фундаментализма, который может либо иметь место, либо отсутствовать. А поскольку, когда мы говорим об «исламском радикализме», речь идет о создании политических условий, необходимых для построения «исламского государства», «исланизм» называют также «политическим исламом» или «политизированным исламом».

ЛИТЕРАТУРА

Добаев И. П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. Отв. редактор А. В. Малашенко. – Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 2002. – 120 с.

Игантенко А. А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2 (8). – С. 112–128.

Кутб С. Вехи на пути Аллаха. – Махачкала: «Бадр», 1997. – 370 с.

Левин З. И. Реформа в исламе. Быть или не быть?: Опыт системного и социокультурного исследования // Ин-т востоковедения РАН. – М.: Крафт+, 2005. – 231 с.

Малашенко А. В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // Независимая газета. – 1997. – 25 декабря. – С. 5.

Милославский Г. В. Иноверцы в религиях писания // Ислам и исламизм. // Под ред. Е. М. Кожокина, В. И. Максименко. – М., 1999. – С. 28–42.

Полонская Л. Р. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития // Азия и Африка сегодня. – 1994. – № 11. – С. 22–29.

Тишков В. А. Стратегия противодействия экстремизму // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. – 1999. – № 23. – С. 6–11.

Умнов А. Ю. Религия возвращения // Ближний Восток и современность. Институт изучения Израиля и Ближнего Востока. – М., 1996. – 286 с.

Dombey D., Buck T. “Islamisation” warning clouds Turks’ EU drive // Financial Times. – 2004. Sept. 8. – P. 2.

ТВОРЧИСТЬ АХЛЯМ МУСТАГАНЕМІ В КОНТЕКСТІ АРАБСЬКОЇ ЖІНОЧОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ

Андрусенко А. М.

Кінець двадцятого століття і початок нового тисячоліття позначені у арабській культурі бурхливим розвитком жіночої літератури. Якщо в попередні періоди йшлося здебільшого про творчість окремих письменниць, які привернули увагу критиків, то тепер можна говорити про справжній розквіт жіночого сегмента арабської літератури. Визнання критики здобувають твори Лейли Ба'альбакі, Кулет Хурі, Гади Саман, Ханан аш-Шейх, Хаміди На'на', Годи Баракат, Сахр Халіфи, які посідають вже традиційно високі місця у рейтингах, здобувають престижні літературні премії. Однією з найяскравіших представниць жіночого дискурсу в арабській літературі є алжирська письменниця Ахлям Мустаганемі, творчість якої дозволяє зробити висновки щодо особливостей становлення жіночої арабської літератури.

Твори Ахлям Мустаганемі з'явилися на тлі бурного розквіту і розмаїття жіночої літератури в арабському світі, що характерні для кінця минулого століття. Жінки-письменниці з особливою увагою вивчали твори своїх попередниць, прагнули відчутти свою належність до давньої літературної традиції, що бере свій початок із джагилійської епохи, але позбавленої тягlosti і дуже непослідовної.

Виникнення жіночої традиції в арабській літературі дослідники, зокрема Бусейна Ша'бан, пов'язують з іменем ліванки Зейнаб Фавваз та її романом „Найкращі результати” („حسن العواقب”), який побачив світ у 1899 році в Каїрі, що на 15 років раніше, ніж публікація роману „Зейнаб” Мухаммада Хусейн Гайкаля, який донедавна вважався першим романом в арабській літературі [٥٢-٤٧ :١٩٩٩، بشيئة شعبان، „Найкращі результати” Зейнаб Фавваз, „Чоловіче серце” („قلب الرجل”) Лябіби Гашем і „Витвір мистецтва і серце” („بديعة و فؤاد،) ‘Афіфи Карам (видані відповідно у 1899, 1904, 1913 рр.) заклали підвалини подальшої арабської жіночої літератури і позначилися на творчості наступниць.

Пройшовши складні етапи розвитку від наслідування авторитетних чоловічих текстів наприкінці 40-х рр., відчайдушних спроб самототожності в 50–60-х рр. і до вироблення власного стилю письма, на зламі століть жіноче письмо посідає чільне місце в арабській літературі.

На думку сирійської дослідниці Бусейни Ша'бан, творчість Хаміди На'на', Ханан аш-Шейх, Годи Баракат, Емілі Насралла, Ахлям Мустаганемі можна вважати початком нового етапу в історії жіночої арабської прози [بشينة شعبان، ۱۹۹۹: ۱۶۳]. Зокрема вона зазначає, що на популярність літературного доробку арабських письменниць значно вплинули переклади англійською мовою їх творів. Особливістю жіночої прози цього етапу є вироблення власного стилю письма, відмінного від стилю чоловіків. Характерною рисою їх творчості стало те, що проблема патріотизму як найголовніша в їх творчості – водночас й одна з найважливіших у арабській літературі другої половини ХХ століття загалом – нерозривно зливається з проблемою жіночої емансипації.

Однією з найцікавіших представниць жіночого арабського дискурсу є Ахлям Мустаганемі, перша алжирська письменниця, яка вдалася до арабської мови у своїй творчості. Її батько, виходець з алжирського провінційного центру Константини, Мухаммад аш-Шаріф втратив двох братів у антифранцузьких виступах в середині 40-х рр. Аш-Шаріфа переслідувала французька поліція через його політичну активність, тому він разом з усією родиною переїхав до Тунісу, де і побачила світ Ахлям Мустаганемі (1953р.). Коли в 1954 році розпочалася Алжирська революція, будинок Мустаганемі в Тунісі став притулком для повстанців проти французької окупації Алжиру.

Після проголошення незалежності Алжиру 1962 року родина повернулася на батьківщину та оселилася в столиці Алжир. Ахлям однією з перших зі свого покоління отримала середню освіту арабською мовою.

Невдовзі після досягнення письменницею повноліття Мухаммад аш-Шаріф захворів на нервовий розлад. Щоб якимось чином підтримати родину, Ахлям Мустаганемі була змушена працювати на алжирській радіостанції ведучою у вечірній програмі „Поголоски” („همسات”), де вона виявила себе як багатонадійна

поетеса, виступивши з першою поетичною збіркою „На пристані часу” („على مرفأ الأيام”), опублікованою в Алжирі в 1973 році. В 1976 році виходить друком її друга поетична збірка „Писання в момент огоління” („الكتابة في لحظة عري”).

В 1970-х рр. Ахлям Мустаганемі переїздить до Парижу, де виходить заміж за ліванського журналіста. Декілька років вона не займається літературною діяльністю, повністю присвятивши своє життя родині. Після отримання в 1980 році наукового ступеня доктора наук письменниця видає свій перший роман „Пам’ять тіла” („ذاكرة الجسد”) (1993). Цей роман отримав декілька літературних премій, зокрема премію „Нур” за кращий жіночий літературний твір арабською мовою (1996), премію Нагіба Махфуза з літератури (1998), здобувши, таким чином, надзвичайну популярність серед широкого кола читачів та критиків. Свій успіх вона підтвердила, опублікувавши романи „Хаос почуттів” („فوضى الحواس”) (1997) та „Прохожий повз ліжко” („عابر سرير”) (2003), які є продовженням першого.

Найцікавішим з точки зору жіночого письма та способів висвітлення типово жіночих проблем є роман „Пам’ять тіла”, основною темою якого є боротьба алжирського народу за незалежність. Цікавим для читачів виявляється також своєрідне трактування соціально-політичних подій у країні другої половини ХХ століття, яке докорінно змінює уявлення про більшість загальнолюдських цінностей. Авторка поєднує особисті проблеми з політичними проблемами, виставляючи на передній план проблему національної ідентичності. „Пам’ять тіла” є спробою відтворення фактів Алжирської революції 1954 року і подальших подій, використовуючи пам’ять як засіб для повернення втраченого.

Роман викладений у формі внутрішнього монологу головного героя Халіда, художника, який втратив ліву руку під час Алжирської революції, чії думки спрямовані до молодої письменниці на ім’я Ахлям, доньки відомого революційного лідера Сі Тагіра, його бойового товариша та командира. Для Халіда героїня твору є одночасно і символом країни, і об’єктом кохання та пристрасі. Мустаганемі віднайшла тонкий зв’язок між сутністю країни та людською душею, які в більшості випадків відображають одне одного. Адже для головного героя

Ахлям або Хаят, друге ім'я героїні, стала його Константиною, його Алжиром.

يا امرأة كساها حنيني جنونا، و إذا بها تأخذ تدريجيا ملامح مدينة و تضاريس وطن.
[مستغانمي أحلام، ١٩٩٣: ١٣]

Жінка, від якої я божеволію, поступово постає переді мною у вигляді міста, Батьківщини.

Загалом в романі прослідковуються песимістичні ноти. Навіть будучи донькою видатного захисника вітчизни, Ахлям не здатна стати для головного героя ані мостом в минуле, ані мостом в краще, осяяне мріями колишнього революціонера, майбутнє, оскільки ця дівчина належить до нового покоління, яке підсумувало всю історію країни на двох сторінках. Їм настільки все набридло, що вони ладні проміняти традиційне арабське вбрання на сучасний модний одяг.

„Пам'ять тіла” – роман, який складається із ліричних відступів, роздумів, внутрішніх споглядань головного героя, на думку Кім Дженсен, заслуговує на високу оцінку [Jensen K., 2002]. Мустаганемі створила цікавий характер митця, який, незважаючи на пригнічений душевний стан, пропонує свою теорію розуміння ролі та значення мистецтва, знаходить в собі сили тверезо оцінити післяреволюційну соціально-політичну ситуацію в Алжирі і викрити недоліки правління панівної верхівки країни. Почуття пригніченості головного героя через кохання без взаємності збільшується в атмосфері суцільної скорботи: за Сі Тагіром, за Хассаном, братом Халіда, якого убили алжирці, а також за другом Зіядом, палестинським поетом, що загинув від рук ізраїльтян.

Варто наголосити на дивовижному умінні Мустаганемі підтримувати чоловічу, Халідову точку зору. Авторка звертається до прихованого способу вияву своїх тем: зокрема, знаходимо в тексті натяки на певні сексуальні фантазії, а в деяких уривках на сильний чоловічий егоцентризм та ревності, які значно розширювали горизонти переживань і пригод, що відбувалися з героями.

Письменниця зобразила крах у любовних стосунках чоловіка і жінки у зруйнованому внаслідок війни та колоніалізму суспільстві. Очевидно, що недосконала природа їх відносин стає символічною щодо невдалого досвіду післяреволюційного

Алжиру, який спричинив зародження на теренах країни корупції, збайдужіння, жорстокості, несвідомих нащадків.

Хоча роман „Пам'ять тіла” і був написаний на початку громадянської війни в Алжирі, коли список жертв вже налічував близько 10 тисяч постраждалих, в творі присутнє погане передчуття, що пророчить лихо в майбутньому. „*Жителі Константини повертаються додому на весілля або на похорон*” [1993, مستغانمي أحلام], – як зазначив Хассан, брат Халіда, якого пізніше було вбито в сутичках між алжирцями. За словами молоді письменниці Ахлям: „إننا نكتب الروايات لنقتل الأبطال لا غير و ننتهي من الأشخاص الذين أصبح وجودهم عبئاً على حياتنا فكلمنا كتبنا عنهم فرغنا منهم.. و „*Ми пишемо романи лише для того, щоб вбити їх героїв, щоб позбутися тих, чие перебування стало для нас настягарем. Кожного разу, як ми про них напишемо, ми їх позбудемося... і наші легені наповняться чистим повітрям*”). Заяви Ахлям Мустаганемі про інтимний зв'язок між смертю, коханням та мистецтвом вкотре підтверджують трагічність алжирської історії. Крім того, вражає надзвичайно ніжне і щире зображення картини повернення головного героя на батьківщину.

Кім Дженсен назвала роман „більше, ніж просто любовною історією; алегорією нещасливої долі Алжиру та, можливо, всього арабського світу в їхній боротьбі за свободу. [Jensen K., 2002].

Гостра виразність, самотність сюжетно-композиційних прийомів супроводжується надзвичайною простотою: проста композиція окремих образів, чітка і міцна композиція роману. Сила роману в умінні авторки ліпити людські постаті через поглиблені, точні і влучні характеристики.

Варто наголосити на тому, що роман „Пам'ять тіла” Ахлям Мустаганемі має неабияку літературну вартість. Крім того, аналізуючи весь прозаїчний доробок алжирської письменниці можна з упевненістю сказати, що у її творчості жінка стає суб'єктом та об'єктом твору, зображає свій світ у відповідності до філософії жіночого письма, де наративне “я” є жіночим, якщо виявляє свою стать, внутрішні і конкретні знання про буття жінкою. Авторка звертається до інтимної сфери жіночої екзистенції, особливо у другому романі „Хаос почуттів” (فوضى)

"الحواس"). У читача складається враження, що досвід її героїнь був або міг бути також її досвідом. Письменниця обирає типово "жіночі" види оповіді (використання форм щоденника, листування) та вдається до біографії-історії, яка розповідається з використанням особистого досвіду. Проза Ахлям Мустаганемі є вільною, відкритою, фрагментарною, її думки звучать скоріше як припущення, ніж як ствердження. Вона наголошує на типово жіночих способах сприйняття та відтворення світу. Мустаганемі відзначається яскравою індивідуальністю і неповторністю стилю. Своєрідність світосприйняття письменниці трансформувалася у її власну концепцію символічного трактування відносин між чоловіком та жінкою, зв'язку між суспільним та приватним, загальноприйнятих людських норм, які жіноче письмо починає переглядати і осмислювати із специфічно жіночої точки зору.

Всі ці особливості визначають місце Ахлям Мустаганемі в сучасній арабській жіночій літературі, а також окреслюють шляхи подальшого розвитку жіночого письма, яке не є відображенням якогось певного усталеного стилю, а лише відтворенням унікального жіночого "я". Дослідження творчості Мустаганемі Ахлям дозволяє зробити висновок про необхідність уважного вивчення арабського жіночого письма як літературознавчої практики, яка посідає значне місце у письменстві багатьох країн, серед яких арабські країни не є винятком.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ahlam Mostaghanemi. Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa. The Gale Group, Inc, 2004. *Answers.com* 13 Feb. 2007. <http://www.answers.com/topic/ahlam-mostaghanemi>
2. Badran Margot, Cooke Miriam. *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing*. – Bloomington: Indiana University Press, 2004. – 461 p.
3. بثينة شعبان. 100 عام من الرواية النسائية العربية. – بيروت، ١٩٩٩. ٢٤٧ ص.
4. Jensen Kim. *A Literature Born from Wounds: Ahlam Mostaghanemi's "Memory in the Flesh" // Al Jadid Magazine*. – 1999. – Vol. 5, no. 29.

5. مستغانمي أحلام. ذاكرة الجسد. - بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣
6. مستغانمي أحلام. فوضى الحواس. - بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨
7. مستغانمي أحلام. عابر سرير. - بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤

ЗАПАД И МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОСТОК: ДВЕ ПАРАДИГМЫ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Атик А. А.

Восток и Запад, как известно, имеют многовековую историю взаимоотношений, в которых были моменты не только противостояний, но и периоды очень продуктивных взаимовлияний. Сегодня же эти взаимоотношения осложнены, прежде всего, активизацией ряда негативных предрассудков и устойчивых негативных стереотипов, сформировавшихся в течение столетий и существенно влиявших на взаимное восприятие.

Актуальность избранной темы обусловлена тем, что в процессе глобализации и унификации не только политико-экономических, но и социокультурных процессов современного мира усиливаются интенции возрождения этноконфессиональных ценностей, которые определяют культурную идентичность. Эти процессы способствуют, с одной стороны, консолидации представителей того или иного этноса. С другой стороны, они являются причиной появления множества негативных стереотипов, которые выступают своеобразным препятствием на пути глобализационной волны, несущей в себе угрозы национальной целостности и идентичности.

В этом контексте важное значение имеет проблема взаимного восприятия, или восприятия «чужого». Имеется в виду взаимное восприятие двух наиболее крупных цивилизационных агломераций – мусульманского Востока и христианского Запада.

Целью данной статьи является рассмотрение некоторых культурных интенций мусульманского Востока и христианского Запада в качестве носителей двух альтернативных парадигм взаимного восприятия, а также определение роли этих двух парадигм в процессе создания межкультурного и межцивилизационного диалога.

Для осуществления указанных целей необходимо решить следующие задачи:

- во-первых, выяснить основные точки соприкосновения и расхождения двух культур и связанных с этим причин негативного восприятия иной культуры;
- во-вторых, дать описание предлагаемых мною двух

парадигм взаимного восприятия: *имагинативной* (по преимуществу, образной) и *когнитивной* (по преимуществу, рационально-логической);

– в-третьих, рассмотреть некоторые примеры интерпретации явлений иной культуры, осуществляемых на основе этих двух парадигм.

Для реализации цели и задач данной работы нам необходимо было обратиться к текстам таких известных отечественных исследователей, как Игнатенко А. А., Журавский А. В., Левин З. И., Фадеев И. Л., Тиби Басам и др., а также проанализировать материалы научных конференций и круглых столов, посвященных перспективам развития взаимоотношений цивилизаций.

Как известно, многовековая история взаимодействия Востока и Запада складывалась на основе различных политических, экономических и культурных целей, определявших мотивы противостояния или взаимообогащения.

Следует подчеркнуть, что исторически и генетически обе культуры имели общие или, точнее, близкие духовные и морально-нравственные ценности, восходящие к семитским и эллинским корням. Однако с течением времени в ходе процесса культурной самоидентификации, происходившего в сложных условиях взаимного общения, в обеих культурах сложилось взаимное восприятие на основе принципа «свой – чужой», «мы – они». В современных условиях информационного общества вступило в новую, глобальную, фазу разделение мира либо по культурно-территориальным признакам (Восток–Запад), либо по конфессиональным (мир христианский – мир мусульманский), либо культурным или цивилизационным параметрам (западная, латиноамериканская, исламская, православная и др.).

Многие проблемы и конфликты возникают из-за неспособности или невозможности понять другую культуру. Именно недостаток знаний о культуре другого народа способствует формированию оппозиции «мы – они», и, следуя этой схеме, мусульмане, на уровне обыденного сознания, то есть следуя логике имагинативной парадигмы, пренебрежительно называют всех иноверцев «кафирами», равно как и на Западе, слово мусульманин ассоциируется с ошибочным по существу образом террориста и экстремиста – образом, который сегодня

становится устойчивым негативным стереотипом восприятия. Эти искаженные гетерономные стереотипы другого, в свою очередь, активируют столь же искаженные автономные стереотипы самооценки.

Известный арабский исследователь Басам Тиби отмечает, что «каждая цивилизация вырабатывает собственные образы и образы других, которые почти всегда превращаются в традицию и сохраняются в коллективной памяти», добавляя при этом, что «...оживленные традиции являются не «старыми», а спроецированными на новые обстоятельства представлениями. Поэтому разговоры об исламском *джихаде* и христианских *крестовых походах* в наши дни – это риторика, которая не соответствует реалиям; существуют так называемые «*имиджи*» обеих цивилизаций – ислама и Запада, свои и чужие» [4].

Именно поэтому интерпретации, существенным образом, конституируют и воспроизводят искаженные образы и смыслы иной культуры, которые затем широко тиражируются. С другой стороны, чтобы истолковать то или иное явление другой культуры, интерпретатор использует категории и понятия той мыслительной традиции, носителем которой он является. В результате неизбежно возникает погрешность интерпретации. Отсюда появляются в определенный момент такие понятия, как «джихад» во имя веры, греховность всего, что связано с иноверцами (идеи, философия, религия и даже технологии). Это настолько мощно внедряется в сознание, что люди перестали различать, их ли это мировосприятие или оно кем-то навязано извне.

Говоря об этнокультурном стереотипе В. П. Трусов и А. С. Филиппов справедливо отмечают, что «это обобщение о представителях различных этнических групп, характеризующихся повышенной эмоциональной устойчивостью, но не всегда адекватно отражающих реальные черты стереотипизируемой группы». Являясь элементом национальной психологии, этнокультурные стереотипы формируются как на уровне обыденного, так и теоретического сознания и представляют собой синтез эмоциональных, рациональных и волевых элементов [5]. Этнокультурные стереотипы являются инструментом передачи от поколения к поколению социального и нравственного опыта этноса, включая правила поведения, обычаи, ритуалы, нормы и

ценности. Это является ничем иным, как отражением определенной модели поведения, и привычной для индивида схемы действий, основанной на поступках предков. Из этого следует, что стереотипы формируются не на основе личного опыта, а заимствуются у той этнической группы, к которой принадлежит человек, и в большинстве случаев не подвергается обсуждению степень их соответствия истине. В этой связи У. Липпман отмечает, что когда мы придерживаемся стереотипов, мы не анализируем характер человека и не пытаемся оценить, хороший он или плохой. Скорее мы видим сразу же плохого человека, если он не является представителем нашего этноса [2]. А происходит это потому, что стереотип является отражением оценки явления этносом, а человек, в стремлении соответствовать установкам коллектива, строит стратегию своего поведения, исходя из той оценки, которую дает большинство. По мнению С. Лурье, предрассудок в отличие от простого неправильного суждения активно противостоит любой очевидности, если она не согласуется с ним. По этому принципу стереотипы могут быть как конструктивные, способствующие установлению благоприятных взаимоотношений с иной культурной общностью, так и деструктивные, препятствующие указанному процессу. С одной стороны, они способствуют консолидации этноса, то есть осознанию членами этноса своей принадлежности к единой этнической общности, а также выступают в качестве препятствия на пути разрушения этноса и утраты этнического своеобразия под воздействием современных процессов глобальной модернизационной интеграции. Но, с другой стороны, они искажают образ иного, и способствуют его неадекватной интерпретации. Этнокультурные стереотипы становятся для этноса основанием и оправданием действий по отношению к другим этническим группам, то есть к «они». При этом стереотипы содержат в себе не общечеловеческое знание, а присущее исключительно данной группе, базирующееся на совместном опыте, ценностях и интересах [3, 210].

По мере формирования *идентичности европоцентризма*, с одной стороны, и *идентичности исламоцентризма* – с другой, возникли две альтернативные парадигмы восприятия «иной культуры»: имажинативная и когнитивная. Первая апеллирует по преимуществу к обыденному уровню познания (образы, мифы, предрассудки и т. д.), вторая – по преимуществу к теоретическо-

му уровню познания (гипотезы, концепции, логическая аргументация и т. д.).

Имагинативная парадигма производна, главным образом, от некоторой совокупности устойчивых позитивных *автостереотипов* (высокая оценка или самооценка носителей своей культуры) и негативных или неадекватных по своему содержанию *гетеростереотипов* (предвзятая или искаженная оценка носителей иной культуры). Имеются все основания утверждать, что авто- и гетеростереотипы выступают в качестве основного структурного элемента этнической идентичности, равно как и самого процесса *этнокультурной самоидентификации*.

Когнитивная парадигма в контексте восприятия «другого» представляет собой анализ феномена: его истории, теории и практических проявлений. При этом, естественно, используется вся совокупность рациональных методов, включая, прежде всего, компаративистский метод. Во избежание серьезных ошибок и недоразумений судить о «другом» необходимо на основании подлинных и достоверных источников, стремясь осознать истинную суть «иной культуры», элиминируя при этом сложившиеся негативные стереотипы и предубеждения. Разумеется, особая роль и ответственность ложатся на ученых (востоковедов и западоведов) – интерпретаторов иной культуры и мировоззрения, от которых требуется не только стремление к объективности, но и определенная эмпатия, позволяющая понять и пережить явления иной культуры.

Интерпретации явлений иной культуры на уровне массового сознания, как правило, осуществляется на основе уже сложившейся и ставшей традиционной имагинативной парадигмы, тяготеющей к негативной оценке «другого». Иначе говоря, интерпретатор, создавая образ «другого», во-первых, трактует инокультурный образ посредством категорий своей собственной культуры и их многочисленных семиотических коннотаций, что неизбежно ведет к погрешностям интерпретации. Во-вторых, – и это в данном случае особенно важно, – происходит неосознанное и практически неустранимое «наложение» своеобразной матрицы, состоящей из совокупности предрассудков, авто- и гетеростереотипов. В результате происходит либо существенное искажение определенного инокультурного феномена, либо всей культуры в целом. И тогда сущность мусульманской культуры сводится, например, к терроризму, а западной – к аморализму.

Что касается исламской культуры, то в ней при формировании образов иной культуры на фоне рационального дискурса, несомненно, превалирует имагинативная парадигма описания и объяснения, которая существенно определяет мировоззрение «среднестатистического» мусульманина. Тем более, что в связи с известной культурной и интеллектуальной традицией долгое время религиозные мусульманские деятели препятствовали нововведениям («бида») в исламский мир. Их одержимость сохранить традиционные исламские устои мешала как притоку новых общественных идей, так и техническому прогрессу, то есть всему тому, что шло с Запада.

Причины такого негативного восприятия западной культуры коренятся в некоторых объективных исторических фактах.

Во-первых, имеют место последствия западной колонизации мусульманского мира. Ведь в течение XVIII–XX вв. Британия, Франция и Италия установили свою колониальную власть в большей части мусульманских государств Западной Африки и Ближнего Востока. Они ввели там свои законы, захватили земли, эксплуатировали население, а затем создали государство Израиль на территории Палестины, которую арабы традиционно считают «сердцем» мусульманского мира. Все это наряду с низким жизненным уровнем, нищетой, безработицей породило комплекс неполноценности и «второсортности» по сравнению с Западом [1, 13].

Во-вторых, культурная экспансия, осуществляемая сегодня через глобальные электронные СМИ, а также посредством экономического и политического давления, привела в частности к тому, что как в исламском сообществе, так и в западном сложилось неверное представление друг о друге. Сегодня гуманитарные технологии, или, по терминологии Цветкова А. П., h-tech, начали довольно широко использоваться по сравнению с предыдущими десятилетиями, а потому оказывают грандиозное влияние на сознание людей путем методичного выстраивания опасных мифологем. Гуманитарные технологии (принципы воспитания, образования, коммуникации и управления), ранее ассоциировавшиеся с духовностью как целью, сегодня превратились в «обездушенное средство», вследствие чего гуманитарное знание может использоваться как во благо, так и во зло [6, 25]. Вместо того, чтобы информировать разные народы друг

о друге, давать конструктивную информацию, способствующую познанию и пониманию друг друга, мы наблюдаем, что с помощью гуманитарных технологий активно осуществляется формирование на основе именно имагинативной парадигмы, тяготеющей к негативной оценке другого и способствующей образованию негативных межцивилизационных стереотипов, искажающих образы другого. Уменьшить опасность можно посредством преодоления неосознанности и безответственности, порождающих вражду и противостояние, заменив их на подлинное знание и осознанность.

Западная культура, являясь по преимуществу культурой рационального дискурса или, в соответствии с идеями М. Фуко, культурой «дискурсивных практик», в восприятии культуры мусульманского Востока, к сожалению, также находится в плену имагинативной парадигмы. Что означает, во-первых, реанимацию старых предрассудков и негативных стереотипов восприятия, а во-вторых, продуцирование новых «страшилок». И все это без серьезного и заинтересованного изучения глубинных оснований, основных символов и смыслов мусульманской, равно как и западной, культуры. А без этого невозможны паритетные отношения между двумя мирами – не только в экономической и политической, но и в других сферах. Несомненным фактом является то, что достойное будущее, если оно наступит, возможно лишь на условиях *паритетных отношений*.

Таким образом, существующие сегодня образы культуры «другого» далеки от адекватного восприятия – они отягощены множеством предвзятостей, негативных стереотипов и предрассудков, свойственных имагинативной парадигме восприятия и описания. Задача же состоит в построении адекватных образов. Необходимо по-иному взглянуть на «свою» и «чужую» сущности, а для этого желательны и стремление к объективности, и наличие определенной эмпатии, позволяющей не только понимать явления иной культуры, но и переживать их. Это означает, что перед Востоком и Западом встает необходимость создания, прежде всего, интеллектуальной почвы для формирования образа «иной культуры». Следовательно, на смену господству имагинативной парадигмы должно придти господство парадигмы когнитивной при условии их оптимального сосуществования. Особая роль и ответственность ложатся при этом на ученых (востоковедов и

западоведов) – интерпретаторов иной культуры и мировоззрения. Востоковедение и западоведение должны стать условием обеспечения такого адекватного отображения и восприятия. Без такого аутентичного отображения образа иной культуры, вряд ли одна из культур будет в состоянии дать адекватный ответ на современные вызовы, не говоря уже о том, чтобы донести ислам до представителей западного мира и наоборот.

ЛИТЕРАТУРА

1. Журавский А. В. Христианство и ислам. Социально-культурные проблемы диалога. М.: Наука, 1990
2. Lippmann W. Public Opinion. – Toronto, 1965. – 195 p.
3. Лурье С. Историческая этнология. – М.: Мысль, 1997. – 318 с.
4. Тиби Басам. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный запас. – 2002, № 6(26); <http://nlo.magazine.ru/dog/tual/tual73.html>.
5. Трусов В., Филиппов А. Этнические стереотипы, этническая психология: этнические процессы и образ жизни людей. – М.: Наука, 1984. – 210 с.
6. Цветков А. А. Можно ли пройти по лезвию гуманитарных технологий? // Актуальные проблемы философии: Общество, политика культура. Материалы XXXV научной конференции профессорско-преподавательского состава, аспирантов и студентов ТНУ. – Симферополь, 2006. – С. 24–27.

КЛАСИФІКАЦІЯ АРАБСЬКИХ ДІАЛЕКТІВ У ДОСЛІДЖЕННЯХ А. Ю. КРИМСЬКОГО

Босак Т. О.

Зважаючи на величезне різноманіття арабських діалектів та їх поширення на великій території, їх класифікація завжди була і залишається по сьогоднішній день надзвичайно суперечливим питанням та предметом дискусій багатьох науковців. «Класифікація арабських наріч – справа надзвичайно складна», – стверджує Кримський у своїй роботі «Семітські мови та народи» [Крымский 1905, 130].

Залежно від принципів, які лежать в основі класифікації, можна виділити два види класифікації арабських діалектів:

1. Територіальна класифікація.
2. Соціолінгвістична класифікація.

За першим типом класифікації загальноприйнятим є поділ арабських діалектів на дві групи: **східні** (машрикські) та **західні** (магрибські). Зокрема, цей погляд був чи не вперше висунутий німецьким діалектологом Теодором Ньольдеке, який вважав, що східні наріччя – це ті, на яких говорять араби в Азії, а західні – на яких говорять чи говорили араби в країнах Африки та Європи, що примикають до басейна Середземного моря. Досліджуючи роботи Ньольдеке, А. Ю. Кримський дуже доречно зауважує: «Таким чином, виходить, що в західну групу, окрім наріч африканського Магриба, колишньої арабської Іспанії, колишньої арабської Сицилії і жаргону Мальти, які дійсно складають одне близько-споріднене ціле, включене ще й наріччя Єгипту, яке значно відрізняється від них» [Крымский 1905, 130]. А з іншого боку, сам Ньольдеке заявляє, що наріччя прибережного Оману, яке належить до східної групи діалектів, чується й на африканському Занзібарі. Таким чином, Кримський цілком логічно засуджує класифікацію Ньольдеке за надто широке та невизначене розмежування арабських діалектів лише на дві групи і пропонує дотримуватися традиційної тогочасної класифікації та поділу на чотири групи: 1) аравійське наріччя, 2) наріччя Сирії та Месопотамії, 3) наріччя Єгипту, 4) наріччя Магриба, тобто країн Північної Африки та колишньої арабської Європи.

Проте, класифікація Ньольдеке не залишається без уваги в

сучасній науці. До поділу арабських діалектів на дві групи схиляється і сучасний російський мовознавець Шарбатов. Уникаючи недоліків класифікації Ньольдеке, він пропонує наступну класифікацію:

1. Східні група:

- центральноравійська підгрупа (саудівський діалект);
- східноравійська підгрупа (бахрейнський, кувейтський, катарський, еміратський діалекти);
- південноравійська підгрупа (північноєменський, південноєменський, оманський);
- іракський діалект;
- сіро-палестинська підгрупа (сирійський, ліванський, йорданський, палестинський);
- єгипетський та суданський;

2. Західна група:

- магрибські діалекти (лівійський, алжирський, марокканський, туніський, мавританський (хассанія);
- мальтійська мова;
- мертві андалузський та сицилійський діалекти [Шарбатов 1991, 252].

Як бачимо, межа між діалектними групами за класифікацією Шарбатова проходить не по межі материків, як у Ньольдеке, а по території африканського материка, через що діалекти Єгипту, Судану та, очевидно, інших південніших країн Африки відносяться до східної групи діалектів.

Однак класифікація Кримського з поділом діалектів на чотири групи також знайшла свою підтримку і в сучасній науці. Зокрема, сучасний американський арабіст-діалектолог Кіс Вестіг, чий дослідження частково викладені в інтернет-енциклопедії «Вікіпедія», подає наступну класифікацію арабських діалектів:

1. Західні діалекти:

- а) магрибські діалекти;
- б) андалузський діалект (мертвий);

2. Центральні діалекти:

- а) єгипетський діалект;
- б) суданський діалект;

3. Північні діалекти:

- а) левантійські діалекти (сирійський, ліванський, палестинський тощо);

б) іракський діалект;

4. Південні діалекти:

а) аравійські діалекти (діалекти Перської затоки, бахарнський діалект, наждійський діалект, хіджазький, еменський)

б) периферійні діалекти (центральноазіатський, хузестанський діалекти).

У «Семітських мовах та народах» «...А. Ю. Кримський послідовно розглядає кожну з чотирьох діалектних груп окремо, додаючи до них вичерпний анотований огляд літератури різними мовами з відповідних діалектів» [Рибалкін 1991, 74]. Спробуємо розглянути та проаналізувати кожну з діалектних груп, запропонованих Кримським і, зіставивши їх з іншими групуваннями арабських наріч, знайти та відтворити найбільш адекватну класифікацію арабських діалектів.

Аравійські наріччя – це група арабських діалектів, про яку Кримський має найменше свідчень та інформації. Він спростовує думку про те, ніби на батьківщині ісламу арабські діалекти повинні були б бути найближчими до літературної мови і каже, що навіть з власного досвіду спілкування з аравійцями знає, що в Сирії та Лівані говорять навіть краще, тобто більш наближено до літературної мови. Цим академік підкреслює той факт, що арабські діалекти є настільки різноманітними не тільки через їх поширення на великій території, але й внаслідок внутрішньомовних процесів, через що діалекти Аравійського півострова віддалилися від літературної мови, яка походить саме звідси, не менше, аніж інші діалекти, що поширилися у віддалені частини світу. Про те, що академік мало знає про цю діалектну групу, свідчить і те, що він не дає ніякого внутрішньогрупового поділу даних діалектів, класифікації нижчого рівня. Якщо порівняти дану групу діалектів з іншими класифікаціями, зокрема з класифікацією Шарбатова, то можна помітити, що їй там відповідають перші три підгрупи східної групи арабських діалектів, а саме: 1) центральноаравійська підгрупа (саудівський діалект), 2) східноаравійська підгрупа (бахрейнський, кувейтський, катарський, еміратський діалекти) та 3) південноаравійська підгрупа (північноеманський, південноеманський, оманський). На наш погляд, це міг би бути досить вдалий внутрішній поділ аравійської групи діалектів Кримського. Щодо класифікації Кіса Вестіга, то відповідною групою в нього є південні діалекти, які діляться на аравійські та периферійні.

Однак, на наш погляд, периферійні діалекти, тобто центрально-азіатський та хузестанський, є зайвими тут, оскільки, по-перше, вони аж ніяк не є південними відносно території поширення арабської мови, і, по-друге, вони мають чимало значних відмінностей від власне аравійських діалектів. Таким чином, якби внести в класифікацію Кримського підкласифікацію Шарбатова, то ми б отримали досить адекватну класифікацію аравійських діалектів.

Другу діалектну групу за Кримським складають наріччя Сирії та Месопотамії. Поділ цієї категорії діалектів на підгрупи майже не викликає розбіжностей у науковців, тому Кримський, як і інші вищезгадані науковці, ділять цю групу на дві підгрупи: 1) сирійсько-палестинська підгрупа (левантійська за Кісом Вестігом) та 2) месопотамська підгрупа (іракський діалект). «Зрозуміло, що найбільшу частину складають матеріали про сирійський діалект, який учений досконало опанував ще під час відрядження 1896 – 1898 років», – зазначає український арабіст В. С. Рибалкін у статті, присвяченій Кримському [Рибалкін 1991, 74]. Щодо другої підгрупи, то сам Кримський признається, що знає месопотамські наріччя значно гірше, ніж сирійсько-палестинські. Однак єдине, що не викликає в нього сумніву, є те, що ці діалекти дуже близькі між собою і «на практиці сирієць і месопотамець легко розуміють один одного» [Кримський 1905, 135]. Серед найпомітніших відмінностей між цими підгрупами діалектів академік виділяє: надмірну сирійську імалю (امالة), вимову сирійцями звука ج як [ж], а не [дж], як у іракському діалекті, вимовляння звука ق як ['] (гамза), а не [қ], як вимовляють іракці, використання в сирійсько-палестинських наріччях префікса ب у дієсловах теперішнього-майбутнього часу, вимову месопотамцями короткого голосного [a] як [e], як у турків та персів, а також вживання сирійцями численних запозичень з італійської мови, а іракцями – турецьких та перських слів. Для ілюстрації всіх цих відмінностей Кримський наводить численні приклади, які для зручності та точності записує власною транскрипцією на основі кирилиці з додаванням символів інших абеток. Особливістю цієї діалектної групи є те, що вона ввібрала в себе значний вплив давньої арамейської мови, і частково єврейсько-фінікійської, на підтвердження чого Агатангел Юхимович наводить чимало прикладів. «Загалом, – підсумовує Кримський, – можна сказати, що до типу літературної арабської мови народна мова Сирії та Палестини наближається більше, ніж мова всіх ін-

ших арабських областей (не виключаючи Єгипту, який став тепер арабською Аттикою)» [Крымский 1905, 140].

Третя група арабських наріч – єгипетські. Зважаючи на те, що в цю групу входять не тільки діалекти Єгипту, але й Судану та інших південніших країн Африки, на наш погляд, було б правильніше її назвати «Центральні діалекти», як це зробив Кіс Вестіг. Він же пропонує поділ цієї групи наріч на дві підгрупи: єгипетську та суданську. На нашу думку, було б доречно доповнити його класифікацію ще й іншою підгрупою – східноафриканськими діалектами, на яких розмовляють в таких арабських країнах, як Сомалі, Джибутті тощо. Як відомо, єгипетська група наріч є значно ближчою до сирійсько-месопотамських, аніж до магрибських, незважаючи на їхнє спільне географічне положення – на півночі Африки. А. Ю. Кримський пояснює цей факт тим, що Єгипет та Сирія в доосманські часи завжди складали в політичному плані одне ціле, через що діалекти обох країн значною мірою впливали один на одного. Проте академік відмічає, що якщо лексично говори цих двох країн дуже подібні, то фонетично вони дуже відрізняються між собою: «В фонетичному ж плані, відмінності настільки різкі, що без звички єгиптянин та сирієць спершу не можуть зрозуміти один одного» [Крымский 1905, 156]. Зокрема, характерною особливістю єгипетського наріччя є вимова звука, який позначається буковою ج як [g], що Кримський пояснює відновленням загальносемітського звука (щодо цього питання він навіть пише статтю в бейрутському журналі «Аль-машрік» під назвою "اللفظ الجيم العربية أحلقية هي أم شجرية"). Однак в наш час завдяки поширенню телебачення та радіо, розповсюдженню єгипетських та сирійських фільмів, питання звички відходить на другий план і мовних непорозумінь між єгиптянами та сирійцями сьогодні майже немає.

Четверту групу діалектів Кримський називає «магрибські або маврські діалекти» і ділить її на наступні підгрупи:

- 1) говори варварійські або північноафриканські;
- 2) говори іспансько-арабські або Андалуські (мертві);
- 3) говори арабсько-сицилійські (мертві);
- 4) мальтійська мова.

Оскільки слово «Магриб» хоч дослівно і означає «захід», традиційно позначає країни Північної Африки, окрім Єгипту, і зважаючи на те, що територія поширення андалузського та

сицилійського діалекту, а також мальтійської мови не входить в традиційне поняття «Магриба», на наш погляд, було б доречніше назвати цю групу арабських нарід «західною», як це роблять сучасні арабісти, зокрема Шарбатов, Кіс Вестіг тощо. Також можна погодитися з останніми щодо більш влучної назви для варварійської підгрупи діалектів, яку Кримський назвав так, оскільки на всіх діалектах цієї підгрупи «...можна прослідкувати помітні сліди берберського лексичного впливу, тому що з берберами (кабілами), які займали не прибережну частину північної Африки, африканським арабам приходилося мати постійні відносини; та й самі африканські араби – по крові, по суті, ті ж бербери, які лише засвоїли арабську мову і зневажають чистих берберів» [Крымский 1905, 162]. Російський арабіст Шарбатов та американський Вестіг пропонують назвати цю підгрупу діалектів саме «магрибською», тобто терміном, який більш вдало та послідовно відображає сучасні реалії (термін варварійський дещо застарілий і непослідовний, оскільки не позначає географічного поняття, на відміну від усіх інших термінів, ужитих у класифікації). Серед перелічених діалектів даної підгрупи (лівійський, туніський, алжирський, марокканський) Кримський, на жаль, нічого не згадує про мавританський діалект або хассанію, який сучасні науковці також включають в магрибську підгрупу. Можливо, тогочасна арабістика ще не знала про існування такого діалекту.

Андалузський діалект арабської мови виник внаслідок арабських завоювань Іспанії. Пік розвитку та поширення цього діалекту припадає на дев'яте сторіччя, твердить Кримський, а в кінці п'ятнадцятого століття араби були витіснені з Іспанії, а їхня мова до сімнадцятого століття була викорінена. Така ж доля чекала й сицилійський діалект арабської мови, який був витіснений з Сицилії значно раніше, ніж андалузський з Іспанії. Таким чином, про існування цих діалектів ми знаємо лише з історичних та письмових пам'яток. У своїх дослідженнях академік згадує і про вчених, які намагалися реконструювати вищезгадані мертві говори. Це, зокрема, Педро де Алькала, який склав граматику та словник андалузського діалекту, та М. Амарі, який у своїй праці «Арабо-сицилійська бібліотека» зібрав чимало текстів, що проливають світло на мертвий арабський діалект Сицилії.

Щодо останньої підгрупи західних арабських діалектів, а саме мальтійської мови, то Кримський починає її огляд в своїй робо-

ті «Семітські мови та народи» такими словами: «Мова острова Мальта, незграбна суміш арабської мови з італійською, заслужила б назву «жаргон», але вона має цілком літературну обробку, і тому називається мальтійською мовою (maltese)» [Крымский 1905, 178]. Серед особливостей цієї мови академік виділяє те, що на ній розмовляють виключно християни, і на неї вже дев'ять століть зовсім не впливає арабська літературна мова, а лише італійська. Таким чином, мальтійський діалект арабської мови можна вважати єдиним арабським діалектом, який має літературну кодифікацію і набув статусу мови.

На жаль, А. Ю. Кримський у своїх дослідженнях нічого не згадує про соціолінгвістичну класифікацію арабських діалектів, тобто їх поділ на міські, сільські та бедуїнські, а обмежується лише територіальною класифікацією наріч. Таке опущення робить класифікацію академіка неповною, оскільки соціолінгвістичний принцип, який лежить в основі класифікації, є не менш важливим, аніж принцип географічний, адже іноді відмінності між говорами різних соціолінгвістичних груп (міськими, сільськими чи бедуїнськими) певної країни чи регіону можуть бути більшими, аніж відмінності між діалектами однієї соціолінгвістичної групи різних регіонів [Шарбатов 1991, 253]. Тому, на наш погляд, соціолінгвістична та географічна класифікації діалектів повинні наводитися поряд, паралельно.

Отже, розглянувши та проаналізувавши кожну з діалектних груп, запропонованих Кримським, і зіставивши їх з класифікаціями інших науковців, на нашу думку, найбільш адекватною була б наступна класифікація арабських діалектів:

1. Південні діалекти (аравійські):

- а) центральноаравійська підгрупа (саудівський діалект),
- б) східноаравійська підгрупа (бахрейнський, кувейтський, катарський, еміратський діалекти),
- в) південноаравійська підгрупа (північноєменський, південноєменський, оманський).

2. Північні діалекти:

- а) сирійсько-палестинська підгрупа (сирійський, ліванський, палестинський),
- б) месопотамська підгрупа (іракський діалект).

3. Центральні діалекти:

- а) єгипетський діалект,

- б) суданський діалект,
 - в) східноафриканські діалекти.
4. Західні діалекти:
- а) магрибські діалекти (лівійський, алжирський, марокканський, туніський, мавританський (хассанія)
 - б) мальтійська мова
 - в) андалузський та сицилійський діалекти (мертві).

ЛІТЕРАТУРА

1. Крымский А. Е. Семитские языки и народы (Лекционные обработки). Черновое издание. – М., 1905.
2. Рибалкін В. С. А. Ю. Кримський як арабіст-діалектолог // Мовознавство. – 1991 р. – №2. – С. 68–74.
3. Шарбатов Г. Ш. Арабский литературный язык, современные арабские диалекты и региональные обиходно-разговорные языки // Языки Азии и Африки. т. 4. Афразийские языки. – М., 1991. – С. 250–330.
4. De Lacy O’Leary. Colloquial Arabic. – London, 1963.
5. Ferguson C. A. The Arabic Koine // Language. – N.Y., 1959. – Vol. 35, № 4. – P. 616–630.
6. http://en.wikipedia.org/wiki/Varieties_of_Arabic

РОЛЬ ТЗН У ВИКЛАДАННІ АРАБСЬКОЇ МОВИ

Бояринцева О. В.

Проблема використання технічних засобів у викладанні іноземних мов є актуальною вже досить тривалий період часу. Можна сказати, що вже накопичено немалий досвід у цій галузі. Проте останніми роками вказана проблематика набуває все більшої актуальності завдяки широкому впровадженню комп'ютерних технологій в усі сфери життя, в тому числі й освіти. Крім того, використання інноваційних технологій та технічних засобів навчання є невід'ємним елементом сучасної освіти. У Національній доктрині розвитку освіти відзначається, що одним із пріоритетних напрямків державної політики щодо розвитку системи вищої освіти є запровадження освітніх інновацій, до складу яких входять інформаційні технології та технічні засоби.

Сьогодні технічним засобам навчання (ТЗН) відводиться неабияка роль у процесі формування іншомовної комунікативної компетенції студентів мовного вузу, застосування ТЗН спрямоване на підвищення ефективності формування певних видів мовленнєвої діяльності, наприклад, аудіювання й говоріння за допомогою фонограми, комунікативної діяльності з застосуванням відеограми тощо.

ТЗН можна класифікувати за різними ознаками: технічними, дидактичними, психологічними; з точки зору властивостей носіїв інформації, їх походження, характеру взаємодії студента з ТЗН; за способом впливу на студента; і, найголовніше, за їх функціональним призначенням. Так, відштовхуючись від функцій ТЗН (інформаційна, ситуативно-комунікативна, керуюче-контролююча, навчально-тренувальна, емоційно-мотиваційна), можна розподілити їх на наступні п'ять груп: засоби подання інформації, засоби моделювання комунікативної ситуації та забезпечення комунікативної діяльності, засоби керування навчальним процесом та навчальною діяльністю учня, засоби навчально-тренувальної діяльності та засоби впливу на емоційно-мотиваційну сферу студента. Тобто, по-перше, кожний з ТЗН виконує свої чітко визначені функції, і по-друге, навчальний процес вимагає використання різних ТЗН. Звичайно, найбільш ефективно технічні засоби застосовуються в комплексі, взаємно доповнюючи один одного.

ТЗН можна розподілити на три основні групи відповідно до їх технічних ознак:

- 1) машинні або безкомп'ютерні засоби (аудіомагнітофони, програвачі, телевізори, відеомагнітофони, лінгафонні кабінети тощо);
- 2) комп'ютерні засоби навчання;
- 3) телекомунікаційні засоби навчання.

Машинні ТЗН використовуються у мовних вузах вже тривалий час, вони виконують дуже важливу роль у розв'язанні певних навчальних завдань. Сферою застосування таких ТЗН найчастіше є навчальний процес з груповою формою навчання під керівництвом викладача. Машинні ТЗН відіграють важливу роль у формуванні цілого ряду умінь і навичок студентів, як-то: аудіювання, говоріння, розпізнавання звуків тощо. Використання аудіоматеріалів є надзвичайно важливим для формування фонетичної компетенції студента. Слід зазначити, що доволі часто студенти вимушені опановувати арабську мову в умовах відсутності спілкування з носіями мови. Тому використання аудіоматеріалів можна вважати не просто корисним доповненням до навчального процесу, а його невід'ємною складовою частиною. За останні два-три роки вийшов цілий ряд підручників та посібників з арабської мови, що містять вправи з опрацювання аудіоматеріалів, або ж аудіоверсії текстів та вправ, що начитані носіями арабської мови. Так можемо відмітити наступні підручники та посібники: Яковенко Е. В. „Арабська мова. Практичний курс перекладу” (вправи націлені на опанування суспільно-політичною лексикою та вироблення навичок перекладу на матеріалі аудіозаписів випусків новин арабських телевізійних та радіо каналів), підручник виданий Київським національним лінгвістичним університетом під редакцією Рибалкіна В. С. „Арабська мова. Початковий рівень” (компакт-диск містить аудіо варіант усіх матеріалів підручника, що були начитані носієм мови), Дерябін В. „Східний етикет” (компакт-диск містить діалоги, що ілюструють різні комунікативні ситуації), Плетнев В. В. „Практика арабської мови. Читання. Третій рік навчання” (на аудіокасетах записані тексти, що подані в посібнику), Лебедев В. Г., Тюрева Л. С. „Практичний курс арабської літературної мови” (посібник з лінгафонним курсом), Дубиніна Н. В., Ковиршина Н. Б. „Уроки арабської мови. Письмо, читання, основи граматики” (до посібника додається аудіокасета), Гаммух А. „Арабська мова в діало-

гах” (компакт-диск містить записи діалогів, переважно гумористичного характеру), Ібрагімов І. Д. „Інтенсивний курс арабської мови” (на диску записані діалоги та тексти, подані в посібнику) тощо. Крім того, за допомогою телевізорів, відеомагнітофонів, двд-плеєрів та супутникових антен виконуються не лише навчальні задачі викладання іноземної мови, але й соціокультурні, виховні. Перегляд фільмів арабською мовою став постійним елементом процесу вивчення мови на старших курсах. Викладачі розробляють певні форми подачі та обробки незнайомої лексики з фільму, складають різноманітні вправи на закріплення нової лексики та розвиток комунікативних навичок у студентів. Нажаль, надзвичайно тяжко дістати фільми арабською мовою з арабськими субтитрами, які могли б бути дуже корисними для вивчення мови. На парах практики мовлення можуть також використовуватись телевізійні програми та навіть короткі відеосюжети певної тематики. Під час пар практики усного перекладу неабиякого значення набувають інформаційні телевізійні програми, особливо випуски новин.

Протягом багатьох років питання доцільності використання комп’ютерних технологій для викладання іноземних мов викликало суперечливе ставлення як з боку викладачів іноземних мов, так і з боку розробників цих технологій. Останнім же часом ситуація швидко змінюється. Комп’ютерні ТЗН сприяли комп’ютеризації навчального процесу в цілому, вони мають ряд вагомих переваг поряд з машинними ТЗН. Так, комп’ютер, по-перше, завдяки широті своїх технічних можливостей може поєднувати в собі декілька, а іноді і всі функції машинних ТЗН, а по-друге, комп’ютер, на відміну від інших ТЗН, які лише подають інформацію, реалізує зворотній зв’язок як реакцію на повідомлення, яке вводить студент, дозволяє вести діалог „люди – машина”, тобто підтримує навчальну комунікацію. Слід відмітити вкрай недостатню кількість мультимедійних технологій вивчення арабської мови. Так, майже не існує відповідних комп’ютерних курсів, програм тощо. Отже, це може бути своєрідним викликом, новим полем діяльності викладачів. Тим більше, що вже розроблено цілий ряд комп’ютерних програм, що можуть бути використані для складання вправ та завдань з мовних дисциплін. Наприклад, Wordstock, Match Master, Choice Master, Crossword Master, Unisub, Unidex, Gap Master тощо. З іншого боку створення навчальних

комп'ютерних програм для вивчення арабської мови не має сенсу, доки в навчальних закладах відсутні професійні комп'ютерні класи для вивчення іноземних мов.

Широкі можливості відкрились перед студентами, що вивчають іноземні мови, з появою Інтернету. Слід зазначити, що комп'ютер взагалі і Інтернет зокрема відносяться до тих технічних засобів навчання іноземним мовам, які не були розроблені саме для цієї мети і виконують в першу чергу інші функції. Але у зв'язку зі своїми великими можливостями Інтернет незабаром після свого виникнення привернув увагу викладачів-практиків та методистів. Використання ресурсів Інтернету важко переоцінити як в процесі викладання, так і в процесі вивчення арабської мови. В умовах малої кількості дидактичних матеріалів арабської мовою Інтернет стає провідним джерелом інформації. Дійсно, велика кількість підручників з арабської мови є морально застарілою, такою, що не відповідає об'єктивній дійсності оточуючого світу, тому використання матеріалів з Інтернету стало надзвичайно розповсюдженим в процесах вивчення і викладання арабської мови. Матеріали, взяті з Інтернету, можуть бути використані як додатковий матеріал до теми, для розробки різноманітних вправ, комунікативних завдань, текстів. Враховуючи збільшену кількість годин, відведених на самостійну роботу студентів, матеріали з Інтернету можуть бути використані для самостійної роботи над іноземною мовою.

Основні переваги використання новітніх інформаційних технологій у навчанні іноземній мові наступні: зростання мотивації і зацікавленості у навчанні; самоконтроль і координація навчального процесу викладачем; можливість автентичного спілкування; необмежена кількість свіжої автентичної інформації, широкий вибір. Звичайно, використання інформаційних технологій у навчанні має не лише переваги, але й певні недоліки, які потребують у майбутньому детального вивчення.

Телекомунікаційні засоби навчання дозволили створити концепцію дистанційного навчання, що широко використовується в західних країнах. Доволі успішним прикладом застосування дистанційного навчання в Україні може бути система навчання на деяких факультетах Центру магістерської підготовки Київського національного економічного університету. Проте використання технологій дистанційного навчання в процесі вивчення інозем-

ної мови є питанням надзвичайно складним та неоднозначним. Багато як викладачів-практиків, так і методистів викладання іноземних мов вважають таку форму вивчення іноземної мови неприйнятною. В той же час ці технології вже знайшли застосування у процесі вивчення іноземних мов. Можливо, можна зробити висновок, що дистанційні ТЗН можуть бути гарним доповненням в процесі вивчення мови, проте відігравати головну роль вони напевно не будуть.

Як свідчать спостереження, процес навчання проходить на високому педагогічному рівні у тих викладачів, які вміло використовують поєднання традиційних і нових засобів у навчанні. Таке сполучення ліквідує шаблонність занять, робить обстановку на них більш цікавою. Як відомо, поєднання нових і традиційних педагогічних прийомів дозволяє забезпечити високий рівень засвоєння навчального матеріалу. Проте чи завжди можливо гармонійно поєднати нові та традиційні технічні засоби навчання? Звичайно, сьогодні найбільше використовуються саме машинні ТЗН в процесі вивчення та викладання арабської мови. Можна сказати, що проблема впровадження саме комп'ютерних засобів навчання є найбільш актуальною для сучасної сходознавчої освіти в Україні. З одного боку, викладачі розуміють наскільки широкі можливості відкривають комп'ютерні ТЗН перед ними та самими студентами, з іншого – низький рівень технічного забезпечення навчальних закладів не дозволяє скористатися всіма перевагами застосування комп'ютерних ТЗН в процесах вивчення та викладання східних мов, зокрема арабської.

Виходячи з вищесказаного, можна зробити висновок про доцільність та перспективність використання ТЗН в процесі викладання арабської мови. ТЗН вже стали невід'ємним елементом навчання. Адже ТЗН дають можливість збагатити навчальний матеріал та забезпечити ефективність навчального процесу, підвищити мотивацію та зацікавленість студентів та вдосконалити функції самоконтролю та контролю з боку викладача.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сердюков П. І. Теоретичні основи навчання іноземних мов у мовному вузі з використанням інформаційних технологій: Автореф. дис. – Київ, 1997. – 32 с.

2. Сучасні тенденції комп'ютеризації процесу навчання іноземних мов: Збірник наукових праць // Луганська обласна державна адміністрація. Східноукраїнський національний університет ім. Даля. – Луганськ, 2003.

3. Актуальные проблемы использования аудит-визуальных средств обучения иностранным языкам: сборник материалов // Е. В. Яковлева (отв. редактор) // МГУ им. Ломоносова. – М.: МАКС Пресс, 2000.

4. Комплексное применение технических средств при обучении иностранным языкам с целью интенсификации учебного процесса в языковых вузах // А. С. Лурье (отв. редактор). – М., 1991.

ЛЕКСИЧНИЙ АСПЕКТ МОЛОДІЖНОГО СЛЕНГУ В СУЧАСНІЙ ЯПОНСЬКІЙ МОВІ (СЛОВА ТА ВИРАЗИ, ЩО СТОСУЮТЬСЯ ЗОВНІШНОСТІ)

Городній С. М.

Мова як засіб спілкування має яскраво виражений соціальний характер, де суспільні функції активно впливають на її структуру і багато в чому визначають її розвиток. У цьому плані комунікативний статус і сутність японського молодіжного сленгу складає теоретичний і практичний інтерес.

Лінгвістика останніх 20-25 років активно переключилась з вивчення письмової мови на вивчення та аналіз безпосередньо живого спілкування, живого природного мовлення, оскільки безпосереднє усне мовне спілкування продовжує залишатися найважливішою сферою мови, оскільки „розмовна мова – це в деякому сенсі мінімальна система національної мови, філогенетично й онтогенетично первісна система, найважливіша за діапазоном суспільної й індивідуальної значущості” [Скребнев, 1985, 8, 9].

Хрестоматійним стало висловлення видатного лінгвіста про те, що „літературна мова менше сама створює, ніж бере створене життям, а мовне життя вирує головним чином в розмовній мові окремих людських групувань”. Всі інші функціональні різновидності застосування мови є похідними, вторинними від елементарної й основної форми – розмовної.

Ці положення як правило сприймаються й іншими дослідниками. Тому задачею даного дослідження є відображення не стільки літературної мови, скільки нестандартної лексики й фразеології.

Питання про мову та культуру постало ще в 1822 році в працях В. Гумбольдта. Хоча на даний час всі погоджуються з тим, що це різні поняття, деякі вчені, наприклад А. Грімшо, розглядають відношення мови та культури як відношення взаємної детермінації, що дозволяє описувати явища мови та культури як такі, що належать до єдиного структурно однорідного процесу.

Як зазначалося вище, вихідною формою людського спілкування є усна комунікація. Для задоволення комунікативних потреб тих, хто говорить, використовуються лексичні та фразеологічні одиниці різних реєстрів, в тому числі літературна мова та нестандартна лексика. Очевидно, що це властиво всім

розвинутим природнім мовам, і цей факт дає підстави погодитися з тим, що в повсякденному спілкуванні майже не вимагається використання лише літературної мови, оскільки це може сприйматися як порушення природного процесу комунікації. Вірність даного положення стає переконливішою, якщо дослухатися до живого мовлення носіїв мови, особливо молодого віку, які користуються в усному мовленні загальними й спеціальними сленгізмами.

В даній роботі розглядаються ті сленгові слова та вирази, а також їх етимологія, які стосуються частин тіла.

Частини тіла

Зовнішність.

В японській мові є багато слів, що стосуються частин тіла. Чимало слів описують як гарну зовнішність, так і її недоліки.

Про привабливість й про зовнішність взагалі. Існують такі лексеми на позначення непривабливого, некрасивого обличчя: **busu** (некрасива жінка), **buotoko** (некрасивий чоловік). **Busu** – зневажливе й грубе слово, яке, використане щодо молодої жінки, може бути розцінене як дискримінаційне, й за його використання можуть подати в суд.

Слова **busutto shita** або **busutto shiteiru** означають «негарний», «непривабливий» й походять від лексеми **busu**. В сучасній японській мові слово **okachimenko** часто використовується як синонімом **busu**.

Певною мірою застарілими синонімами слів **busu** та **buotoko** є **hyottoko** та **okame**. **Okame**, ймовірно, походить від лексеми **otafuku** (негарна жінка). Ієрогліфи, якими записується **otafuku**, означають «велике щастя», можливо тому що чоловікові такої жінки не треба дуже турбуватися щодо її вірності.

Цікавішим є походження слова **okame**. На Новий рік у японців є багато традиційних ігор. Правила одної з них полягають в тому, щоб зібрати з закритими очима маску **okame** з різних її частин. **Okame** – це традиційна маска, яка використовується в священних синтоїстських танцях **kagura**. Вважається, що той, кому вдасться скласти маску найкращим чином, забезпечив собі щастя в наступному році.

Bukiryō або **busaiku** та **fubijin** – теж є лексемами, що використовуються на позначення некрасивої особи. Перші два слова можуть використовуватися як щодо жінок, так і щодо чоловіків; останнє слово в дослівному перекладі означає «некрасива люди-

на», його використовують лише щодо жінок. Префікс *bu/fu*, що зустрічається в цих словах, означає заперечення «не», *kiryō* означає красу обличчя, а *saiku* означає «витончений витвір або роботу «Синонімічними за значенням до згаданих слів є лексеми **mini-kui hito** (негарна людина), **henna kao** (дивне обличчя) та непристойне сленгове словосполучення **mazui tsura** (дослівно «гірка мордяка»). **Tsura** – це вульгаризм від слова **kao** (обличчя). Проте найобразливішим словом щодо зовнішності молодої жінки є лексема **obake** («монстр»). Це слово та ще образливіше **bakemono** («чудовисько») часто використовують з презирством та зневагою для позначення дівчат або молодих жінок, які зловживають косметикою й роблять занадто густий та яскравий макіяж (**atsu-gesho**), або тих, хто зробив невдалу косметичну операцію.

Nafutarin означає «негарна дівчина» й походить від англійського слова **naphthalene** (нафталін) – хімічна речовина, що входить до складу камфорних кульок і відлякує моль та інших комах. Скорочена форма **nafu** позначає дійсно дуже негарну дівчину. В наступних двох виразах також можна простежити цікаві асоціації японців з комахами. В японській мові існує вираз **mushi ga tsuku**, який можна перекласти як «комаха сіла на квітку або дерево чи якусь іншу рослину», проте цей вираз має ще одне значення «жінка, у якої є коханець», а вислів **mushi ga tsukanai** означає жінку, настільки непривабливу, що навіть комашка не хоче звертати на неї увагу.

Ще одною лексемою, яка означає дуже непривабливу людину як чоловічої, так і жіночої статі є **chinkushya**. В цьому складному слові частина **chin** – це назва породи собак – японський спанієль, особливість собак цієї породи в тому, що очі, вуха й ніс здаються скупченими посередині морди. **Kusha** – це скорочена форма від дієслова **kushyamu** «чхати». Тобто дослівно цей вислів можна перекласти як «японський спанієль, який чхає», тобто дуже некрасивий.

Лексеми **abata-zura** та **kabocha-zura** означають «рябе обличчя». Дослівно, *abata* – це ямка, лунка, слід на шкірі; *kabocha* – це гарбуз. *Zura* – це фонетично змінене **tsura** – грубе слово, що означає «обличчя, морда, мордяка». Словом **nikibi-zura** позначаються обличчя, покриті прищами: **nikibi** – це «прищ». Ластовиння японською мовою буде **sobakasu**, і якщо людина дуже сильно вкрита ластовинням, – її називають **sobakasu-yaro** або **sobakasu-darake**.

Darake – це прислівник, який означає «дуже, повністю» й використовується в негативному контексті. В українській культурі, як взагалі в західній, певна кількість ластовиння сприймається як приваблива риса, японці ж, навпаки, відчують до нього відразу.

Shiwa darake або **shiwakucha** використовуються для позначення людини, обличчя якої вкрито зморшками. **Shiwa** японською мовою означає «зморшка». А **kuchya** – це скорочення ономапоетими **kuchya-kuchya**, що позначає звук паперу, коли його мнуть чи розривають. Таким чином, словосполучення **shiwakucha babā** – це зневажлива назва жінки похилого віку. Невеличкі зморшки називаються **kojima**; **ko** – це зменшувальний префікс. Є й ще одна, вишуканіша назва зморшок на обличчі: **karasu no ato** (дослівно це: «сліди від ворони»).

В різних культурах рослинність на обличчі у чоловіків викликала неоднакове ставлення. В традиційній японській культурі на відміну, наприклад, від слов'янської чи західної чоловіки не носили борід. Тому є чимало зневажливих слів стосовно бородачів взагалі й самих борід зокрема.

Hige – це загальноновживане й нейтральне слово, що позначає бороду або волосся, що росте навколо роту (**kuchi**), щік (**hoho**) та щелепи (**ago**). Таким чином, **kuchihige** – це вуса, **hohohige** – бакенбарди, а **agohige** – борода.

Проте сьогодні борода стає популярною серед молодих японців, що ще раз доводить значний вплив іноземної культури на Японію. Молоді люди, які носять бороду, називаються збірним словом **hige-zoku** (дослівно: «клан бороди», «плем'я бороди»).

В японській мові є багато слів, які описують зовнішність дуже детально, починаючи від форми очей і закінчуючи загальною привабливістю чи непривабливістю.

Обличчя.

Uma-zura (кобиляча морда), **geta** (японські дерев'яні сандалі) та **rakkyō** (цибуля) використовуються на позначення обличчя, яке звучується в підборідді.

Щодо форми голови взагалі, в японській мові існують такі слова й словосполучення: **atama dakkachi** (від **atama** – голова, **dakkai** – величезний) – так говорять про людину, голова у якої велика по відношенню до тіла. Цим словосполученням також позначають людину, яка дуже начитана й по-книжному розумна, якій, проте, не вистачає елементарного здорового глузду. Японці

інколи навіть вживають приказку **atama dekkachi shiri subori (subomari)**. Її зміст адекватний українському прислів'ю «почав за здоровіє, а кінчив за упокій».

Лексеми **tongari atama (tongari** означає «гостроконечний»), **biriken atama** означають гостроконечну форму голови. **Zeppeki atama (zeppeki** – це прірва) позначає людину, голова у якої пласка ззаду. Як правило, це зумовлено тим, що японці кладуть свої немовлята на спину.

Волосся.

Hage або **hage atama** – зневажливі назви лисих чоловіків. У слова, яке означає «лисий» є багато синонімів та синонімічних словосполучень: **hage chabin** (абсолютно лисий, як чайник), **zenippage** (дослівно: «лисий, як монета») – так говорять про людину, у якої є залисини, синонімом **zenippage** є лексема **jarippage** (*jarī* – японською мовою «гравій»); **hage choro** та **usuppaga** означають «лисуватий». **Choro** означає «слизький». На позначення лисини в японській мові є також декілька ономатопетем: **teka-teka** (яскравий), **pika-pika** (блискучий) та **tsuru-tsuru** (гладенький). Лексема **bōzu** має подвійну семантику. Цим словом зневажливо називають як буддійського монаха, так і лису людину. **Taiwan bōzu** – зневажлива назва людини, у якої є кругла лисина на самій маківці голови. Проте лексеми **bōzu** та **hage** також мають значення «привабливий чоловік».

В японській мові є також багато зневажливих та принизливих слів для позначення різних типів волосся. **Shiraga** – сиве волосся; **wakajiraga** – передчасно сиве волосся; **gomashio atama** – волосся з краплями сивини.

Akage означає «рижий». В сучасній Японії це слово вже не є образливими, оскільки дуже багато японців, особливо молодих, фарбують своє волосся у найрізноманітніші відтінки червоного кольору.

Очі

Вирячені й великі очі японці називають **demekin** або **deme**. **Demekin** – це назва екзотичної тропічної рибки з великими круглими виряченими очима. Необхідно пам'ятати, що слово **demekin** є досить грубим, тому якщо хтось хоче сказати, що у когось великі очі, то це звучатиме так: **karea ha me ga tyotto deteiru**.

Короткозорість в японській мові позначається двома розмовними, різними за звучанням, але однаковими за ієрогліфічним

написанням словами: **chikame** та **kingan**. Більш зневажливим варіантом цих слів є лексема **do-kingan**. Вислів **kinshigan-teki** використовується для позначення поверхової оцінки або враження чи погляду на якусь проблему чи питання.

На позначення косоокості в японській мові є три слова: **yabunirami**, **shashi** та **yorime**. **Yabunirami** та **shashi** вживаються щодо людей, у яких одне око знаходиться в нормальній позиції, а інше весь час спрямоване назовні або всередину. **Yorime** – це такий стан косоокості, коли обидва ока звернені всередину, тобто спрямовані на перенісся. Етимологія **shashi** досить проста. Ієрогліф **sha** означає «похилий», **shi** означає «погляд». **Yabu** означає «розповсюджуватися в усіх напрямках», а **nirami** має значення «пильно дивитися» або «вирячитися». Слово **yabunirami** також має значення «заплутаний погляд на якесь питання».

Ronpari – слово з дуже цікавою етимологією. **Ron** – це скорочення від *gondon* (японська назва Лондону); **pari** – це назва Парижу японською мовою. Це слово означає, що одне око у людини дивиться в Лондон, а друге – в Париж, тобто спрямовані в різних напрямках.

Donguri-manako – це ще одна лексема на позначення вирлоокості. *Donguri* – це жолудь, *manako* – це зрачок. Синонімічне до **donguri-manako** значення має лексема **gyoro-me**; **gyoro** – це скорочення від ономатопоетема **gyorori**, яка означає «вирячитися». **Kitsune-me** використовується щодо людей з дуже вузькими розрізами очей. **Kitsune** японською мовою означає «лисиця».

У світі, в якому домінують правші (**migi-kiki**), лівші (**hidari-kiki**) дуже часто стають об'єктом насмішок, знущань і зневаги. **Gitcho** – це сленговий вираз на позначення лівші. Цікаво, що **gitcho** – це скорочення від словосполучення **hidari-gitcho**, яке, в свою чергу, походить від **hidari giyō**. Слово *kiyō* та його озвінчена форма *giyō* мають значення «вмілий, акуратний».

Традиційно в японській культурі лівші вважаються надзвичайно здатними, здібними й вмілими майстрами різноманітних ремесел. Недарма відомого скульптора, який жив у період Едо й залишив по собі величезну кількість шедеврів, включаючи знамениту на весь світ «Сплячу кішку», звали *Jingorō Hidari*.

Проте відомо, що в японській, як і в західній культурі й історії, ліва сторона й взагалі все, що знаходилося зліва, вважалося чимось темним, неприємним й небезпечним для людини. В той час

як праве асоціювалося з усім позитивним. Так, наприклад, в англійській мові слово *dexterity* (латинською мовою «правий») означає «здатність», «спритність»; в той час як лексема *sinister* (латинською мовою «лівий») має дуже негативне значення: «страшний, зловісний» і т. д.

Зі словом *hidari* (лівий) є дуже цікавий вираз **hidari-mae**. Так говорять про біду, горе, нещастя або про невдачі у роботі або бізнесі. Так, наприклад, вислів **ano ie wa hidari-mae ni natta** означає, що у цієї сім'ї великі проблеми з фінансами і вона скоро збанкрутує.

Етимологія цього вислову досить проста. У японців існує звичай вдягати покійника у кімоно з **hidari-mae**, тобто накладаючи ліву частину кімоно поверх правої. Проте в усіх інших випадках кімоно носить закладеним з правої сторони на ліву. Треба також зазначити, що кімоно носяться однаково закладеними з правої сторони на ліву як чоловіками, так і жінками.

Компонент *hidari* (лівий) також входить до складу наступного словосполучення: **hidari-maki**. Дослівно, слово **hidari-maki** означає «проти часової стрілки». Проте друге, розмовне, значення цього словосполучення – «варивода», «шкодороб», «халамидник», «дуже ексцентрична людина». Людина, у якої чуб зачесаний направо, сприймається як ексцентрична й певною мірою ненормальна.

Шкіра.

Подібно до інших культур, в японській дуже високо ціниться м'яка, еластична, гладка шкіра. Тому зневажливими назвами для шкіри є лексема **samehada** (дослівно «акуляча шкіра») та **torihada** (дослівно «куряча шкіра») – її адекватним перекладом можна вважати український сталий вираз «гусяча шкіра». Широковживані синоніми цих лексем наступні: **zara-zara** або **butsu-butsu shita hada** – груба шкіра. Серед молоді можна часто почути **kanojyo wa bijin dakedo hada ha zarazara da** (Хоч вона і красуня, проте у неї груба шкіра). Про недоглянуту шкіру просто говорять **hada ga kitanai** – брудна шкіра, або **hada ga areteiru** – шкіра з великими порами. Хоч в сучасній Японії це виражено не настільки, традиційно в японській культурі однією з умов «стандартної», красуні є біла, напівпрозора шкіра. В японській мові існує навіть приказка **iro no shiroi wa shichi nan kakusu**, дослівно яку можна перекласти як «біла шкіра у дівчини ховає всі інші її недоліки». Відповідно,

asaguroi (кугої – «чорний») **hada** – це зневажлива назва японців, у яких дуже темна шкіра. Така упередженість пов'язана певною мірою з тим, що з давніх-давен лише члени імператорської сім'ї та інших дуже багатих аристократів могли дозволити собі не працювати в полі й перебувати весь час в затінку палацу, займаючись витонченими мистецтвами, амурними справами й науковою діяльністю. Представники інших класів давньої Японії мали темнувату шкіру, тому що змушені були важко працювати й не могли дозволити собі прихисток від сонця. Й до сьогодні біла шкіра в Японії вважається певною мірою аристократичною.

Як бачимо, сленгові слова та вирази характеризуються значним багатством синонімічного ряду та наявністю описових ономапоетем.

ЛІТЕРАТУРА

1. Большой японско-русский словарь. Под ред. Н. И. Конрада Т. 1–2. М. «Советская энциклопедия», 1970.
2. Борисова Е. Г. О некоторых особенностях современного жаргона молодежи // Русский язык в школе. – М., 1987. – № 3.
3. Галич Д. Л., Олійник Р. С. Словник лінгвістичних термінів. – К., 1998.
4. Горбач О. Зібрані статті 1. Арго на Україні. – Мюнхен, 1993.
5. Дубовина К. Н. Студенческий жаргон // Филологические науки. – 1980. – № 1. Уздинская Е. В. Семантическое своеобразие современного молодежного жаргона // Активные процессы в языке и речи. – Саратов, 1991.
6. Жирмунский В. М. Марксизм и социальная лингвистика. – Л.: Наука, 1969.
7. Жирмунский В. М. Национальный язык и социальные диалекты. – Л.: Художественная литература, 1936.
8. Ілік Т. Соціальні варіанти мови та їх термінологічне окреслення // Мовознавчі дослідження. Збірник наукових праць. – Донецьк: ДонДУ, 2000.
9. Копыленко М. О семантической природе молодежного жаргона // Социально-лингвистические исследования. – М., 1976.
10. Леонтьев А. А., Шахнарович А. М., Батов В. И. Речь в криминалистике и судебной психологии. – М., 1977.

11. Лингвистический энциклопедический словарь // Гл. ред. В. Н. Ярцева, – М.: Сов. Энциклопедия, 1990.

12. Липатов А. Т. Русский сленг и его соотнесенность с жаргоном и аргю // Семантика и уровни ее реализации. – Краснодар, 1994.

ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ ЕЛЛІНСЬКОГО “КОЛОНІЗАТОРСЬКОГО” СВИТОГЛЯДУ У СВІТЛІ ДАВНЬОГРЕЦЬКИХ НАРРАТИВНИХ ПАМ’ЯТОК КЛАСИЧНОЇ ДОБИ

Зелінський А. Л.

Переважає більшість дослідників погоджується з тим, що протягом архаїчного періоду історії стародавньої Греції, елліни не відчували почуття апріорної зверхності по відношенню до негрецьких народів ойкумени. Приблизно до початку V століття до Р. Х.¹ греки, як правило, визнавали свою відмінність від нееллінських народів (варварів) переважно на підставі зовнішніх (формальних) ознак: мови, релігії, побуту, політичних та культурних вподобань тощо [Mueller 1978, 183; Хазина 2002, 37]. Проте згодом, протягом двох століть поети, письменники, оратори й філософи плекали й розвивали у своїх єдиноплеменників почуття вищості по відношенню до, буцімто, неповноцінних варварів [Кошеленко 1972, 68–71; Исаева 1990, 59–86; Coleman, Walz 1997, 175–220; Фролов 2004, 223]. Початок цьому явищу поклали поет-трагік Есхіл і “батько історії” Геродот. Як це нерідко буває, паростки ганебного шовінізму, що, зрештою, почав межувати з расизмом, зійшли на шляхетному ґрунті боротьби еллінів з персами за власну свободу в ході греко-перських війн. Саме після блискучих перемог при Марафоні, Саламіні й Платеях почала розвиватись ідея безумовної й всебічної переваги волелюбних еллінів з їхньою полісною системою перед персами, котрі, будучи підданими, по суті – царськими рабами, втратили колишню сміливість і волю до перемоги. Чи не першим цю думку висловив Есхіл у трагедії “Перси”, написаній у 472 році [Пашенко, Пашенко 2001, 230]. У більш розгорнутій формі ця ж ідея була виражена у середині того ж V століття у Геродота [Фролов 1991, 107]. Ні славетний трагік, котрий передав горе Атосси, матері царя Ксеркса, і перських старців з приводу загибелі більшої частини перського війська з суто людським співчуттям, позбавленим комічного гротеску чи зловтіхи [Aeschylus 1884], ні знаменитий історик, який уже на початку

¹ Оскільки всі події, згадувані у цій роботі відбулися до різдва Христового, помітка “до Р.Х.” надалі опускатиметься.

поставив логічний знак рівності між Заходом і Сходом, обіцяючи описати історію як еллінів, так і варварів [Herodotus 1899, I], не мали на меті показати якусь споконвічну й природну неповноцінність варварів у цілому й персів зокрема. Вони лише хотіли підкреслити, що запорукою перемоги над імперією Ахеменідів, яка залишалась дуже сильною, завжди буде волелюбність і єдність еллінів [Спивак 2002, 13–14]; подібне ж нагадування, особливо про останню, у грецькому світі ніколи не було зайвим [Nepos 2001, 5; Plutarchus1 1968, 14; Plutarchus 1964, 29; Plutarchus3 1968, 22].

Про відсутність відвертого шовінізму й расизму у еллінів того часу, на мій погляд, свідчить той пієтет, з яким кращі з них ставились до Єгипту [Olympiodorus 1956; Porphyrius 1889, 6–8; Plutarchus 1914, 4; Plutarchus2 1968, 26; Herodotus 1899, II; Plato1 1902; Plato3 1902; Iamblichus 1966, I, 1; Коростовцев 2001, 168], збереження античною традицією серед імен так званих “сімох мудреців” імені скіфа Анахарсиса [Plutarchus 1928; Diogenus 1922, I, 101–105; Mueller 1978, 185] та продовження побутування образу ідеального у своїй невибагливості та справедливості варвара [Mueller 1978, 185; Хазина 2002, 38]. У свою чергу Есхіл на думку сучасних дослідників, у своїй трагедії “Благальниці”, що побачила світ у 460 році [Mitchell 2006, 205–206], зробив потенційно можливим скасування жорсткої категоричності при вживанні антитези “елліни-варвари” [Aeschylus 1955; Mitchell 2006, 205–223]. А «батька» історії Плутарх через шість століть насмішливо обізвє філоварваром [Plutarchus 1965, 12].

Стереотипний образ підступного, зрадливого, брехливого, боягузливого, невігласного, розніженого, зухвалого, жадібного й по-звірячи жорстокого варвара сформувався на афінській сцені лише у другій половині V століття [Mitchell 2006, 205, *not.* I, 222–223]. Натяки на подібне сприйняття образу варвара можна знайти, наприклад, у комедіях Аристофана: “Ахарняни” (425 рік) [Aristophanes 1967, 61–90; Пашенко, Пашенко 2001, 347], “Хмари” (423 рік) [Aristophanes 1968, 492; Пашенко, Пашенко 2001, 349] і “Птахи” (414 рік) [Aristophanes 1928, 1573; Пашенко, Пашенко 2001, 350]. Але особливо яскраво цьому стереотипу відповідала низка негрецьких персонажів, зображених у сценічних творах Еврипіда. Серед них: підступний, жадібний цар фракійців Поліместор з «Гекаби» (бл. 421 року) [Euripides4 1902, 760–800, 953–1020, 1131–1251; Пашенко, Пашенко 2001, 302], героїня

однойменної трагедії Медея (431 рік) [Пашенко, Пашенко 2001, 302], котра готова на найжахливіші злочини заради пристрасті й помсти [Euripides9 1902], жорстокий гостевбивця – єгипетський цар Теоклимен з «Єлени» (313 рік) [Euripides5 1902, 155, 468, 778, 1173–1176; Пашенко, Пашенко 2001, 303], боягузливий, брехливий і розніжений євнух-фригієць, виведений давньогрецьким автором в «Оресті» (408 рік) [Euripides10 1902, 1369–1530; Пашенко, Пашенко 2001, 303] тощо [Euripides8 1902; Euripides1 1902; 32–33; Euripides11 1902, 340, 380–517]. Сюди ж слід віднести постійні ілюзії з приводу численних негативних рис, буцімто притаманних кожному пересічному варвару, вкладені цим поетом до вуст своїх героїв. Так, сатири з “Кіклопа” (бл. 412–408 років) [Seaford 1982, 161–172], глузуючи із власної боягузливості, називають себе сміливими як карійці [Euripides3 1092, 154–158]; візниця фракійського царя Песа з однойменної трагедії (бл. 455–440 років) [Chantraine, Ritchie 1965, 324–325] говорить про брехливість усіх варварів [Euripides11 1902, 808–812]; персонажі “Вакханок” (бл. 408–406 років) [Пашенко, Пашенко 2001, 303] погоджуються, що варварам далеко до еллінів в усьому, крім влаштування діонісійських оргій [Euripides2 1902, 481–484]; афінський цар Демофон у “Тераклідах” (430 рік) [Пашенко, Пашенко 2001, 302] вказує на те, що він не бажає чинити сваволі, притаманної варварам, оскільки запорукою його правління є справедливість [Euripides6 1902, 423–425] і т.д. [Euripides3 1902, 179–186, 607–610; Euripides6 1902, 120–132; Euripides12 1902, 987–996; Euripides10 1902, 495, 1105–1115; Euripides9 1902, 533–538; Euripides4 1902, 328–331; Euripides7 1902, 73–74]. Звичайно, у трагедіях Еврипіда фігурують і шляхетна Андромаха, і полонена цариця Гекаба, котра з останніх сил намагається зберегти власну гідність; також неодноразово згадується у них і мужній Гектор. Але такий стан речей, на мій погляд пояснюється не бажанням автора прославити доблесті (аретай) азіатів, а збереженням своєрідного пістету перед усталеною гомерівською традицією.

Наприкінці ж V століття у стародавній Греції почала поширюватися ідея апріорної меншовартості варварів і їхнього природного призначення для рабської долі. Причини цього явища були дуже прагматичними: необхідність притоку рабської робочої сили, поєднана з заборонаю на поневолювання співвітчизників [Mueller 1978, 184; Фролов 1991, 174]. І цього разу, як і у

попередніх випадках, перше слово належало поетові. Все той же Еврипід у своїй трагедії “Іфігенія в Авліді”, написаній, до речі, не у Греції, а в напівварварській Македонії, близько 408–406 років [Пашенко, Пашенко 2001, 290, 294, 320], заявив: “Над варварами панувати личить грекам” [Euripides 1902, 1400]. Подібні висновки могли зробити також читачі Ксенофонтівського “Анабасису”, які, безсумнівно, захоплювались мужністю й доблестю десяти тисяч еллінів, котрі фактично, не зустрічаючи супротиву, пройшли неосяжні, у розумінні пересічного жителя будь-якого поліса, території Месопотамії і Малої Азії [Xenophon 1891]. Особливо характерною і яскравою ілюстрацією безумовної переваги еллінів над варварами, на мою думку, у Ксенофонта став епізод, у якому на варварів навів панічний жах лише сам вигляд злагоджених дій грецької фаланги, підкріплених бойовим кличем, що були продемонстровані на огляді, який Кір Молодший влаштував своїм військам [Xenophon 1891, I, 2; Спивак 2002, 14]. Пізніше думки про безумовну перевагу еллінів над варварами (персами) висловлювались Ксенофонтом і у його “Грецькій історії” [Xenophon 1884, III, 4, 19; VI, 1, 12].

На зламі століть з’явилась перша спроба обґрунтування природної неповноцінності варварів на «науковому» рівні. Це зробив Гіппократ Коський у своєму трактаті «Про повітря, воду і місцевості». Знаменитий лікар античності доводив, що слабкість, боягузливість, розніженість і, навіть, політична інертність азійських народів обумовлюються занадто м’яким і сприятливим кліматом та відсутністю у природі їхніх країн різких температурних перепадів, пов’язаних із зміною пір року [Hippocrates 1840, 12, 16].

В IV столітті за розробку і поширення у еллінському світі концепції апріорної меншовартості нееллінських народів узялись також професійні політики й філософи. Так, афінський оратор і політичний діяч Ісократ у своєму “Панегірику”, написаному у 380 році [Фролов 1991, 332], пропонував єдиноплемінникам перенести біди Еллади до Азії, багатства Азії до Еллади, і зробити варварів періеками, які б платили данину своїм новим господарям [Isocrates 1888, IV, 131; Longinus 1964, IV, 2]. Філіпу Македонському, який, на його думку, зміг би об’єднати еллінів на боротьбу з персами, Ісократ у своєму творі “Філіп”, написаному у середині 40-х років IV століття [Фролов 1991, 346], пропонував бути для еллінів вождем, для македонян – царем, а для варварів – володарем,

визволивши останніх від східної деспотії [Isocrates 1888, *V*, 154]. Навіть Платон у своїй ідеальній державі передбачав поповнення рабів лише за рахунок військовополонених варварів [Plato 1902, *I*]. Але справжнім співцем шовінізму, расизму й колоніалізму був Аристотель. Цей філософ і мораліст у своїй “Політиці”, розвиваючи теорії Гіппократа і підкріплюючи свої положення вищезгаданою цитатою з Еврипіда, намагався довести, що варвари, згідно зі своєю природною сутністю, повинні бути рабами еллінів, оскільки “варвар” і “раб” – за своєю природою, поняття тотожні [Aristoteles 1887, *I*, 1]. А в одному з листів до свого учня Олександра Македонського він, перевершуючи навіть поради Ісократ, рекомендував ставитися до греків як до друзів чи родичів, а до варварів – як до рослин чи домашньої худоби [Plutarchus 1925, *I*, 6; Mueller 1978, 186].

Звичайно, переважна більшість наведених вище прикладів базується на афінському матеріалі. Проте, не слід забувати, що протягом V–IV ст. в Елладі існувало багато можливостей для поширення різноманітних ідей, до того ж, таких привабливих для вух пересічного грека. У цьому контексті не слід забувати про наявність таких міжполісних утворень, як перша та друга афінські Архе або Пелопоннеська ліга, котрі охоплювали значні території еллінської ойкумени. Крім того, існувала традиція, згідно з якою видатні тогочасні філософи та оратори виголошували промови під час урочистих заходів загальногрецького характеру [Isocrates 1888, *IV*, 3–4; Natopoulos, Loukoroulos 1992, 129; Фролов 1991, 333; Фролов 2001, 478]. Разом з тим, афінські поети й драматурги могли час від часу міняти місце проживання, як ми вже бачили на прикладі Еврипіда, котрий кілька років перебував при македонському царському дворі [Пашенко, Пашенко 2001, 290, 294, 320]. І, нарешті, хочу нагадати вислів Антігона Монофталма, котрий називав Афіни сторожовою вежею світу, з якої звістки про будь-які діяння долітають до усіх народів землі [Plutarchus 1975, 8].

Таким чином, завдяки старанням еллінської інтелектуальної еліти навіть пересічні греки на передодні елліністичної доби були отруєні “колонізаторським” світоглядом. Внаслідок цього єдиною прийнятною моделлю відносин з нееллінськими народами для них стало лише безумовне панування над останніми на правах представників вищої категорії людей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Исаева В. И. Идеологическая подготовка эллинизма / Эллинизм – экономика, политика, культура. – Москва: Наука, 1990. – С. 59–86.
2. Коростовцев М. А. Писцы древнего Египта. – Санкт-Петербург: Летний сад, 2001. – 339 с.
3. Кошеленко Г. А. Восстание греков в Бактрии и Согдиане и некоторые аспекты греческой политической мысли IV в. до н.э. / ВДИ. – 1972. – № 1. – С. 59–78.
4. Пащенко В. И., Пащенко Н. И. Антична література. – К.: Либідь, 2001. – 718 с.
5. Спивак И. А. Персы и эллины в «Анабасисе» Ксенофонта / АМА. – в. 11 (2002). – С. 13–15.
6. Фролов Э. Д. Греция в эпоху поздней классики (Общество. Личность. Власть). – Санкт-Петербург: Издательский центр «Гуманитарная Академия», 2001. – 602 с.
7. Фролов Э. Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. – Санкт-Петербург: Издат. дом СПбГУ, 2004. – 420 с.
8. Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. – 440 с.
9. Хазина А. В. Эллинизм и варвары: открытие Посидония / АМА. – в. 11 (2002). – С. 37–39.
10. Aeschylus. Persae / Aeschylus. Tragoediae / Rec. A. Weil. – Lipsiae: Teubner, 1884. – P. 12–67.
11. Aeschylus. Supplices / Aeschyli tragoediae / ed. G. Murray. – Oxford: Clarendon Press, 1955. – P. 3–48.
12. Aristophanes. Acharnenses / Aristophane: in 5 v. / ed. V. Coulon, M. van Daele. – Paris: Les Belles Lettres, 1967. – V. 1. – P. 12–66.
13. Aristophanes. Aves / Aristophane: in 5 v. / ed. V. Coulon, M. van Daele. – Paris: Les Belles Lettres, 1928. – V. 3. - P. 23–108.
14. Aristophanes. Nubes / Aristophanes. Clouds // ed. K.J. Dover. – Oxford: Clarendon Press, 1968. – P. 7–88.2 Suppliants.
15. Aristoteles. Aristotelis Politica / Ed. F. Susemihl. – Lipsiae: Teubner, 1887. – 367 p.
16. Chantraine P. “Ritchie W. The authenticity of the Rhesus of Euripides” / RPhLHA. – v. 91 (1965). – P. 324–325.
17. Coleman J., Walz C. Greeks and Barbarians: Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the

Consequences for Eurocentrism // Occasional Publications of the Department of Near Eastern Studies and Jewish Studies, Cornell University. – v. 4 (1997). – P. 175–220.

18. Diogenes Laertius. *Diogeni Laertii Vita Philosophorum* / Rec. H. Long. – Oxford: University Press, 1922. – 566 p.

19. Euripides. *Euripidis fabulae*: In 3 v. / Ed. G. Murray. – Oxford: Clarendon press, 1902. – 1. *Andromacha*, 2. *Bacchae*, 3. *Cyclops*, 4. *Hecuba*, 5. *Helena*, 6. *Heraclidae*, 7. *Iphigenia aulidensis*, 8. *Iphigenia Taurica*, 9. *Medea*, 10. *Orestes*, 11. *Rhesus*, 12. *Troiades*.

20. Hatzopoulos M., Loukopoulos L. *Philipp of Macedon*. – Athens: Ekdotike Athenon S.A., 1992. – 254 p.

21. Herodotus. *Historiarum Libri IX* // Ed. H. R. Dietsch, H. Kallenberg. – Lipsiae: Teubner, 1899. – 679 p.

22. Hippocrates. *De aere, aquis et locis* // *Oeuvres completes d'Hippocrate*: in 2 v. / ed. E. Littré. – Paris: Bailliere, 1840. – V. 2. – P. 12–92.

23. Iamblichus. *De mysteriis* / *Jamblique. Les mysteres d'Egypte* // ed. E. des Places. – Paris: Les Belles Lettres, 1966. – P. 38–215.

24. Isocrates. *Orationes* // Rec. G.E. Beuseler. – Lipsiae: Teubner, 1888. – 677 p.

25. Longinus. *De sublimitate* / Longinus. *On the sublime* / ed. D. Russell. – Oxford: Clarendon Press, 1964. – P. 1–56.

26. Mitchell L. *Greeks, barbarians and Aeschylus' Suppliants* // *G&R*. – 2006. – № 2. – P. 205–223.

27. Mueller R. *Hellenen und Barbaren im Spiegel der hellenistischen Philosophie* // *Klio*. – 1978. – № 1. – S. 183–189.

28. Nepos Cornelius. *Vitae* / Ed. P. K. Marshall. – Monachii [u.a.]: Saur, 2001. – 122 p.

29. Olympiodorus. *In Platonis Alcibiadem commentarii* / Olympiodorus. *Commentary on the first Alcibiades of Plato* / Ed. L. G. Westering. – Amsterdam: Hakkert, 1956. – 168 p.

30. Plato. *Critias* / *Platonis opera*: In 5 v. / Ed. J. Burnet. – Oxford: Clarendon press, 1902. – V. 4. – P. 106–121.

31. Plato. *Respublica* / *Platonis Opera*: In 5 v. / Ed. J. Burnet. – Oxford: Clarendon press, 1902. – V. 4. – P. 327–621.

32. Plato. *Timaeus* / *Platonis Opera*: In 5 v. / Ed. J. Burnet. – Oxford: Clarendon press, 1902. – V. 4. – P. 17–92.

33. Plutarchus. *Agesilaus* / *Plutarchus. Vitae Parallelae*: In 3 v. / Ed. C. Lindskog et K. Ziegler. – Lipsiae: Teubner, 1968 – V. 2. – Fase. 2. – P. 68–98.

34. Plutarchus. De fortuna Alexandri Magni / Plutarchus. Moralia: In 7 v. / Rec. F.H. Sandbach, C. Hubert; M. Pohlenz, K.Ziegler. – Lipsiae: Teubner, 1925. – V. 5. – P. 211–241.

35. Plutarchus. De Herodoti malignitate // Plutarch's moralia: in 11 v. / ed. L. Pearson. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965. – V. 11. – P. 8-128.

36. Plutarchus. Demetrius // Plutarchus. Vitae Parallelae: Demetrii et Antonii / Rec. C. Sintensis. – Lipsiae: Teubner, 1875. – P. 5–55.

37. Plutarchus. Lycurgus / Plutarch's Lives: In 11 v. / Ed. B. Perrin. – Cambridge, Mass.: Harvard university press, 1914. – V. 1. – P. 204–302.

38. Plutarchus. Septem sapientium convivium / Plutarch's. Moralia: In 11 v. / Ed. F. C. Babbitt. – Cambridge, Mass.: Harvard university press, 1928. – V. 2. – P. 348–448.

39. Plutarchus. Solo / Plutarchus. Vitae Parallelae: In 3 v. / Rec. C. Lindskog et K. Ziegler. – Lipsiae: Teubner, 1968. – V. 1. – P. 41–89.

40. Plutarchus. Timoleon // Plutarchus. Vitae Parallelae: In 3 v. // Ed. K. Ziegler. – Lipsiae: Teubner, 1964. – V. 2. – P. 222–255.

41. Plutarchus. Titus Flamininus / Plutarchus. Vitae Parallelae: In 3 v. / Ed. K. Ziegler. – Lipsiae: Teubner, 1968. – V. 2. – P. 28-56.

42. Porphyrius. De vita Pythagori / Rec. A. Nauck. – Petropoli: Academia Imperiale, 1889. – 75 p.

43. Seaford R. The Date of Euripides' Cyclops / JHS. – v. 102 (1982). – P. 161–172.

44. Xenophon. Anabasis / Ксенофонт. Анабасис / Под ред. Л. Георгиевского. – Санкт-Петербург: Тип. Безобразова, 1891. – Ч. 1: Греческий текст. – 84 с.

45. Xenophon. Historia Graeca / Rec. et praef. L. Dindorf. – Lipsiae: Teubner, 1884. – 287 p.

КИТАЙСКИЕ ДОБРОВОЛЬЦЫ В РЕВОЛЮЦИОННЫХ СОБЫТИЯХ НА ТЕРРИТОРИИ УКРАИНЫ (ОКТАБРЬ 1917 – АПРЕЛЬ 1918 ГГ.)

Карпенко Н. М.

Революционные события 1917–1921 гг. на территории Украины вызывают повышенный интерес у современных украинских историков [Верстюк 2000; Гриценко 1993; Реєнт 1996; Рубльов, Реєнт 1999; Солдатенко 1998]. Однако малоизученным остается вопрос о роли, которую сыграли в тех событиях иностранцы и, в частности, китайцы. Украинские историки рассматривали этот вопрос только в рамках советской историографии, являющейся чрезмерно идеологизированной по своему характеру [Гема, Скляренко 1958; Зуев 1968; Ярошенко 1957]. Открытие в последнее время доступа к важным архивным документам, в том числе личным делам бывших китайских красногвардейцев и красных партизан (1928–1935 гг.), позволяет вновь вернуться к темам, раскрывающим мотивы, причины, характер и последствия участия китайцев в гражданском противостоянии на территории Украины.

Более 200 тысяч китайцев, завезенных в годы Первой мировой войны в Россию в качестве временной рабочей силы, в период революционных событий 1917 г. оказались в тяжелом финансово-экономическом положении и без средств на обратную дорогу [Попов 1957, 110]. Это позволило большевикам путем пропаганды и агитации расширить социальную базу красногвардейских отрядов. Особенно активно этот процесс стал идти в условиях оккупации Румынии и Украины соответственно румынскими и австро-германскими войсками в начале 1918 г. Китайские рабочие оказались тогда вне зоны внимания Центральной Рады. В результате этого присутствие китайцев в отрядах Красной гвардии стало уже заметным. Если их средняя численность в октябре-декабре 1917 г. в отрядах Кондратьевского, Алмазного, Парамоновского, Прохоровского, Кадиевского, Голубовского, Варваропольского, Горно-Ивановского и других рудников Донбасса составляла 20 – 50 человек, то в январе-апреле 1918 г. некоторые отряды насчитывали уже от 300 до 1000 китайцев [Карпенко 2007, 73, 86, 88]. Исключение составляли присланные на Украину в январе 1918 г. малочисленные китайские отряды

из Москвы и Петрограда [ГАДО, ф. Р-1100, д. 748, 6; ГАЛО, ф. Р-537, д. 284, 1].

К началу 1918 г. одно из значительных формирований китайцев возникло в районе Нежина – Бахмача. Там, по свидетельству Чин Хо-хая, в конце 1917 г. китайские рабочие организовали сначала немногочисленный Нежинский китайский отряд, в котором он был переводчиком [ГАДО, ф. Р-1181, д. 1103, 4]. Китайцы, работавшие в инженерно-строительных войсках Юго-Западного фронта в районе Минска – Гомеля, узнали, что в Бахмаче создаются отряды Красной гвардии, и послали туда своего представителя. По его возвращении, как вспоминал Ю Фун-ча, уже более тысячи китайцев отправились в Бахмач. Часть из них была принята в красногвардейский отряд, другая была направлена на Кавказ «для борьбы с контрреволюцией» [Попов 1957, III].

В районе Киев – Гомель – Бахмач еще до окончания 1917 г. возникло несколько партизанских (отряд Иванова [ГАЛО, ф. Р-535, д. 1410, 3]) и красногвардейских отрядов, в состав которых входили китайцы. По воспоминаниям одного из бойцов Чжан Цзы-сюаня, в районе Гомеля из китайских рабочих на лесозаготовках сформировался отдельный китайский батальон, вошедший в дальнейшем во 2-ю армию и частично использованный Р. Берзиным в походе на Киев [Китайские добровольцы... 1961, 79]. Он вспоминал, что в окрестности Гомеля, входившего в Киевский военный округ, было организовано несколько китайских отрядов, в которых усиленно изучали военное дело. Чжан Цзы-сюань, например, «оказался в числе 1200 человек, из которых был сформирован Отдельный китайский батальон, действовавший в составе 2-й Революционной армии. Остальные 800 человек вошли в состав другого соединения» [Дружба... 1959, 95].

Часть китайцев, прибывших с московскими и петербургскими рабочими в январе 1918 г. на Дон, уже в марте также окажется на Украине. Сначала 3-й колонне Р. Сиверса, в которую входили китайцы, было приказано сосредоточиться в Курске, а в дальнейшем направиться на Украину в район Конотоп – Бахмач – Гомель. Отряды 3-й колонны стали основным ядром 5-й Украинской армии [Гема, Скляренко 1958, 78]. Однако следует заметить, что среди китайцев, прибывших из Москвы и Петрограда для карательной экспедиции на Дон, а в дальнейшем оказавшихся на территории Украины, были и шахтеры Донбасса,

которых навербовал Шен Чен-хо. Только на Сорокинском руднике (г. Краснодон) к нему в отряд вступило 36 китайцев [ГАЛО, ф. Р-534, д. 61, 1].

Во время первых столкновений с румынскими войсками в конце января 1918 г. качество местных красногвардейских отрядов в Бессарабии и юго-западной части Украины, как свидетельствовал И. Якир, было очень низким. Местные крестьяне, несмотря на все уговоры большевиков, отказывались вступать в Красную гвардию. А присылаемые из Одессы отдельные отряды под Тирасполь, по оценке И. Якира, «по своей организованности и дисциплине в своем большинстве превзошли наши самые худшие ожидания» [Якир 1957, 8].

В это время рабочий Ча Ян-чи и другие китайцы работали неподалеку от Кишинева. С началом румынской оккупации он и его земляки вынуждены были вступить добровольцами в 4-й Днепроровский революционный полк [Лю Юн-ань 1959, 18–19].

В начале 1918 г. в распоряжение Тираспольского красногвардейского отряда, которым командовал И. Якир, Сан Фу-ян привел около 450 (на самом деле 530. – [Якир 1957, 13]) китайцев, которые были вынуждены уйти с лесоразработок, поскольку троих их товарищей расстреляли румынские солдаты [Ярошенко 1957, 61]. И. Якир отмечал, что китайцы пришли к нему полураздетыми и голодными. «Людей у нас было мало, – вспоминал он, – а оружия много, не вывезешь, все равно придется оставлять, ну и решили мы – чем не солдаты? Будущее показало, что прекрасные солдаты были... Обули, одели, вооружили. Смотришь – не батальон, а игрушка. Вот меня и назначили ими командовать и направили нас на оборону старой Тираспольской крепости» [Якир 1957, 10–11]. Одним из командиров рот в батальоне был китаец по имени Лю [Новогрудский, Дунаевский 1962, 26].

Во время наступления австро-германских войск китайцы из Тираспольского отряда по приказу М. Муравьева прикрывали отход остальных частей. Как отмечал И. Якир, «хорошо, гарантированно прикрывали. Китаец – он стоек, он ничего не боится». При этом они показали себя выносливыми бойцами [Якир 1957, 12]. Уже при обороне Одессы пало около 80 китайских бойцов [Ярошенко 1957, 61]. Неся потери, Тираспольский отряд прошел с боями всю Украину. По пути следования в отряд постоянно поступали другие китайские рабочие.

Как отмечали советские историки, «12 апреля в Луганск прибыли Тираспольский отряд и его 1-й революционный батальон под командованием Сан Фу-яна. За несколько дней батальон пополнился большой группой китайских добровольцев, работавших на донецких предприятиях. К 24 апреля 1918 г. он насчитывал 350 бойцов и под Калядовкой принял участие в одной из ожесточенных схваток 3-й революционной армии с немецкими оккупантами» [Интернационалисты... 1967, 148].

Внимания заслуживают и другие красногвардейские отряды, в которых оказались китайцы. Интернациональная Красная гвардия в Одессе была создана еще в октябре 1917 г. Она формировалась из военнопленных, иностранного населения, проживавшего в городе, а также бывших солдат 2-й Сербской дивизии, распавшейся после Февральской революции, и состояла из трех отрядов: чешского (200 человек), сербского (120 человек) и *китайского* (200 человек). Общее командование осуществлял бывший офицер австро-венгерской армии чех Миколаш Мельчак, а во главе его подразделений стояли китаец Пи Кай-джан, чех Адольф Шипек и серб Олеко Дундич [Зуев 1968, 51].

12 марта 1918 г. Одесский красногвардейский отряд был эвакуирован в Феодосию [Попов 1957, 114]. Газета «Известия Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов» от 28 марта 1918 г. сообщала: «В Феодосию прибыла со своим штабом одесская Красная гвардия. Город принял интернациональный характер. Расхаживают вооруженные китайцы-большевики из отряда международной гвардии» [Боевое содружество... 1957, 57]. Если быть точным, то отряд не просто был эвакуирован, он выполнял важную задачу. Ча Ян-чи вспоминал, что «когда началась эвакуация из Одессы, чешским, сербским и китайским бойцам, сформированным в один отряд, было поручено сопровождать золотой запас, вывезенный из Государственного банка» [Новогрудский, Дунаевский 1962, 28]. «Золота было, – свидетельствовал впоследствии командир чешского отряда А. Шипек, – что-то миллионов на четыреста с лишним. Когда мы выгрузились в Феодосии, понадобился целый железнодорожный состав. Охрану вагонов несли китайцы. Их в отряде было около двухсот человек. Командовал ими Чжан. Смелый, решительный человек. Я на него мог положиться во всем. Как, впрочем, и на всех китайских бойцов» [Там же, 28–29].

Кроме батальона под командой Сан Фу-яна, от Одессы прошел всю Украину Одесско-Березовский отряд, в котором были и китайцы. Он образовался в начале 1918 г. в Березовке. Организовал его посланец из Одессы, ставший впоследствии командиром и комиссаром, С. Лукашенко. В воспоминаниях «Мои китайские друзья-красноармейцы» он писал, что в его отряд вступило 30 китайских рабочих, которых завезли в Одессу купцы как дармовую рабочую силу. Уже в бою на ст. Сербка под Одессой китайцы показали себя смелыми и находчивыми бойцами, что позволило отряду разгромить превосходившего их вдвое противника. Одесско-Березовский отряд прошел с боями путь: Березовка – Вознесенск – Долинское – Екатеринослав – Луганск – Мариуполь. Невзирая на потери, количество китайцев в отряде не только не уменьшилось, а даже увеличилось вдвое. «Это, – вспоминал С. Лукашенко, – заслуга командира Сун Цзы-бина и политрука Ван Мина. Они на каждой узловой станции, в городах, где мы побывали, находили своих соотечественников и приводили их в отряд» [Ярошенко 1957, 62].

Заслуживает внимания и Перекопский отряд. В докладной записке инспектора пехоты Самарской губернии Семенова о ходе формирования чехословацкого, китайского и югославянского отрядов от 31 мая 1918 г. говорилось, что китайский отряд начал формироваться «с 1 марта в Перекопе. Вызван же сюда в Самару 10 дней тому назад... Домой они не хотят, а хотят служить Интернационалу. Раньше был вызван отряд в 10 000 [именно так в документе – десять тысяч. – Н. К.] человек из Китая интернационалистов, но разбит на Украинском фронте, и этот отряд есть остаток от того большого отряда» [Боевое содружество... 1957, 78].

Более правдоподобную информацию о численном составе Перекопского отряда приводил историк Лю Юн-ань. Он писал, что весной 1918 г. силы красных «были еще слабы. В Крыму не было регулярных частей Красной Армии. Существовали только отдельные красногвардейские отряды, малочисленные и плохо вооруженные. В этот трудный час на помощь трудящимся Крыма прибыл отряд китайских красногвардейцев. Это был небольшой отряд — человек 300... Дисциплина в отряде была железная. Приказ командира для китайцев – священный закон. Без приказа ни один не покидал своей позиции и сражался до конца. Многие из них сложили свои головы на Перекопском валу, а позднее – на

ишуньских позициях. Те же, кто остался в живых, отступили с красными частями на Кубань...» [Лю Юн-ань, 29–30].

Под натиском германских войск многие китайцы малыми группами вступали в различные отступающие красногвардейские отряды. Их количество учету не поддается. Примером может служить Харьковский отряд, сформированный в начале 1918 г., а в конце апреля отходивший на Северный Кавказ. На одной из станций под Таганрогом харьковчанам повстречались 10 китайцев, бежавших из Приднепровья. По их словам, в Мелитополе над ними учинили расправу гайдамаки, и они выразили желание вступить в их отряд. Их приняли, а вскоре к ним присоединились еще 50 китайцев [Новгородский, Дунаевский 1962, 48–53]. В это же время 20 китайцев вступили в Волынский полк [Попов 1957, 115]. Весной 1918 г. в 1-м Полтавском советском пехотном полку наряду с украинцами и русскими, составлявшими основную часть бойцов, было 27 венгров, 10 поляков, 5 китайцев, 2 немца, 2 турка [В огне... 1962, 38].

Для формирования боевых частей из числа бывших военнопленных в конце февраля 1918 г. в Киеве был создан специальный штаб межнациональных революционных армий. Была организована запись добровольцев. При обороне Донбасса иностранный отдел при главнокомандующем направил в распоряжение военного отдела Харьковского Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов китайские отряды для зачисления их в украинские или интернациональные отряды Красной армии [Гема, Скляренко 1958, 83].

14 апреля 1918 г. было распространено воззвание Мобилизационного штаба Красной социалистической армии Луганского района, куда вошли отряды Киевской, Полтавской и Черниговской губерний. В нем рабочих призывали взяться за оружие и вступать в ряды Красной гвардии. Многие китайские рабочие заявили о своем желании «защищать русскую революцию и Советскую власть». В связи с этим на совещании сотрудников штаба Главковерха Украины и мобилизационного отдела Луганского штаба Красной армии был поднят вопрос о формировании боевых подразделений из китайских рабочих. Уполномоченным штаба Главковерха Украины «по формированию революционных батальонов из среды китайцев, работающих на заводах и рудниках Донецкого бассейна» был назначен инженер китаец Шен

Чит-хо (он же Шен Чен-хо). Ему были предоставлены денежные средства и дано право проводить набор добровольцев. Всем советским организациям предлагалось «оказывать содействие в его работе». Одновременно, 22 апреля 1918 г., Главковерх Украины В. Антонов-Овсеенко предписал фабрично-заводским и рудничным управлениям «никаких препятствий к переходу рабочих китайцев в Красную Армию не чинить» [ГАЛО, ф П-143, д. 26, 78, 171]. Боевые отряды, сформированные из китайских рабочих, были включены в части 3-й Украинской революционной армии. Командирами китайских подразделений являлись Жан Чан-дин [ГАЛО, ф. Р-537, д. 100, 1], Ша Лу-ху [ГАЛО, ф. Р-534, д. 96, 1], Шен Чен-хо [ГАЛО, ф. Р-534, д. 139, 1].

В этот период произошло пополнение красновардейских отрядов, особенно Тираспольского и 1-го Нежинского, из числа шахтеров-китайцев в Донбассе. В боях за Донбасс китайцы «показали чрезвычайную устойчивость», – говорилось в отчете об обороне Донбасса. Так, значительное число китайцев входило в состав Первого Грозного социалистического батальона Донецкой республики [Зуев 1968, 60]. Судьба китайцев из 1-го Нежинского отряда при отступлении сложилась по-разному. Большинство из них погибло.

В целом, определить численность китайцев, воевавших в красновардейских отрядах в рассматриваемый период, нелегко. По нашим неполным подсчетам, в вооруженных конфликтах на территории Украины приняло участие свыше 5 тысяч китайцев. Только в Донбассе в этот период вступило в Красную гвардию свыше 1800 китайских рабочих-контрактников [Карпенко 2007, 113].

Таким образом, в период оккупации Бессарабии румынскими, а Украины австро-германскими войсками процесс вступления в ряды Красной гвардии китайцев, пытавшихся таким образом выжить в сложившихся тяжелых условиях, резко усилился. В рассматриваемый период это не повлияло существенно на ход событий. Однако позже, когда в рядах Красной армии стало уже насчитываться 60-70 тысяч китайцев, и почти каждый третий из них принял самое активное участие в борьбе за установление советской власти на территории Украины, это уже не могло не оказать существенного влияния на исход гражданского противостояния.

Изучение конкретных результатов и последствий этого участия является предметом дальнейшего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Боевое содружество трудящихся зарубежных стран с народами Советской России (1917–1922) / Ред. Г. В. Шумейко. Москва, 1957.

Верстюк В. Ф. Концептуальні проблеми вивчення історії Української революції // **Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету**. Запоріжжя, 2000. Вип. XI.

В огне гражданской войны / Сб. документов и материалов. Одесса, 1962.

ГАДО. Государственный архив Донецкой области (в дальнейшем ГАДО). Ф. Р–1100, оп. 1, д. 748. – 1931–1935 гг.

ГАДО. Ф. Р–1181, оп. 1, д. 1103. – 1931–1935 гг.

ГАЛО. Государственный архив Луганской области (в дальнейшем ГАЛО). Ф. П–143, оп. 3, д. 26. – 1919 гг.

ГАЛО. Ф. Р–534, оп. 1, д. 61. – 1934 г.

ГАЛО. Ф. Р–534, оп. 1, д. 96. – 1932–1933 гг.

ГАЛО. Ф. Р–534, оп. 1, д. 139. – 1932–1935 гг.

ГАЛО. Ф. Р–535, оп. 1, д. 1410. – 1930–1934 гг.

ГАЛО. Ф. Р–537, оп. 2, д. 100. – 1932 г.

ГАЛО. Ф. Р–537, оп. 2, д. 284. – 1931 г.

Гема В. І., Склярєнко Є. М. Участь трудящих зарубіжних країн в боротьбі російського і українського народів проти австро-німецької агресії в 1918 р. // **Український історичний журнал**. 1958. № 1.

Гриценко А. П. **Політичні сили у боротьбі за владу в Україні (кінець 1917–початок 1919 рр.)**. Київ, 1993.

Дружба, скрепленная кровью / Сборник воспоминаний китайских товарищей – участников Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны в СССР / Под ред. Лю Юн-аня. Москва, 1959.

Зувєв А. Д. Интернациональные отряды Красной гвардии в борьбе за установление Советской власти на Украине // **Сборник трудов кафедр общественных наук Харьковского зооветеринарного института**. 1968. Вип. № 1.

Интернационалисты. Трудящиеся зарубежных стран – участники борьбы за власть Советов / Под ред. А. Я. Манусевича. Москва, 1967.

Какурин Н. Е. **Как сражалась революция.** В 2-х т. Т. 1. Москва, 1990.

Карпенко Н. М. **«Китайский легион». Участие китайцев в революционных событиях на территории Украины (1917–1921 гг.):** Монография. Луганск, 2007.

Китайские добровольцы в боях за Советскую власть (1918–1922 гг.) / Отв. ред. и сост. Лю Юн-ань. Москва, 1961.

Лю Юн-ань. **Люди интернационального долга.** Москва, 1959.

Новогрудский Г., Дунаевский А. **По следу Пау.** Москва, 1962.

Попов Н. А. Участие китайских интернациональных частей в защите Советской республики в период гражданской войны (1918–1920 годы) // **Вопросы истории.** 1957. № 10.

Реснт О. **Українська революція і робітництво: соціально-політичні і економічні зміни 1917–1920.** Київ, 1996.

Рубльов О. С., Реснт О. П. **Українські визвольні змагання 1917–1921 рр.** / серія „Україна крізь віки”, т. 10. Київ, 1999.

Солдатенко В. Ф. **Українська революція і державність (1917–1920 рр.).** Київ, 1998.

Якир И. Э. **Воспоминания о гражданской войне.** Москва, 1957.

Ярошенко А. Д. Участь китайських червоногвардійців у боротьбі за владу Рад на Україні в 1917–1920 рр. // **Український історичний журнал.** 1957. № 3.

ЗОВНІШНІ ВХОДЖЕННЯ (ЕТРАНЖИЗМИ) ЯПОНСЬКОЇ МОВИ ПІСЛЯВОЄННОГО ПЕРІОДУ У СФЕРІ МАСОВОГО ВЖИТКУ

Козуб С. А.

Дослідження динаміки розвитку словникового складу було і є важливою проблемою лінгвістичної науки. Питанню еволюційних процесів у мові присвячено низку наукових праць, серед яких дослідження О. С. Кубрякової, Ю. О. Жлуктенка, М. Д. Степанової, А. В. Янкова, Ішідзука Харумічі, Катовакі Сейічі та багатьох інших. Фразеологізми, словотвір, термінологічну лексику японської мови досліджено в наукових працях К. А. Тимофєєва, М. І. Черемсіна, Норіко Танака, Хоріучі. Дослідження в галузі японської неології малочисельні. Японські неологізми різних періодів частково досліджено в дисертаціях В. М. Алпатова, Г. Б. Гутової, Судзукі Такао. Головна проблема полягає в тому, що японська неологія здебільшого скерована у напрямку фіксування лексикографічними, тлумачними довідниками нових одиниць, а досліджень, присвячених глибокому аналізу, структуризації входжень, досить мало.

З погляду теорії неології процеси утворення нових слів, причини та передумови їх виникнення досліджено в мові недостатньо.

Доповідь „Зовнішні входження (етранжизми) японської мови післявоєнного періоду у сфері масового вжитку” присвячена дослідженню процесу запозичення лексики, зокрема, американізмів, що є ефективним сучасним способом збагачення лексичного складу мови.

Наприкінці століття сфера гайрайго виявилась одним із головних постачальників неологізмів у японську термінологічну лексику та сферу масового вжитку. Тому саме зростання кількості гайрайго пояснює підвищений інтерес до цієї сфери як одного з джерел поповнення словникового складу сучасної японської мови і потребує детального дослідження у рамках сучасних наукових поглядів на природу і функції гайрайго.

На нашу думку в існуючих дослідженнях недостатньо відтворені новітні досягнення мовознавства, зокрема такий його провідний напрямок, як когнітивно-дискурсивний підхід, що

концентрується навколо когнітивних та функціональних аспектів семантики.

Метою дослідження є визначення тенденцій збагачення лексичного складу сучасної японської мови шляхом аналізу словотвірних, семантичних і фразеологічних процесів.

Значна частка неологізмів-входжень засвідчує об'єктивний процес поповнення лексичного складу японської мови запозиченнями. Певна реалія з'являється у мові з готовим найменуванням, яке закріпилось за нею у мовах тих країн, де вона виникла або була створена. Японська мова не завжди встигає запропонувати свою назву для нового предмета, яка б базувалася на національній основі й вводила номінацію в лексичну систему. Отже, не маючи змоги освоїти свою предметну реалію, японська мова намагається освоїти, натуралізувати її іншомовну назву.

Японська мова має свої відмінності у процесі запозичення іншомовної лексики. Переважна більшість гайрайго європейські запозичення, чітко виділяються своєю графікою (азбука катакана). Однак оформленню графічними засобами японської мови не підлягають багато запозичень-акронімів, які записуються латиницею (ромаджи). Наприклад: STOL (short takeoff and landing aircraft) "літак з коротким підйомом і посадкою", SOHO (small office home office) „малий домашній офіс”, PATGEOS (passive geodetic earth orbiting satellite) „пасивний геодезичний супутник Землі”. У той же час усі гайрайго оформлюються фонетичними засобами японської мови. Як уже зазначалося, більшість гайрайго – запозичення з європейських мов, співзвучні з словами європейського походження, проте фонетичні зміни, які відбуваються, досить значні. Зміни відбуваються через брак в японській мові закритих складів і неможливість поєднання приголосних, внаслідок чого вводяться додаткові голосні. Також відсутність відмінностей *l* та *r* і відсутність до недавнього часу *v* (англійське *v* у багатьох словах передається як *b*). Якщо слово запозичене з усного мовлення, то відмінностей ще більше: англійське *d* сприймається на слух як *r*, тому pudding перетворилося на プリン, за цієї ж умови можливі об'єднання словосполучень у складні слова, наприклад, ice-cream アイスcream, pine-apple パインアップル [Алпатов 1988, 89–90]. Первинне граматичне засвоєння гайрайго мінімальне. Більшість запозичень – спочатку іменники. Лише потім вони переходять в інші лексико-граматичні класи (за допомогою аглютинуючих формантів мови).

Особливість післявоєнного періоду полягає в тому, що майже всі гайрайго з'являються в японській мові через американський варіант англійської мови. Навіть назви реалій третіх країн і неамериканські власні назви, в більшості випадків, запозичуються з американського варіанту англійської мови, чим і пояснюється їх „американізований” фонетичний варіант, особливо інтернаціоналізмів. В подальшому, розглядаючи американізми, ми будемо мати на увазі будь-які запозичення з американського варіанту англійської мови в японську, незалежно від їх етимології (в англійській). У післявоєнні роки американізми значною мірою витіснили вже існуючі в мові гайрайго іншого походження. Так, наприклад, в позначенні слова „ліжка” використовувались ベッド від “bed” та ベット від “Bett”, на тепер залишився лише англійський варіант, який витісняє і канго /sindai/ 寝台. Німецькі медичні терміни, у більшості випадків, були замінені на англійські.

Хоч окремі випадки зовнішніх входжень-неологізмів з інших мов все ж існують. В сфері споживання за найбільшою престижністю англійської мови деяку популярність має французька, порівняймо: торговий центр у Токіо “プレントーン” від “printemps”. Без посередництва англійської, в японській, з'являються запозичення китайських, корейських, індонезійських реалій. Причому нові входження з китайської зазвичай не пов'язані з ієрогліфікою і відносяться до класу гайрайго: ラーメン „китайська локшина”; 北京 „Пекін” (за традицією пишеться ієрогліфами, проте вимовляється тепер не так, як потрібно було б за їх читанням). Є також запозичення і з російської: власні назви, реалії.

Особливість гайрайго в тому, що зазвичай запозичене слово зберігає лише одне значення з багатьох і не обов'язково головне. У більшості випадків це пов'язано з тим, що інші значення вже мають засоби вираження в японській мові: „каблучка” в японській мові – 輪, проте „обручка” (не японська реалія) リング від ring. Трапляються випадки, коли одне з значень слова стає неактуальним: tip в сучасній англійській мові, перш за все „чайові”, однак, гайрайго チップ використовується виключно як бейсбольний термін, тому що саме поняття „чайових” майже невідоме в Японії. Трапляється й так, коли декілька значень слова пов'язані з реаліями, що запозичені в японську дійсність чи то з Америки, чи з Європи, і деякі з них виражаються за допомогою власних, японських, внутрішньомовних ресурсів. Наприклад: film має два

значення – „плівка”, „фільм”, проте гайрайго フィルム – лише „плівка”, інше значення виражене за допомогою канго 映画; порівняймо з українською мовою, де слово з’явилося саме з іншим значенням – „фільм”.

Запозичення американізмів, що на перший погляд синонімічні (квазісиноніми) до вже існуючих в мові лексем, – часто необхідність для диференціації за ознакою „своя культура – іноземна культура” або навіть „престижне, сучасне – бідне, відстале”. Так 机 „стіл” – зазвичай низенький столик в кімнатах, які облаштовані за японським стилем, тоді як неологізм-запозичення テーブル письмовий, офісний стіл від table; навіть ワイフ, від wife, виявилось незайвим, не дивлячись на те, що слів з таким значенням в японській мові вдосталь.

Незважаючи на те, що відчуття іншомовності в американізмів досить сильне, вони – слова японської мови й розвиваються незалежно від мови джерела. Часто трапляється, що у зовнішніх входженнях виникають нові значення (семантичні неологізми), яких немає в англійській мові. トランジスタ – на відміну від англ. transistor не лише „транзистор”, але й „маленька, моторна людина”, ボンプ від англ. bomb не лише „бомба”, також має значення „балон для гасу”.

Досить багато слів і словосполучень, які утворилися в японській мові із запозичених елементів, і не мають ніяких паралелей в англійській. Кондиціонер в Японії називають クーラ, проте cooler – не має такого значення; лексема “nighter” не фіксується в англійській мові, але існує гайрайго ナイター – „матч за штучного освітлення”; ノー アイロン – „виріб, що не можна прасувати”, за відсутності “no iron” [Кодзіма 1982, 74].

Сфера вживання неологізмів-американізмів обмежена через сутність самої американської культури, яка орієнтована на царину споживання. Тож ми можемо говорити, що найбільше американізмів зосереджено в спортивних текстах, репортажах, в статтях і передачах, присвячених популярній музиці, і майже в кожній рекламі. Простежимо ці процеси на прикладах: у музичній передачі, яка називається ミュージク フェア 9 2 “music fear 92”, використовуються американізми типу アイドル “idol” (про естрадного співака), オープニング “opening”, メドレー “medley”. Наведемо також як приклад назви передач, взятих з газетної телепрограми: ザ ワイド “the widow”, プラス 1 “plus”, ズーム

“zoom”, エクスプレス “express”, ベスト タイム “best time”, レッツ ゴー “let’s go”, アフターヌーン “afternoon”, スクール ウォーズ “school wars” [Asahi simbun, 21 квітня 2000].

Все це притаманне не лише телебаченню чи пресі, значною кількістю американізмів характеризуються також і проспекти різних фірм, реклама товарів, інструкції з експлуатації побутових приладів.

Потрібно бути обережним у визначенні походження нової лексеми у випадку з гайрайго, такі сфери, як побутова техніка, користування легковим автомобілем, вже неможна назвати чужими для японської дійсності. Проте неологізми, які виникають у цих галузях, за звичкою номінуються „по-американськи”.

Нерідко лексеми – гайрайго та одиниця іншого походження – різняться не лише за правилом „рідне – запозичене”, а й за семантичними ознаками, належністю чи ні до культури масового споживання. Наприклад: ダンサー “dancer” – мається на увазі не взагалі танцюрист, не артист балету, а лише танцюрист низького рангу у нічному клубі; ドライブ “drive” – не будь-яка їзда, а лише розважальна; スリル “thrill” – лише таке нервово тремтіння, яке з’являється під час спуску на лижах з гори, або під час їзди на високій швидкості.

Говорячи про зовнішні входження та про вплив американізмів на японську мову, неможна не оминати „катаканну англійську мову” 英語かな. У рекламі, назвах журналів, фільмів ця тенденція набирає ваги і стає серйозним аргументом для дискусій японських лінгвістів. Приклади:

– назви фільмів: “ユー ガタッ チャンス” – “You gotta chance”; “せーべん ビューチース” – “Seven beauties”

– реклама: “ミストレス クラブ 03-3263-3515” ”Mistress club” [Ганка 1984, 64]

Отже, японська мова сьогодні має велику кількість гайрайго-американізмів які можуть використовуватися для утворення неологізмів за наявними в мові моделями так як і внутрішньомовні неологізми. Наприклад: /kikkusuketa/ /キックスケタ/, нове слово, що утворилося на основі вже вживаних запозичень таких, як /kiku/ /キック/ (від англ. a kick) – „бити ногою”, лексема, що застосовується у спорті (кікбоксінг) поряд з іншим відомим гайрайго /suketa/ /スケタ/ (від англ. skate) „роликовий ковзан”. Об’єднане в такий спосіб нове утворення стало дуже вдалою і описовою

назвою для різновиду скутера, який увійшов у моду. Скутер – це західний винахід, тому для найменування нового пристрою вибрані саме гайрайго.

Не всі неологізми-запозичення утворені шляхом поєднання уже існуючих запозичень або додаванням нового запозиченого компонента. Деякі входження з'являються у мові як цільна, нероздільна лексема з повністю або частково втраченим зв'язком із значенням, яке було в них у мові, з якої вони запозичені. Наприклад, /sukeruton/ /スケルトン/ (від англ. skeleton) „каркас”, „скелет” не означає основу, на якій щось збудовано, в японській мові це напівпрозора плівка, через яку видно внутрішній механізм годинника, монітор комп'ютера.

У категорії запозичення + ваго або канго цікавим прикладом є реалія /chinsui kenchi pendanto/ /沈水 検知 ペンダント/. Цей неологізм – назва спеціального радіопристрою, винайденого для літніх або слабовільних людей: пристрій подає сигнал, якщо користувач занурюється у воду на довгий час, – отже попереджує про нещасний випадок.

У японській мові майже завжди ієрогліф впливає на значення гайрайго. Наприклад, англ. „money” /マネー/ у японській мові застосовується лише при електронних перекладах як складова частина утворення /denshi manee/ /電子マネー/ „електронні гроші”. Рідний термін /okane/ /お金/ „гроші” використовується у всіх інших контекстах.

Підсумовуючи, ми говоримо, що зовнішні входження на сучасному етапі розвитку японської мови – це здебільшого американізм, зумовлені культурним впливом. Ми дослідили причини проникнення неологізмів-гайрайго: диференціація за ознакою – „своя культура – іноземна культура” та належність чи ні до культури масового споживання. Ми з'ясували, що процес освоєння американізмів в японській мові стає дедалі системним і на кшталт канго слугує „будівельним матеріалом” для утворення неологізмів. Хоч на протигагу канго запозичуються не корені, а цілі слова, здатні в японській мові виступати коренем. Звичайно не будь-який американізм стає гайрайго, проте потенційно може з'явитися в японській мові як оказіоналізм або компонент складного слова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов В. М. Япония: язык и общество. — М., 1988. 136 с.
2. Kodzima Mototzugo. Gairaigo no imi. — Onsei, gengo no kenkyuu. Vol. 2 Tokio, 1982.
3. Неверов С. В. Иноязычные слова в общественно-языковой практике современной Японии. Автореф. — М., 1966. 16 с.
4. Сыромятников Н. А. Развитие новояпонского языка. — М., 1978. 303 с.
5. Tanaka Noriko. Nihongo no naka no “Katakana eigo” // ГС. — 1984, №8.

ІСЛАМ ТА ІНШІ РЕЛІГІЇ СХОДУ VERSUS ХРИСТІЯНСТВО: ПРОТИСТОЯННЯ ЧИ КОНСТРУКТИВНИЙ ДІАЛОГ

Ляшенко А. О.

„Християнство та іслам: чи треба ворогувати?”

Спокон віків християни та мусульмани, зазвичай, дивляться один на одного ворогом, незважаючи на те, що ці релігії неймовірно близькі. Настільки близькі, що в середні віки спостерігалися спроби певних людей об'єднати разом християнство, мусульманство та іудаїзм. На якій підставі відбувається ця протидія і чи варто так ворогувати взагалі? Адже і сама Біблія і Коран побудовані на єдиному підґрунті – любові і навчають протилежному: любити ворога свого. Цьому повчав і Мухаммед, і сам Ісус Христос.

По суті, відповідь на питання „чому” дуже проста:

1) тому що і мусульмани, і християни, не сильно прагнучи любові і неглибоко задумуючись над її сутністю, часто більше вдаються у житті до людського, а не до Небесного розуміння життя та стосунків;

2) перша причина виходить із другої: щоб сталося саме так, сюди втручаються чорні сили диявола.

Отож, розглянувши глибини однієї та іншої релігії, можна впевнено сказати так: „Ворогувати не те що не варто, необхідно в палкій любові називати один одного братом!” Розглянемо причини, чому саме так має бути.

Аллах і Бог: різні чи одне й те ж?

По-перше, якщо сам Коран описує ті самі події, що і в Старому Заповіті (створення світу, потоп...), тих самих пророків, посланців божих, то чи можна говорити про те, що все це чинили окремі Боги? Наприклад, Коран заходить до глибини віків, до пророка Авраама та його виконання волі Божої. Авраам „повідив Господу, і Він зарахував йому до праведності” (Буття 15:6). За двадцять чотири століття Мухаммед, з використанням редакторського *ми*, каже від імені Бога: „Істино Ми обрали його у світ, і ось у потойбічному житті він серед праведних” (Коран 2:130).

По-друге, розглянемо один момент у мовознавчому вимірі. Новий Заповіт описує події в Ізраїлі, серед євреїв. Ісус Христос за рідну мову мав арамейську, давню мову що разом з арабською та

іншими належить до семітської сім'ї. Згадаємо подію розп'яття Христа, коли Спаситель перед смертю закричав: „Елої, Елої, лама сабахтані!” (*Боже, Боже, чому ти мене покинув!*) (Марка 15:34). З цими словами Месія звертався до Бога Отця, Якого Він назвав словом „Елої”, що є ідентичним арабському „Аллах”.

Недаремно чимала кількість мусульман саме так і визнають, кажучи: „Наші дві релігії не суперечать одна одній, по суті це одне й те ж; просто за кілька століть після Ісуса Христа людство прийшло до такого безладу й неподобства, що Господу довелося обрати у світі ще одного пророка (Мухаммеда), щоб упорядкувати ситуацію, нагадавши про Свою істину”. Як каже вчення ісламу, саме пророком Мухаммедом були завершені діяння Всевишнього. А основний ланцюг має такий вигляд: Авраам – Мойсей – Ісус Христос – Мухаммед.

Мухаммед та Ісус Христос: різні чи одне вчення?

Якщо Господь після Месії послав Мухаммеда виконувати Свою справу, то чи можна навіть подумати про те, що вчення мусульманського пророка мало суттєво відрізнитися? Аж ніяк. А чи можна сказати про те, що Мухаммед був хоча б у чомусь проти істини Ісуса Христа, якщо, як зазначають мусульмани, ще до початку своєї духовної діяльності він зустрічався з самим Спасителем на Небесах?

Деякі релігійні науковці доводять, що Мухаммед був неграмотний і тому не записував усе те, що передавав йому Аллах у видіннях, а повчав своїх учнів; більше того самі учні пророка записували все вчення вже після його смерті. Одже, є серйозне, небезпідставне припущення про те, що вони могли чогось не дописати, а щось змінити на свій лад. Тут і могли з'явитися певні розбіжності між ученням Ісуса Христа та мусульманського пророка.

Виникає наступне питання: „Чому мусульмани, не відкидаючи Ісуса Христа, а називаючи Його пророком, сприймають Мухаммеда вищим, в той час коли він геть не возвеличував себе?” Припущень може бути кілька, і ось основні з них: 1) Мухаммед був вихідцем з арабського народу, тому люди загордилися цим і вознесли його до небес; 2) язичницькі люди вже звикли до возвеличення не лише людей, але й мертвих статуток. (Поклоніння мусульман Мухаммеду можна порівняти з поклонінням діві Марії та пророкам серед католиків та православних); 3) не сприйняття

Ісуса Христа може пояснюватися багатовіковим ворогуванням з ізраїльтянами.

І водночас варто зауважити про те, що сам Мухаммед бажав побудувати нову релігію, при цьому: а) заперечити принцип Трійці та зробити своє вчення монотеїстичним на 100%; б) всю увагу перенести з Ісуса Христа на себе.

Спільні святі вчення, які, зазвичай, ігноруються прихильниками Біблії чи Корану: свинина, тютюн, алкоголь, ідоли.

Ми, українці, часто сміємося над мусульманами та ізраїльтянами, які не вживають у їжу свинини, нашої „національної” їжі. Але насправді не варто до цього питання ставитися так наївно, адже і сама Біблія каже те саме, забороняючи їсти свинне м'ясо (Повторення Закону 14:8). Тобто, подумавши логічно, можна зробити простий висновок: „Якщо і ми, і мусульмани маємо єдиного Бога, то чому для однієї нації він забороняє певну річ, а для іншої ні?” Більше того, сама наука довела слова Бога „нечиста” їжа, зробивши висновки про те, що свинина несе найбільше шкоди для організму (шлаки, жири, холестерин, тяжкість для шлунка тощо).

Якщо одна чи інша Свята Книга заперечує чи забороняє певні дії, а людина хоче так чинити, вона вигадує певні поправки всіма „чорними шляхами”. Наприклад, якщо мусульмани палять (хоч і менше, ніж християни), то більшість із них не намагаються кинути з допомогою Аллаха, а користуються арабським словом „*haram*”, яке означає не гріх, а всього лише заборону. Тобто, якщо ти палиш, Аллах лише посварить пальцем, але за гріх тобі не зарахує. Християни, або так звані „християни”, над питанням гріха з цигаркою взагалі не задумуються.

Алкоголь вживається в мусульманських країнах не такими великими мірками, як у християнських, але коли читачу Корану захотілося піти цим нечистим шляхом, він собі вигадав легенду про те, що вночі це можна робити, адже в той час Аллах наче не бачить твоїх проступків. Необхідно зауважити і про те, що і Біблія забороняє вживання будь-якого алкоголю. Однак ми, християни, виправдовуємося тим, що це не так, адже сам Ісус Христос причащав своїх учнів вином. Насправді ж то було не алкогольне вино, тому що слово „*ойнос*”, яке зазначається у Євангелії, з давньогрецької перекладаємо і як „*вино*”, і як „*виноградний сік*” (який не бродив, а тому не містить спирту). А от уже слово „*хемер*” означає „*пекуче вино*”, „*вино, що перебродило*”. І про таке

вино Біблія пише з негативними спогляданнями. Наприклад, у книзі Даниїла 5:1 читаємо про Валтасара, який пив таке вино у гостях. Отож, не раз ми зустрічаємо зображення вина в Біблії, як напою, що приносить прокляття (2 Царств 13:28; Притчі 20:1; 21:17; Вихід 5:11; 28:7; 56:12).

По суті питання ікон та ідолів не менш яскраво висвітлено й заборонено для християн, ніж для читачів Корану. Недарма історія фіксує факти іконоборства ще задовго до Мартіна Лютера: одне з потужних протиіконних повстань відбулося ще у VIII ст. Повстання придушувалися, бо ікони були вигідні папству. Між іншим, організатор такої боротьби Лев III Ісаврянин (675–741) пішов на це тому, що „...культ ікон у такій збоченій формі став чудовою мішенню для насміхань мусульман...” (ст. 137). І взагалі, чи хотів Месія, щоб поклонялися Його портрету? Йому так само це й не спадало на думку, як Мухаммеду, адже якби таке бажання було, Ісус Христос досить велику кількість часу відвідував би художників, кажучи: „Малюйте Мене, бо скоро Мене вже не буде!” Отже, висновок один: і Біблія, і Коран мають однаковий погляд на ідолів. Однак не можна не зауважити і про певні риси ідолопоклонництва і в ісламі: коли мусульмани приходять до Мекки, здійснюючи хадж, вони цілують великий чорний камінь, який здавна був для тамтешніх язичників священним і з якого вони „черпали силу” (ст. 192).

Духовні обряди, які раніше були спільними: обрізання та жертвоприношення.

Представники ісламу перейняли обряд обрізання в іудеїв (їх за часів Мухаммеда було серед арабів, без сумніву, набагато більше, ніж християн). Але насправді після Ісуса Христа це стало непотрібним. Як повчає святий Павло: „Обрізання немає жодного значення, і необрізання немає жодного значення, основне – дотримання вчення Божого. Нехай кожен залишається в тому стані, в якому був покликаний” (1 Коринтянам 7: 19–20).

Те саме можна сказати і про принесення в жертву ягнят. Сама жертва до часів Месії символізувала Його смерть на хресті та викуплення нас від гріхів. То чи потрібний цей символізм уже після справжнього вчинку Ісуса? Оскільки більшість іудеїв не повірила в істинність Месії, вони продовжували жертвувати ягнят, що і перейняли у них мусульмани, здавна створивши навіть свято Kurban Bayram – Свято жертви (*тюрк.*).

Отже, християнське та мусульманське вчення плывуть однією течією і є дуже близькими в більшості аспектів. Підсумуємо основні з них: 1) монотеїзм (до того ж, і Бог, і Аллах – це одне й те ж); 2) все будується на одному принципі – принципі любові до Всевишнього і до ближнього; 3) вчення Біблії та Корану описують одні події та одних божих людей: створення світу, гріхопадіння, потоп, Ной, Авраам, Мойсей, Ісус Христос...

Тож усвідомивши все це, відвідувачі мечетей та церков мають іще міцніше потискати один одному руки.

ЛІТЕРАТУРА

- Библія. Современный перевод. – М., 2001.
Генри Геллей. „Библейский справочник”. – СПб., 2002.
Мень Александр. „История религии. Пути христианства”. Книга 2. – М., 2000.
Пути благовестия. Общие дисциплины. 2 т. – Заокск, 2001.
Симфония к синодальному изданию Библии. – Стокгольм 1995.
Фритц Ринекер, Герхард Майнер. „Библейская энциклопедия Брокгауза”. – Кременчук.
Энрик Нюстрем. „Библейский словарь”. – СПб., 1999.
Pismo Święte. – Warszawa, 1990.

ВИВЧЕННЯ СХІДНОГО ПОЕТИЧНОГО ТЕКСТУ В ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТІ (на матеріалі поезії Сохраба Сепехрі)

Мазепова О. В.

У межах сучасної лінгвістики активно розробляється напрямок, у якому мову розглядають не лише як знаряддя комунікації й пізнання, а й як своєрідний культурний код нації, шлях проникнення у ментальний світ народу. Проблема взаємодії мови і культури належить до традиційних для мовознавства, проте найбільший внесок у її розв'язання зробили такі його галузі, як етнолінгвістика, соціолінгвістика, етнопсихолінгвістика, лінгвокраїнознавство тощо. Особливе місце серед наук, що вивчають зв'язок мови і культури, посідає лінгвокультурологія – новітня дисципліна, що виникла на стику лінгвістики і культурології й досліджує способи, за допомогою яких мова втілює, зберігає й транслює культуру [Маслова 2001, 3–12]. Предметом дослідження лінгвокультурології є “одиниці мови, що набули символічного, еталонного, образно-метафоричного значення в культурі й узагальнюють результати власно людської свідомості – архетипової і прототипової, зафіксовані в міфах, легендах, ритуалах, звичаях, обрядах, фольклорних і релігійних дискурсах, поетичних і прозових художніх текстах, фразеологізмах і метафорах, символах і пареміях (прислів'ях і приказках) тощо” [Маслова 2001, 31].

Розвиток антропоцентричної парадигми в сучасному мовознавстві зумовив посилення інтересу з боку лінгвопоетичних студій до вивчення художньої творчості в аспекті ідіостилу поета. При лінгвістичному дослідженні східного поетичного тексту роль лінгвокультурологічного аналізу значно зростає, оскільки саме такий аналіз дає можливість краще зрозуміти домінуючі особливості поетичної картини світу митця – носія іншої етнокультурної спільноти, представленої в його творах.

У даній статті елементи лінгвокультурологічного аналізу поєднано з концептуальним аналізом, суть якого в аспекті його застосування до художнього твору полягає у визначенні та

інтерпретації його базових концептів [Бабенко 2003, 31]. Концептуальний простір художнього твору інтегрує найважливіші поняття, що слугують реалізації авторських цілей і задуму: культурні концепти (добро, зло, істина, краса тощо), ідеологічні концепти (справедливість, патріотизм, перемога тощо), антропоцентричні концепти, концепти-натурфакти (природні явища), концепти-артефакти (штучно створені об'єкти, фіксовані як художня деталь, символ), концепти-архетипи (его, світло, п'ятьма) тощо [Селиванова 2002, 247].

Виходячи з того, що “концептуальний аналіз може бути здійснений як на матеріалі одного твору, так і сукупності творів одного автора” [Бабенко 2003, 61], у статті зроблено спробу проаналізувати концептуальне поле МІСТИЧНЕ, представлене в поетичних творах Сохраба Сепехрі (1929–1981) – видатного іранського поета, представника провідного напрямку сучасної іранської поезії “ше’ре ноу” (“нова поезія”).

Для іранських дослідників поетичної творчості Сохраба Сепехрі найбільш спірним питанням є сутність і витoki його містицизму, який знайшов яскраве вираження в поезії митця. Одні вважають, що у поезіях Сепехрі відчувається потужний вплив з боку дзен-буддизму та інших релігійних вчень Далекого Сходу та Індії (Р. Барахані, К. Абеді, М. Аташі, М. Кадкані, Ш. Кучі, М. Салімі, Х. Хамедані, С. Вазірнійа, Г. Ірандуст та ін.), інші схильні шукати витoki творчості поета у класичній перській поезії та містицизмі ісламського спрямування – суфізмі (А. Нафісі, С. Шаміса, Х. Хосейні та ін.). Американський дослідник Девід Л. Мартін вважає, що Сепехрі був першим іранським поетом, який у своїй творчості поєднав традиційний іранський містицизм з любов'ю до природи. Домінуючою ознакою “суфійського стилю” поета дослідник вважає його самотній “пантеїстичний містицизм” [Martin 1998, 183–203].

Перші ознаки містицизму з'являються вже у другій збірці Сепехрі “Життя сновидінь” (زندگی خواب ها). Лексичними репрезентантами концептуального поля МІСТИЧНЕ вважаємо слова Він, Ти, Ніщо, Голос, Запах, Лотос. Елементи містичного на лексичному рівні зафіксовано у віршах “Мокрий ліхтар” (لحظه گمشده), “Лотос” (نیلوفر), “Загублена мить” (فانوس خیس).

“Загублений кордон” (مرز گمشده), “Сад у голосі” (صدا در باغ),
 “Птах казки” (مرغ افسانه), “Винагорода” (پاداش):

Вікно марення було відчинено, پنجره رویا گشوده بود
І він, наче вітерець, повіяв و او چون نسیمی به درون
усередину...¹ وزید...
 (“Мокрий ліхтар”, с. 81)

Двері відчинилися, در باز شد
І він із своїм ліхтарем повіяв و او با فانوسش به درون وزید.
усередину.

То була звільнена краса, زیبایی رها شده ای بود
І я очікував її приходу: و من دیده براهش بودم:
То було розпливчасте رویای بی شکل زندگی ام بود...
мріяння мого життя...

Запах прошелестів у мене в عطری در چشمم زمزمه کرد.
очах.

Мої вени припинили رگ هایم از تپش افتاد.
битися...

Час не проходив крізь мене. زمان در من نمی گذشت.
Я був суцільним شور برهنه ای بودم.

хвилюванням. او فانوسش را به فضا آویخت.
Він повісив свій ліхтар на

простір. مرا در روشن ها می جست.
І в його світлі розшукував

мене... تار و پود اتاقم را پیمود

Обійшов усі кути моєї و به من ره نیافت...
кімнати,

Але до мене шляху так і не وزشی می گذشت
знайшов... و من در طرحی جا می گرفتم،

Віяв вітерець, در تاریکی ژرف اتاقم پیدا می
І я набував контуру, شدم.

З'являвся у суцільній پیدا، برای که؟
темряві своєї кімнати. او دیگر نبود...

З'являвся, для кого?
Його вже не було...

¹ Цитується за виданням: سهراب سپهری. هشت کتاب. - تهران: انتشارات طهوری، 1380، 457 ص.

*Мить була загублена.
("Загублена мить", с. 105–106)*

آنی گم شده بود.

*Коріння світла згнило і
обсипалося.
І голос лунав на позбавленій
контурів дорозі простору...
("Загублений кордон", с. 94)*

ریشه روشنی پوسید و
فرو ریخت.
و صدا در جاده بی طرح
فضا می رفت...

*І я вручив свій шлях голосу,
Який закінчувався в Тобі...
("Винагорода", с. 98)*

و من بر رشته صدایی
ره سپردم
که پایانش در تو بود...

*Раптом якийсь голос
розташував сад у собі
Голос, який був схожий на
Ніщо.
Наче якийсь запах дивися на
себе у дзеркало.
Завжди з непомітної щілини
Цей голос звільнявся у темряві
мого життя...*

ناگهان صدایی باغ را در
خود جا داد،
صدایی که بر هیچ شباهت
داشت.
گویی عطری خودش را در
آئینه تماشا می کرد.
همیشه از روزنه ای ناپیدا
این صدا در تاریکی زندگی
ام را ها شده بود.

("Сад у голосі", с. 108)

У вірші "Лотос" (نیلوفر), назва якого сама по собі формує буддійські асоціації, сюрреалістичними засобами зображено момент приходу Божественної сутності, в якій відбувається повне "розчинення" ліричного суб'єкта, що призводить до фана – містичного різновиду смерті:

*За скляними дверима
марень,
У бездонному болоті
дзеркал,
Всюди, де я якоюсь часткою
себе помирав,
Ріс лотос.
Він наче мить за миттю
вливався у мою порожнечу,*

در پس درهای شیشه ای رویا
ها...
در مرداب بی ته آئینه ها،
هر جا که من گوشه ای از خودم
را مرده بودم
یک نیلوفر روئیده بود.
گویی او لحظه احظه در تهی من
می ریخت

*І я у звуці його розквітання
Мить за миттю вмирав...
Я відкрив очі на руїнах сну:*

و من در صدای شکفتن او
لحظه لحظه خودم را می مردم...
چشمانم را در ویرانه خوابم
گشودم:

*Лотос обвив усе моє
життя.*

نیلوفر به همه زندگی ام پیچیده
بود.

*Це був я, хто біг по його
жилах.*

در رگ هایش، من بودم که می
دویدم.

*Його сутність пустила в
мене своє коріння,*

هستی اش در من ریشه داشت،

*Була всім мною... (“Лотос”,
с. 119–120)*

همه من بود...

Як можна бачити з наведених контекстів, наближення трансцендентної сутності супроводжується актуалізацією таких слів, як *запах, віяння, вітерець, голос*. Найчастотнішим з них є слово *голос*, яке поступово набуває концептуального значення в поетичній картині світу Сепехрі і не втрачає своєї актуальності до кінця творчості. Уперше концепт ГОЛОС, представлений лексемою *голос, крик*, з'являється вже у першому вірші першої збірки молодого поета “У смолі ночі” (در قیر شب): *Якийсь голос здалеку кличе мене, / Але мої ноги в смолі ночі...* (с. 12). Зазначимо, що для слова *голос*, як і для слів *запах, віяння, вітерець*, у перській суфійській поетичній традиції існує стійке конотативне значення, пов'язане з означенням трансцендентного, містичного, наближення Божественної сутності, моменту злиття того, хто прагне Істини, з Абсолютом. У віршах третьої збірки “Обвал сонця” (أوار آفتاب), як і у другій збірці, містичний момент наближення трансцендентної сутності ліричний суб'єкт переживає у стані марення, що зображено сюрреалістичними засобами:

Я ліг уздовж шляху часу...

کنار راه زمان دراز
کشیدم...

*Трави почули, як пролилося
марення у мої очі:*

علف ها ریشش رؤیا را
در چشمانم شنیدند:

*Ти виріс між двох рук мого
прохання,*

میان دو دست تمنایم
روییدی،

Просочився в мене.

در من تراویدی.

Я почув чорний спів твоєї
постави:
“Я – ані голос,
Ані світло.
Я – спів твоєї самотності,
Спів твоєї темряви”... (“Спів”,
с. 136).

آهنگ تاریک اندامت را
شنیدم:
“نه صدایم
و نه روشنی.
طنین تنهایی تم هستم،
طنین تاریکی تو.”

У третій збірці особливої актуалізації набуває слово *هیچ* ніщо,
містична складова семантики якого не викликає сумніву:

Ти став схожим на Ніщо!..
Його губи мовчали.
Його пальці ковзнули у
Нікуди...
 (“Шасуса”, с. 139–141)

شبییه هیچ شده ای!..
لب هایش از سکوت بود.
انگشتش به هیچ سو لغزید...

Ми залишилися перед Нічим,
схилилися перед Нічим...
 (“Шатро нашого спокою –
це ми”, с. 173)

ماندیم در برابر هیچ، خم شدیم
در برابر هیچ ...

У віршах четвертої збірки “Схід суму” (شرق اندوه) концепт
НІЩО, окрім лексеми *هیچ*, представлений лексемами *نی* ніщо,
نی та *فنا* небуття:

Прибери у своїй оселі,
розкидай квіти, прийшов вісник,
приніс добру звістку про
Ніщо... (“Ніщо”, с. 231–232)

خانه بروب، افشان گل، پیک
آمد، پیک آمد،
مژده ز «نا» آورد.

Я побачив одне твоє Ніщо і
побіг.

یک هیچ تورا دیدم، و
دویدم.
آب تجلی تو نوشیدم، و
دمیدم.

Випив воду твого явлення і
задимився. (с. 252–253)

І я побіг до Ніщо. І побіг до
обличчя смерті,
до ядра розуму... (“І розбився,
і побіг, і вправ”, с. 256–257)

و دویدم تا هیچ. و دویدم تا
چهره مرگ،
تا هسته هوش...

Ми йшли, і які високі були

می رفتیم، و درختان چه بلند،

дерева, і яке чорне було
споглядання!

Це був шлях від нас до квітки
Ніщо...

(“До квітки Ніщо”, с. 265)

Була мить, двері були відчинені.
Ані листка, ані гілки, був видний
сад Небуття...

(“Bodhi”, с. 239–240)

Яскравою особливістю віршів третьої та четвертої збірок є діалогічність. Об’єкт звертання ліричного суб’єкта не завжди зрозумілий, але його містичний характер не викликає сумніву. Звертання на *ти* може супроводжуватися формою наказового способу дієслова, що надає значної інтимізації висловлюваному:

Підходжу до тебе, чую
запах пустелі:

досягаю тебе, стаю
самотнім.

Біля тебе я став ще більш
самотнім.

Від тебе до твоєї вишини
простяглося моє життя.

Від мене до мене
простягнувся ти...

(“Обертання тіней”, с. 189)

Зруйнуй дах і засяй, бо тут –
кущ темряви.

Мерцій, розбий двері, розділи
навпіл страх,

бо я – ядро
цього чорного плоду.

Зірви мій сум, бо він досяг...

Віднеси мене на той бік, на
більш високу скелю, бо я лишився
відокремленим...

و تماشا چه سیاه!

راهی بود از ما تا گل هیچ...

آنی بود، درها و شده بود.
برگی نه، شاخی نه، باغ فنا
پیدا شده بود...

نزدیک تو می آیم، بوی بیابان می
شنوم:

به تو می رسم، تنها می شوم.

کنار تو تنها تر شده ام.

از تو تا اوج تو، زندگی من
گسترده است.

از من تا من، تو گسترده ای.

بام را بر افکن، و بتاب، که
خرمن تیرگی اینجاست.

بشتاب، درهارا بشکن، وهم
را دو نیمه کن،

که منم هسته این بار سیاه.

اندوه مرا بچین، که رسیده
است...

مرا بدان سو بر، به صخره
برتر من رسان،

که جدا مانده ام...

*Підійди, щоб я став повністю
собою.*
("Підійди", с. 194–196)

نزدیک آی، تا من سراسر
«من» شوم.

*Наповни мої гори, гей,
мелодіє забуття!*
*Боюся твоєї безмежності,
гей, друже! Ти – хвиля ласки.*
("Ти – хвиля ласки, гей
безодне!", с. 199–200)

کوهساران مرا پر کن، ای طنین
فراموشی!..
از بیکران تو می ترسم، ای
دوست! موج نوازشی.

Щодо віршів четвертої збірки, за формою вони являють собою суцільний діалог з містичним співрозмовником. Висока частотність займенника *ти* дає підстави виділити однойменний концепт ТИ як складову розглядуваного концептуального поля:

*Ти – джерело зростання, ти –
море, кінець споглядання...*
*Ти – світло мехрабу, сяси. Я –
ніщо: в'юнок сну.*
*В'юся по сходах твого
суму... ("Гей!", с. 223–224)*

سرچشمه رویش هایی،
دریایی، پایان تماشایی...
پرتو محرابی، می ننتی. من
هیچم: پیچک خوابی.
پر نرده اندوه تو می پیچم...

*Я відчинив двері назустріч
твоїм мелодіям...*
*На березі ставка побачив
клаптик твоєї
посмішки на глеї,
почав молитися...*
("I розбився, і побіг, і впав",
с. 256–257)

درها به طنین های تو وا کردم...
بر لب مردابی، پره لبخند تو بر
روی لجن دیدم،
رفتم به نماز...

*Розкинь руки, щоб з кінчиків
твоїх пальців
впало сто крапель,
і кожна стала сонцем...*
*Нехай ми у хвилюванні
розквітнемо, виростемо і
приєднаємося до твого сонця...*
Нехай Ти весь пролешся в нас...

دستی افشان، تا ز سر انگشتانت
صد قطره چکد،
هر قطره شود خورشیدی...
باشد که به شوری بشکافیم، باشد
که بیایم
و به خورشید تو پیوندیم...
باشد که تراود در ما،

(“Мольба”, с. 258–260)

Концепт ВІН у третій збірці тісно пов'язаний з концептами ГОЛОС та БОГ:

*Він – бог степу, його голос
лунає у парі далеких ущелин...*

*Він, бог степу, ллє свій голос
у зелену чашу
мовчання...*

*Він – мелодія чаші
самотності.*

*Його основа – страждання і
краса...*

*Він, як пахоці, пролітає над
степом...*

*Сповнює чашу ночі своїм
голосом... (“Квітка дзеркала”,
с. 146–149)*

*Я став тінню і вигукнув:
Де кордон усіх польотів,
бачення? Де “не моя” висота,
де “його” ущелина?
І пролунав голос: “Шукай
мовчки.”...*

*“Він” прийшов, штори треба
відкрити, двері теж.*

*І пролунав голос: “І крила
теж”.*

(“Самотній вітер”, с. 250–251)

Концепт ВІН може мати ім'я або описове найменування. Так, “Шасуса” (شاسوسا) – назва вірша і водночас ім'я таємничого містичного співрозмовника поета, якого він також називає “чорним босоногим віанням” (с. 141). У вірші “Гостинець” (ره آورد) *Він* – це “міцний човняр”, якого з нетерпінням чекає ліричний суб'єкт, щоб той поклав йому в долонь “великий перл” (с. 187). Стосовно концепту БОГ

همه تو...

او، خدای دشت، می پیچد
صدایش در بخار دره های دور...
او، خدای دشت، می ریزد
صدایش را به جام سبز

خاموشی...

او طنین جام تنهایی است.

تار و پودش رنج و زیبایی است.

او چو عطری می پرد از دشت
نیلوفر،
جام شب را می کند لیریز
آوایش...

سایه شدم، و صدا زدم:

کو مرز پریدن ها، دیدن ها؟ کو
اوج «نه من»،

دره «او»؟

و ندا آمد: لب بسته بیو...

«او» آمد، پرده ز هم وا باید،
در ها هم.

و ندا آمد: پر ها هم.

не можна стверджувати, що Бог і невідомий містичний співрозмовник ліричного суб'єкта Сепехрі – одна й та сама сутність. В одних контекстах існування бога розуміється як даність, інші контексти просякнуті сумнівом і невпевненістю і наче відображають намагання ліричного суб'єкта віднайти бога в самому собі і в навколишньому світі:

*Там лотоси, двері до раю, до
бога... ("Декілька", с. 222)*

آنجا نیلوفر هاست، به
بهشت، به خدا در هاست...

*Подув вітер, відчиняй двері, він
приніс сум бога...
Ми спимо, а Він вже прийшов...
("Ніщо", с. 231–232)*

باد آمد، در بگشای، اندوه
خدا آورد...
ما خفته، او آمد...

*З дому – у двері, з вулиці – назовні,
наша самотність
рухалась у бік бога...
("І диявол теж", с. 235)*

از خانه بدر، از کوچه
برون، تنهایی ما
سوی خدا می رفت...

*Не стій даремно, ніч не
спаде з гілки,
і віконце бога не
світиться...
Послухай цвіркуна: який
сумний світ,
І бога немає, і бог є, і бог...
("Гей, обережно!", с. 217–
218)*

بیهوده مپای، شب از شاخه
نخواهد ریخت،
و دریچه خدا روشن نیست...
زجره را بشنو: چه جهان غمناک
است،
و خدایی نیست، و خدایی هست،
و خدایی...

*Двері відчинені, очі
споглядання відкриті...
І бог на кожному ... Чи
був?... (с. 220)*

درها باز، چشم تماشا باز، چشم
تماشا تر،
و خدا در هر... آیا بود؟

*... Очі бога зволожались...
І бог не вище за тебе, ні, більш
самотній, більш самотній...
("Перехід", с. 234)*

... چشم خدا تر شد...
و خدا از تو نه بالاتر.
نی، تنها تر، تنها تر...

В одному контексті зафіксовано звертання до бога, яке супроводжується відверто негативним емоційним сплеском:

*Зрви моє існування, гей, не
знаю, що за вигаданий бог!..*
هستی مرا بچین، ای ندانم چه
خدایی موهوم!..

(“Сон у галасі“, с. 204)

Вкажемо також на те, що Сепехрі вживає цілу низку слів, які є суфійськими символами. У вірші “Той, що має сумнів” (شکپوی) вони поєднані в опозиції, де одно зі слів є символом-атрибутом Істини, інше – символом того, хто йде шляхом її пізнання: глечик – вода, відображення – дзеркало, посмішка – губи, хвиля – море тощо (с. 226). Символ *глечик*, який виражається словами *کوزه* та *سبو*, наявний також у віршах *گزار* “Роз’яснення”:
Знов я прийшов з джерела сну з мокрим глечиком у руках. / Мокрий глечик я розбив... (с. 241) та *شایبان* “Шатро нашого спокою – це ми”:
Ми – свіжість води, і ми – в очікуванні глечика (с. 174). “Мокрий глечик” виступає символом сколку буття, деякої форми існування для “води” (особистості). “Вода” – вільна стихія; пролиття води означає звільнення від умовностей буття. “Розбити глечик” – означає розімкнути кайдани, звільнити себе [История 1999, 198].

У другий період творчості, який охоплює дві поеми (“Звук кроків води” і “Мандрівник”) та дві останні поетичні збірки (“Зелений об’єм” і “Ми – ніщо, ми – погляд”), у поетичній картині світу Сепехрі відбувається істотна трансформація концептуального поля МІСТИЧНЕ. Містицизм поета постає як його основна світоглядна константа, набуваючи ознак ісламського суфійського спрямування. На останнє вказує актуалізація суфійської термінології та репрезентація концепту ІСТИНА. Визначені протягом першого періоду творчості концепти-складові розглядуваного концептуального поля поступаються місцем поняттям Любов (عشق, محبت), Пристрасть (شوق), Краса (زیبایی), Знання (دانیایی, معرفت), Богоявлення (تجلی), Осяяння (اشراق), Сум (اندوه, غم), Сумнів (شک), Відсутність потреб (استغنا) тощо, які відповідають містичним стоянкам на шляху пізнання Істини та Божественного Абсолюту [Шиммель 2000, Книш 2004]. У поемі “Звук кроків води” знаходимо пряме зазначення того, що ліричний суб’єкт, вирушивши “у гості до

життя”, “пішов до степу суму”, до “саду містицизму”, “до тераси освітленості знання”, “до кінця вулиці сумніву, до прохолодного повітря відсутності потреб, до мокрої ночі любові” (с. 276–277). На своєму шляху він бачив “сходи, що вели на дах осяяння”, “сходи, що вели на майданчик Богоявлення” тощо (с. 279–280).

Особливістю поетичної картини світу митця цього періоду є те, що зазначені концепти перебувають у тісному зв'язку зі складовими концептуального поля ПРИРОДА. У цілому релігійний світогляд поета має яскраво виражений пантеїстичний характер: природа постає як місце перебування Бога, усі складові мусульманства поета знаходяться серед об'єктів і явищ природного світу:

*У мене є матір, краща за
листок дерева.* مادری دارم، بهتر از برگ
درخت.

*Друзі, кращі, ніж проточна
вода.* دوستانی، بهتر از آب روان.

*І Бог, який тут поблизу:
Серед цих левкоїв, під тією
високою ялиною.* و خدایی که در این نزدیکی است:
لای این شب بوها، پای آن کاج
بلند.

*На знанні води, на законі
трави...* روی آگاهی آب، روی قانون گیاه.

*Моя Кааба – біля води,
Моя Кааба – під акаціями.
Моя Кааба, наче вітерець,
перелітає* کعبه ام در لب آب
کعبه ام زیر اقاقی هاست
کعبه ام مثل نسیم، می رود باغ به
باغ،

*з саду до саду, з міста до
міста.* می رود شهر به شهر.

*Мій Чорний камінь – світло
садочки... (с. 272–273)* «حجر الاسود» من روشنی باغچه
است...

Отже, при комплексному дослідженні ідіостилю поета, який є носієм певної етнічної культури, і, особливо, при вивченні східного поетичного тексту важливість залучення лінгвокультурологічного аналізу не викликає сумніву. Саме такий аналіз, спрямований на з'ясування ролі і вагомості ключових лексичних одиниць, позначених етнокультурною специфікою, у поетичному мовленні того чи іншого поета, відкриває доступ до його концептуальної системи, яка, у свою

чергу, зумовлює структуру і домінуючі особливості поетичної картини світу митця.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бабенко Л. Г. Лингвистический анализ художественного текста. Теория и практика: Учебник; Практикум // Л. Г. Бабенко, Ю. В. Казарин. – М.: Флинта: Наука, 2003. – 496 с.
2. История персидской литературы XIX–XX веков. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1999. – 535 с.
3. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – М.–СПб.: Диля, 2004. – 464 с.
4. Маслова В. А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр “Академия”, 2001. – 208 с.
5. Селиванова Е. А. Основы лингвистической теории текста и коммуникации. – К.: Фитосоциоцентр, 2002. – 336 с.
6. Шimmel А. Мир исламского мистицизма // Пер. с англ. Изд. 2-е. – М.: Алетея, Энигма. 2000. – 416 с.
7. David L. Martin. The Expanse of Green. Poems of Sohrab Sepehri. – Unesco collection. – 1988. – 203 p.
8. Сохраб Сепехри – هشت کتاب. – تهران: انتشارات طهوری، 1380، 457 ص.

ВПЛИВ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИХ ВЧЕНЬ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО КИТАЮ НА ТВОРЧІСТЬ ВИДАТНОГО ПОЕТА ДОБИ ТАН ДУ ФУ (721–770)

Нечипоренко Б. Ю.

Питання філософсько-релігійних переконань особливо актуальне при аналізі поетичної творчості, оскільки дані ідеї свідомо чи підсвідомо акумулюються у творах і впливають на їхню тематику і забарвленість.

Протягом століть конфуціанство розвивалось і видозмінювалось, але залишалось основним концептом формування світогляду в китайській літературі. Пріоритетну позицію – як в суспільстві, так і в літературі – воно займало і в добу Тан (618–907).

Основні розходження між конфуціанством і буддизмом полягають у баченні світоустрою і місця людини в ньому. Не можна сказати, що це антагоністичні вчення, проте в конфуціанських канонічних писаннях існують аспекти, які суперечать буддійським поглядам. Конфуціанство відчуває потенційну небезпеку в природі; послідовники цього вчення бачать у ній втілення дикого, неприборканого і жорстокого начала – вони бояться її і намагаються від неї втекти. Так, наприклад, Ду Фу в творі “*Про те, як осінній вітер зруйнував очеретяний дах моєї хатини*” («茅屋为秋风所破歌») уявляє цивілізацію як місце, де можна сховатись від стихії, де природа втрачає свою значимість:

得广厦千万间, 呜呼!
眼前突兀见此屋, 吾庐独破受冻死亦足。
[萧涂非 2002, 187]

У серці я плекаю думу,
Якщо побудувати дім,
Щоб цілий Світ міг обігріти,
Я в світ батьків піду без суму.

Ду Фу прагне побудувати дім, щоб заховати в ньому від стихій усіх людей. Таке непримирення з природою і прагнення відгородитися від неї за непохитними стінами суспільства (风雨不动安如山!) є типовим для конфуціанського світогляду.

Ду Фу походив з доброчесної конфуціанської сім'ї. Його дід

Ду Шеньянь був відомим придворним поетом. Саме тому Ду Фу був дуже обізнаний у питаннях конфуціанських канонів і серйозно ставився до своїх зобов'язань як урядовця та прихильника конфуціанської традиції. Він співвідносив своє особисте життя з етапами розквіту і занепаду династії, щиро і емоційно реагував на зміни, що впливали на хід історії, загалом, і долі людей, зокрема [Конрад 1972, 133].

Аналізуючи життєвий шлях поета, його конфуціанські пріоритети й прагнення, бачимо таку тенденцію: він завжди намагався бути корисним для своєї держави, докладав усіх зусиль, щоб обійняти керівну посаду, прагнув не слави чи власного добробуту, а вдосконалення своєї країни. Про це яскраво свідчить той факт, що під час повстання під проводом Ань Луканя (755–762) поет не залишився у безпечному регіоні разом зі своєю сім'єю, а поспішив приєднатись до імператорського двору, щоб застосувати свої адміністративні знання і вміння на користь спільної справи. У його віршах простежується неприхована туга за країною; він щиро переймається її проблемами, і йому особливо важко, адже він усвідомлює власне безсилля. Емоційний стан поета, його душевні переживання яскраво відображені в поезії “Погляд навесні” («春望»):

国破山河在， 城春草木深。
感时花溅泪， 恨别鸟惊心。
烽火连三月， 家书抵万金。
白头搔更短， 浑欲不盛簪。

[萧涂非著 2002, 198]

Трава зелена, гори і дерева – весна по всій країні;
Та замість величі держави залишились руїни.
Старечі сльози скапують на квіти за біди батьківщини
Тривожно шемним голосом кричить за хмарами пташина.
Сигнальні вогнища вже третій місяць горять постійно
Листи із дому – це найбільше щастя, скарби безцінні.
Давно вже посивіла голова; ламке моє волосся;
Слабкий: немає навіть сил в руках зібрати запонкою коси.

Цей вірш за структурою являє собою восьмивірш (律诗), тобто складається з двох п'ятистопних чотиривіршів (五言绝句). Проте таке поділення не є лише формальним; з точки зору

змістового навантаження, вірш побудований за принципом дуальності об'єктивної дійсності, в якій співіснують весна і розруха (国破山河在), і душевного стану поета, де весь простір заповнила скорбота і відчай, зумовлений власною безсилюю (城春草木深).

Формально на перший план поставлений контраст весни як символу відродження і руйнації країни, як ознаки її занепаду. Проте ключовим моментом є інший конфлікт: Ду Фу як освічена людина, вихована на канонах класичного Конфуціанства, не може спокійно дивитись, як внаслідок неправильного керівництва занепадає його держава, тому усім серцем прагне зробити свій внесок і змінити ситуацію; але в умовах лицемірної і корумпованої бюрократії він відчуває себе безсилим старцем, який навіть собі не може нічим зарадити (白头搔更短, 浑欲不盛簪). Цей конфлікт нереалізованості є квінтесенцією драми життя поета.

Поет часто звертається до такого художнього прийому, як образний паралелізм, що дозволяє розкрити душевний стан ліричного героя через співставлення з певними явищами природи. У його поезії чітко простежується тенденція до “предметного” змалювання емпіричного досвіду та прагнення передати психоемоційні враження за допомогою конкретних явищ [Жульєн 2001, 415]. Його твори “Підіймаюсь на вежу міста Юеян” («登岳阳楼»), “На річці Цю” («曲江») є характерним прикладом звернення поета до індукції в творах (兴起): він переходить від змалювання окремих деталей до глобальних соціальних проблем.

Важливим для поезії Ду Фу є заглиблення у внутрішній символізм оточуючого світу природи. Його розповідна поезія була новаторською для танської доби: зазвичай поети лише спостерігали за біологічним світом і проводили паралелі зі своїми емпіричними злободенними враженнями. Структурованість світу в їхній поезії відносно проста й прикладна (наприклад, “гора” незмінно асоціювалась з підйомом і досягненням трансценденції). Певні деталі в їхніх творах могли бути присутні виключно з причини наявності їх у пейзажі (без семантично-експресивного навантаження). В поезії Ду Фу філософське семантичне навантаження межує з досконалою впорядкованістю, відгомонам перегукується в кожному слові й додає до розуміння загального змісту [萧涂非 2002, 159].

Незважаючи на те, що до кінця своїх днів Ду Фу за своїми ідеологічними вподобаннями залишався конфуціанцем, певний

час – під впливом Лі Бо (701–762) він захоплювався даосизмом. Разом вони збирали лікувальні трави, спілкувалися з відлюдниками, обговорювали питання місця і ролі людини у вселенській гармонії Дао [Owen 1981, 59]. Найвища цінність для даосів – повне злиття з природою, гармонія співіснування людини і довкілля. Вони вірять у Природний Порядок: у ньому життя має минати за своїми законами, в які не варто втручатись. Їх основні принципи: не втручатись, нічого не боятись і вірити, що все облаштується. Замість того, аби впливати на збалансованість природної сили або перейматися через те, що поза їхнім контролем, вони дають можливість природі самій відновити рівновагу [Жульєн 2001, 112].

Захоплення величчю і гармонійністю довкілля в деяких поезіях Ду Фу спрямоване на те, щоб підкреслити основну думку або емоційне наповнення. У цих творах поет не ставить за самоціль безпосереднє змалювання величі природи – він віднаходить у ній образи, які передають глибокі філософські концепції. Таким чином, за рахунок метаморфозного оформлення глибокі ідеї сприймаються легко і ненав'язливо. Як правило, філософська квінтесенція в таких віршах міститься в останніх рядках, які або узагальнюють весь вірш, або дають змогу читачеві побачити його в зовсім іншому ракурсі. Розглянемо цю тенденцію на прикладі поезії “Дивлюсь на вершину” («望峰»):

岱宗夫如何， 齐鲁青未了。
造化钟神秀， 阴阳割昏晓。
涩荡生层云， 快眦入归鸟。
会当凌绝顶， 一览众山小。

[成元 1998, 215]

Що може порівнятися з горою Тайвань,
Що простяглася від Ці і до Лу,
велична й зелена.
Чудове творіння майстрині-природи!
Вона розділяє птьму і світанок,
Народжує хмари і подихом
їх відправляє у мандри.
На пік прилітають птахи,
немов до святині;
І я підіймусь, щоб душею відчути,
Наскільки всі інші вершини маленькі
В порівнянні з Тайшань.

Першопочатково у читача може скластися помилкове враження, ніби цей твір є милуванням величчю природи або патетичним вихваланням її красот. Проте в останній строфі (会当凌绝顶, 一览众山小) поет міркує про вічні цінності – красу і духовність. Ці вищі матерії відіграють домінуючу роль в житті людини, піднімають її над тривіальністю метушні, що переобтяжує повсякденне буття. Така тенденція композиційної побудови простежується в більшості віршів Ду Фу, присвячених темі природи: “Прояснення після дощу” («雨晴»), “Вісім стансів про осінь” («秋兴八首») тощо.

Все життя поет перебував у пошуках духовної самореалізації. Проте він ніколи так і не став переконаним послідовником ні конфуціанства, ні популярних у ту добу даосизму чи буддизму. Тільки вже в похилому віці, перебуваючи в місті Куйчжоу (зараз місцевість Байді пров. Чунці), він звернувся до буддистської філософії зречення земних страждань. Це яскраво відбилось в його творі “Осіннього дня в палаці міста Куйчжоу оспівую те, що в мене на душі” («秋日夔府咏怀»), в якому він каже, що присвятить себе буддизму в храмі Шуанфенси (双峰寺), де буде чикати приходу “Семи буддистських старців”. Але він так і не потрапив в Цзіндзян і не прийшов до храму. Його останній порив так і залишився нереалізованим.

Для поета даосизм був ближчим по духу і гармонійно вписувався в його лірично-філософське світобачення. Проте через свою революційно-новаторську спрямованість і вільнолюбство він частково відходить від канонічних догм цього віровчення. Важливу роль відіграла реалістична зорієнтованість поета, його прагнення до правдивості зображення і високої деталізації, що, відповідно, витісняло з його творчості символічний містицизм, притаманний творам поетів – даосів. Зокрема, з погляду чистої філософії, Ду Фу не можна назвати ревним даосом, оскільки у своїх творах він не дотримується принципових норм цього філософсько-релігійного напрямку.

Стародавні митці, виховані в кращих традиціях даосизму і буддизму, прагнули до стану повної відсутності категорії “Я” в своїх творах. Даоси вважали, що людина є насамперед істотою природною, тому вона не повинна втручатись в закони всесвіту (Дао), порушувати їх; таким чином, вона має просто розчинитися в природі (ця концепція часто зустрічається у філософських

трактатах). Таким чином, письменники “стирали” в своїх творах ознаки власної присутності, пригнічували свої почуття і думки – на передній план висувалося філософське споглядання [Девятов, Мартиросян 2002, 193].

Ду Фу був неприборканим, палким романтиком, і присутність автора у його ліричних віршах завжди дуже гостро відчувається. В зображенні власного “Я” він інколи доходить до егоцентризму. Яскравим прикладом є його оповідальні поезії: “Про те, як осінній вітер зруйнував очеретяний дах моєї хатини” («茅屋为秋风所破歌»), “Перед обличчям снігу” («对雪»).

Таким чином, Ду Фу був вихований у конфуціанській традиції, наслідував основні канони цього віровчення, проте він дуже швидко зрозумів справжню ціну високих посад і багатства. Корумпованість і жадібність, завуальовані в конфуціанських догмах, примусили поета розчаруватися в цій філософсько-релігійній течії. У поета зустрічаються насмішкувато-іронічні зауваження щодо “конфуціанської моралі” (孔儒), проте, це є лише даниною моді танського вільнодумства, свободі вираження, популярній в цю добу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Девятов А., Мартиросян М. Китайский прорыв и уроки для России. – М., 2002. – 183.
2. Франсуа Жульен. Путь к цели в обход, или напрямик. – М., 2001.
3. 唐人绝句一千首 / 刘忆萱, 管士光 评注. – 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997.
4. 唐诗三百首释注 / 成元 编著. – 成都: 四川大学出版社, 1998.
5. 唐时鉴赏辞典/萧涂非著. – 上海:上海辞出版社, 2002.
6. Ouwen S. The Great Age of China Poetry. – London, 1981.

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ВИВЧЕННЯ ЯПОНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ В РОСІЇ ТА УКРАЇНІ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ ст.

Осадча Ю. В.

Активне знайомство російських читачів з окремими зразками японської літератури почалося ще з середини ХІХ ст. завдяки перекладам – переважно з європейських мов – поетичних творів і сучасної тоді белетристики, казок і легенд, що з'являлися у спеціалізованих журналах («Детский отдых»), літературних альманахах («Изящная литература»), часописах («Вестник Европы», «Обозрение Восточное») та багатьох інших періодичних виданнях.

Так само, як і з творами російських письменників, які наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. японці читали англійською, французькою та німецькою мовами, японських авторів спочатку вивчали за іншомовними перекладами і дослідженнями. Поява, наприклад, японського роману «Принцеса кохання» (СПб., 1908) у перекладі В. Вадимова видається класичним зразком, оскільки ім'я японського автора – Фукауру Кьоске – майже неможливо реконструювати, а правопис японських слів і назв свідчить про переклад не з мови оригіналу.

Невичерпним джерелом під час написання численних нарисів і оглядів культури, побуту, звичаїв і, певна річ, літератури Японії стали роботи професорів Токійського університету, європейців за походженням – Карла Флоренца і Лафкадіо Хьорна. Окремими виданнями з'являються переклади з французької та німецької: «Пісні 100 поетів» (СПб., 1905), «Японська лірика» (СПб., 1912), а також «Душа Японії. Японські романи, повісті, оповідання, балади, танкі» (СПб., 1905) під редакцією Н. П. Азбелева.

Надзвичайної популярності набула праця англійського дослідника Астона В. Г. «Історія японської літератури» (Владивосток, 1904) у перекладі В. М. Мендріна – 5 російських часописів надрукували на неї рецензії. Й, можливо, саме вона, а вірніше кажучи, зарозумілість її автора, вплинула й надовго визначила ставлення до малознаної на той час японської літератури. Так, наприклад, книжка Н. Познякова «Японська поезія (Нарис)» (Москва, 1905) не тільки засвідчує повне незнання автором як історії японської літератури, так і традиційної східної, зокрема японської, поезики,

але й багато в чому наслідує загальний пафос зверхності Астона. Позняков почав із того, що «попередній дріб'язковий інтерес до Японії чи, вірніше, тільки до деяких її виробів – лакованих скриньок, черепахових палиць і віял – має змінитися, й вже змінився, на інтерес значно глибший і живий – інтерес до духовного життя японців» (2, с. 8), але потім перші літературні пам'ятки Японії, «Кодзікі» та «Ніхонгі», несподівано характеризуються наступним чином: «У них збереглося для нащадків більше двохсот пісень, які не вирізняються ніякими достоїнствами. Пісні ці надзвичайно примітивні, наївні, ба навіть незграбні. Тому вони й не підлягають віршованому переказу» (2, с. 9). Насамкінець про загальний характер японської поезії автор пише: «Японська поезія обмежена не лише змістом своїх творів – вона обмежена взагалі багато у чому. <...> Багата скоріше давниною, аніж змістом, образами й взагалі внутрішніми достоїнствами» (2, с. 11–12).

Про серйозні філологічні дослідження можна говорити лише починаючи з кінця першого десятиріччя ХХ ст., коли в 1909 р. у Хабаровську вийшла книжка Г. Ксімідова «Огляд історії сучасної японської літератури 1868–1906» з уточненням «За японськими джерелами». У передмові сам Ксімідов зазначає: «Випускну роботу, яка супроводжується спеціальними термінами й подробицями, автор скоротив до цієї брошури з метою забезпечити вільне її розуміння. Матеріал, тут запропонований, є результатом двохлітньої праці над перекладом історії японської літератури кандидата словесності японського університету Івакі поряд із розглядом багатьох оригіналів з національної белетристики під керівництвом професора японського університету пана Ясугі». Чи не вперше у цій роботі проаналізовано основні етапи розвитку не лише японської публіцистики, художньої прози та поезії кінця ХІХ – початку ХХ ст. і розглянуто діяльність японських перекладачів (окрему увагу приділено перекладам творів Гоголя і Толстого), але поруч зі стислими оглядами соціально-політичної, релігійної та мовної ситуації в країні, запропоновано авторські переклади з мови оригіналу деяких творів японських письменників. Автор надав стислий, але надзвичайно об'єктивний, точний та інформаційний опис головних літературних течій, шкіл та їх представників, а також характеристику основних жанрів модерної японської літератури. Водночас він намагався показати важливість і непересічність образних ним діячів шляхом порівнянь зі знайомими російським читачам

персоналіями на кшталт «Фукудзава – японський Ломоносов». Поза іншим, це єдина робота, де говориться про негативне сприйняття тогочасною критикою роману «Ваш покірний слуга, Кіт» одного з найвідоміших японських літераторів – Нацуме Сосекі.

Однак засновником традицій класичних філологічних досліджень японської літератури в Радянському Союзі вважається перший випускник-європеець Токійського імператорського університету і перший висококваліфікований японіст на Заході Сергій Єлисеєв (попри те, що єдиними надрукованими ним у Росії роботами були стаття «Японська література» у збірці «Література Сходу» (Пг., 1920) і окрема книжка «Японські казки» (Пг., 1921)).

Починаючи з другої половини 20-х і до середини 30-х років, у Петрограді та Москві проводяться різнопланові ґрунтовні дослідження з класичної японської літератури, результатом яких стали «Ісе-моногатарі. Лірична повість давньої Японії» (1926) і «Японська література у зразках і нарисах» (1927) М. Конрада, а також зібрані в антології «Література Китаю і Японії» («Восток. Сборник первый», 1935) розвідки з класичної поезії та традиційного театру Г. Глускіної (1926), літератури та мови давнього періоду О. Колпакчі, й дотепер неперевершені дослідження культури і фольклору айнів М. Невського та багатьох інших японознавців, чії роботи не втрачають своєї наукової значущості й у наші дні.

Позатим, на початку 30-х чітко означивсь ще один напрям діяльності – висвітлення розвитку пролетарського руху і боротьби дружніх «прогресивних» письменників у капіталістичній Японії. Про витиснення силоміць класичних філологічних досліджень на другий план свідчить не тільки і, навіть, не стільки вагома перевага у часописах оглядів, присвячених пролетарській японській літературі, статей типу «Дитяча література на службі у японського мілітаризму» («Иностр. книга», 1935) або численних рецензій на багаторазові передруки оповідань і повістей японських революційних авторів, а фактичне зникнення повноцінних перекладів і коментарів класичної та по-справжньому художньої літератури, з одного боку, та збільшення посібників і словників з технічної і військової лексики за рахунок зменшення мовної довідникової літератури, з іншого.

Більшість розвідок була надрукована у 20-ті та на початку 30-х років, і лише одне з трьох досліджень, виданих у середині 30-х, присвячено тогочасній японській літературі. Проте і воно було

неоднозначним: опікуватися виключно дозволеними письменниками було не надто коректно. Отже, у книжці Р. Кіма «Три будинки, через дорогу сусідніх два» (1934) у саркастичній формі описується літературне життя Японії 20–30-х рр., а всесвітньо визнані сьогодні класики ХХ ст. – Акутагава Рюноске, Кікуті Кан, Нацуме Сосекі, Танідзакі Дзюн'ітіро та багато інших – зображені, немов герої коміксів. Своєрідною ознакою доби стала також вмотивована радше ідеологією доби, аніж логікою і напрямом досліджень, поява прикметника «буржуазний» у дослідженнях М. Конрадом японської літератури нового часу, хоча це жодним чином не вплинуло на об'єктивність викладу і рівень розгляду матеріалу.

На жаль, стан японознавчих студій в Україні (японознавчі дослідження у Західній Україні, на жаль, залишилися поза увагою) у першій половині ХХ ст. змушує говорити не про дослідження, а лише про фрагментарне «вивчення» японської літератури. Поодинокі різнопланові огляди японської культури у переважно мистецького напрямку часописах 10-х років спиралися на іншомовні – західноєвропейські та російські – видання. Перші переклади з японської мови з'явилися значно пізніше, ніж у Росії, а саме – в журналі «Східний світ» за 1927 рік, №1. Це були переклади двох японських казок («Мацуюмське свічадо» і «Жаба з Осака й жаба з Кьото») і близько десятка віршів члена Всеукраїнської Наукової Асоціації Сходознавства і викладача японської мови на Курсах Східних мов у Харкові Федора Дам'яновича Пущенка (1879–?). Сам Пущенко зазначав: «Українських перекладів із оригіналів досі, либонь, іще не було» (3, с. 192). Переклади супроводжував доволі поверховий нарис під назвою «Японське письменство», зроблений, враховуючи те, що правопис і написання літературних термінів зроблено латиною, на основі англомовних джерел.

Першою – і, здається, останньою – окремою книжкою справжні переклади 26-ти танка Олександра Кременя (роки життя невідомі) вийшли у Харкові лише у 1931 р. під заголовком «Японська лірика феодальної доби» (з присвятою «Присвячуємо пам'яті японістки Віри Мусіївни Омбілевич, аспірантки Українського науково-дослідницького інституту сходознавства»). Однак інтерес для українського читача становили не стільки переклади, скільки розлога стаття «Утворення і розвиток японської лірики феодальної доби», де автор аналізує давню і класичну японську поезію, спираючись на й дотепер найкращі роботи своїх

попередників-сходознавців – М. Конрада, Г. Глускіну, С. Єлисеєва, В. Алексєєва та інших.

Попри чудово структурований виклад розвитку класичної поезії, жанрів та їх особливостей вимогою і потребою часу, а водночас і перепусткою до друку, виглядають визначення танка як поезії, що «виходить з вузьких кіл панівних верств, переходить до мас, пристосовується тут до зовсім іншого робочого життя, стає робочою піснею» (4, с. 8) або міркування з приводу «експлуатації селян» аристократією як «джерела для збільшення прибутків з податків» і задоволення своїх потреб. І, можливо, це єдина розвідка з літератури Японії класичного періоду, де культ краси і витонченість поезії аристократії було прокоментовано наступним «формулюванням» Плеханова: «Коли митець відривається в своїй творчості від здорового, народного джерела, то його тематика неодмінно збочує або в містицизм, або в сексуалізм» (4, с. 20).

Політична ситуація у Радянській Україні початку 30-х років і умови – психологічні, ідеологічні врешті-решт, технічне забезпечення праці українських сходознавців не тільки наклали відбиток на дану книжку, а й визначили подальшу долю філологічних досліджень з японістики взагалі. Протягом короткотривалого існування чи не єдиного фахового в Україні видання сходознавчих студій літературній Японії у «Східному Світі» приділено увагу лише двічі: у 1928 (№5), де надавалася інформація про сучасну російську літературу в Японії та переклади багатотомних праць Леніна японською мовою, а також у 1929 р. (№6), коли в шести рядках було проанонсовано про переклади «Шекспіра японською мовою» і прем'єру «Першої японської опери», написаної за європейським зразком.

Подальша картина ще сумніша. Брак висококваліфікованих японознавців в Україні й, відповідно, відсутність якісних перекладів з мови оригіналу компенсували, як правило, за рахунок перекладів з російської або західноєвропейських мов. Наприклад, у 1932 році (Харків-Одеса) вийшов перекладений з німецького видання японський робітничий роман Наосі Токунага «Вулиця без сонця» з післямовою групи японських революціонерів у Німеччині. Збірка оповідань класиків японської пролетарської літератури під заголовком «Японія» (1933) не містить жодних посилань на джерело, проте супроводжується колоритною агітаційною передмовою І. Владімірського: «І жодний терор, жодні зради

соціал-фашистів усіх мастей, жодна шовіністична пропаганда не можуть зупинити ростучого революційного руху в Японії. Такий загальний висновок, що його зробить читач, прочитавши збірку японської революційної літератури». Остання книжка стала хітом, оскільки отримала схвальні рецензії у московській пресі («Молодой большевик» 1934, №10; «Литературный критик» 1934, №12) та була перевидана у наступному, 1934 році. З іншого боку, інтернаціональний статус есперанто, що так полюбили японські пролетарські письменники, значно полегшував завдання. Навіть в «Антології літератур Сходу» (1961) японські твори перекладено з есперанто.

Таким чином, хвилі терорів, чисток і репресій 30-х років фактично стерли величезну за рівнем і масштабом відстань, що існувала між дослідженнями у Росії та в Україні початку 20-х рр., перекресливши найкращі традиції й відкинувши на багато років назад розвідки класичної філології у Росії і майже знищивши у зародку не лише літературознавчі студії, а й інші напрями українського японознавства, яке тільки починало формуватися.

Але якщо говорити узагальнено, то сформовані протягом фактично двох десятиліть два основні напрями досліджень японської літератури (і, власне кажучи, не тільки літератури) зберігалися в радянському японознавстві практично до 90-х років минулого століття. Йдеться про літературу класичну, давню (включаючи казки та інші фольклорні тексти) як літературу неангажовану і аполітичну, а також літературу пролетарську як «демократичну» і «прогресивну» на протигагу «буржуазній», «імперіалістичній» і «шовіністській».

ЛІТЕРАТУРА

1. Ксимилов Г. Г. Обзор истории современной японской литературы 1868–1906 (По японским источникам). Издание автора., – Хабаровск, Типография Канцелярии Приамурского Генерал-Губернатора, 1909. – 121 с.
2. Позняков Н. Японская поэзия (Очерк). – М., издание Т-ва И. Д. Сытина, 1905. – 56 с.
3. Пущенко Ф. Д. Японське письменство // «Східний світ» 1927, №1. С. 192–197.
4. Японська лірика февдальної доби // Переклади з японської мови та стаття Ол. Кремена. – Х., РУХ, 1931. – 88 с.

КРИТЕРІЇ КЛАСИФІКАЦІЇ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ У ПРАЦЯХ ТУРЕЦЬКИХ ЛІНГВІСТІВ

Покровська І. Л.

А. А. Коклянова зазначає, що фразеологія є найменш дослідженим явищем тюркської філології. Зокрема, фразеологізми розглядалися або на матеріалі якоїсь одної мови, або на матеріалі мови творів якогось конкретного письменника [Коклянова 1961, 99]. І таким чином достатньо не вивчені теоретичні основи фразеології тюркських мов та критерії опису фразеологічних одиниць. На нашу думку, існують значні відмінності у термінології у джерелах турецьких лінгвістів та вітчизняній лінгвістиці, що призводить до плутанини та неточностей під час проведення наукових досліджень.

Фразеологія є об'єктом дослідження багатьох турецьких лінгвістів. У турецькому мовознавстві суперечки між мовознавцями стосовно об'єму фразеології не спостерігається. Для позначення поняття фразеологія окремого терміну немає. Існують окремі терміни „deyim” (перекладається як вираз, але не ідіома, оскільки слід зазначити, що до цієї групи належать і приказки, авторський варіант перекладу – „фразема”) та „atasözü” (прислів'я).

Турецький лінгвіст та етнограф **Асим Аксой** досить вичерпно і показово подає відмінності між „deyim” та „atasözü”.

Структурні особливості прислів'їв:

- 1) прислів'я зазвичай мають сталу форму;
- 2) прислів'я короткі та лаконічні;
- 3) прислів'я складаються з одного, інколи – двох речень.

Семантичні особливості прислів'їв:

1) прислів'я передають суспільні та соціальні явища: *Komşunun tavuğu komşuya kaz görünür* (букв. курка сусіда здається качкою);

2) прислів'я позначають явища природи: *Mart kapıdan baktırır, kazma kürek yaktırır* (букв. *прийде березень і змусить спалити лопату*);

3) прислів'я передають мораль та повчання: *Uyuyan yılanın kuyruğuna basma* (букв. не наступай на хвіст змії, яка спить);

4) прислів'я виражають пораду: *Bal bal değmekle ağız tatlı olmaz* (букв. від того, що скажеш „мед“ у роті солодко не стане);

5) прислів'я відображають церемонії та звичаї: *Hatır için çiğ*

tavuk (da) yenir (букв. з поваги (до когось) навіть сиру курку їдять) [Aksoy 1998, 17–19].

Підсумовуючи зазначене вище, можна сказати, що прислів'я відображають вірування, думки, світогляд та тип мислення свого народу.

Фраземи, так само як і прислів'я, мають структурні та семантичні особливості.

Структурні особливості фразем:

1) фраземи – це сталі вирази;

2) фраземи мають: а) форму словосполучення: *kaşla göz arasında* (букв. між бровою та оком) – „швидко“; б) форму речення: *incir çekirdeğini doldurmaz* (букв. не заповнить кісточку від інжиру) – „не вартий виїденого яйця“.

Семантичні особливості фразем:

1) фраземи зображують дійсність, а прислів'я ж передають почуття;

2) фраземи зображують конкретну ситуацію, а прислів'я дають узагальнення. Прислів'я *Bitli baklanın kör alıcısı olur* (букв. червивий біб купує сліпий покупець), а фразема *Atı alan Üsküdar'ı geçti* (букв. хто взяв коня, той перейшов Ускудар) не містить узагальнення.

Асим Аксой також зазначає, що в деяких випадках прислів'я та фраземи, що подаються у словнику, не ідентифікуються у працях багатьох етнографів – укладачів фразеологічних словників. Асим Аксой же для запобігання такої плутанини уклав два окремі словники: „*Deyimler sözlüğü*“ („Словник фразем“) та „*Atasözleri sözlüğü*“ („Словник прислів'їв“). Хоча фраземи та паремії можна розглядати і разом, оскільки вони передають дійсність в описовій, переважно образній формі, емоційно забарвлюють мовлення, передають висловлення в метафоричній формі.

Асим Аксой вважає за доцільне вирізняти парні слова (тур. *ikilime*) як різновид фразем, оскільки парні слова складаються з двох протилежних або близьких за значенням слів, то досить часто друге слово може не мати свого окремого значення, а бути лише відлунням першого: *eski püskü* (букв. *Eski* – старий, слово *püskü* не має окремого значення, а використовується лише з *eski*) – *старезний*, *aşağı yukarı* (букв. *Aşağı* – вниз, *yukarı* – вгору) – *приблизно*.

Крім фразем та прислів'їв, до фразеологізмів, за визначенням Асима Аксоє, також належать такі сталі вирази, як прокляття,

лайливі слова, загадки та скоромовки. З нашої точки зору, прокляття та лайливі слова типу *Allah cezasını versin* (букв. нехай його покарає Аллах) обмежені в темі, вони мають лише негативний зміст (відмінність від фразем) і стосуються лише конкретного випадку та особи (відмінність від прислів'їв). Загадки та скоромовки мають пізнавальну мету і призначені переважно для дітей.

Інший турецький лінгвіст **Мехмет Хенгірмен** до сталих виразів турецької мови відносить парні слова, ідіоми та прислів'я. Крім того, до сталих виразів, з його точки зору, також належать молитви, прокляття, загадки, мані (чотиривірші), скоромовки, лексика арго, крилаті вислови та афоризми. Але найбільшими за чисельністю є групи парних слів, ідіом та прислів'їв.

Парні слова (тур. *ikileme*) часто входять до складу прислів'їв та фразем: *sıcağı sıcağına söylemek* (букв. говорити по гарячих слідах, парне слово – це *sıcağı sıcağına* – по-гарячому), *bal bal demekle ağız tatlanmaz* (букв. від того, що скажеш „мед“ у роті солодко не стане (парне слово *bal bal* – мед-медом)). Мехмет Хенгірмен чітко відмежовує парні слова від фразем та прислів'їв. З нашої ж точки зору, цей підхід є абсолютно правильним, оскільки парні слова просто називають поняття, не виражають думку, перекладаються на українську мову зазвичай одним словом, досить часто є повторенням одного слова у різних його формах: *körü körüne inanmak* (букв. вірити сліпо-насліпо).

Фраземи Мехмет Хенгірмен визначає як сталі вирази, що використовуються в переносному значенні, надають емоційного забарвлення оповіді та загальновідомі для суспільства. Мехмет Хенгірмен виділяє наступні структурні особливості фразем: 1) мають сталий порядок слів; 2) передаються у формі словосполучення, речення (за умови, що у реченні не міститься мораль; в українській лінгвістиці такі речення визначаються як приказки, в турецькій мові окремого терміну на позначення поняття „приказка” не існує, оскільки приказки – це різновид фразем), діалогу, анекдоту, оповідки.

Серед семантичних особливостей фразем можна виділити метонімічність значення, відповідно до якої фраземи поділяються на різні тематичні групи (дружба, родинні стосунки, вірування, зовнішність тощо).

Прислів'я визначаються Мехметом Хенгірменом як сталі вирази суспільного значення, що передають пораду, мораль та по-

вчання досвідчених предків. Серед структурних особливостей прислів'їв виділяють усталеність форми, що може передаватися у формі складних та простих речень. Особливою характеристикою прислів'їв є літературний розмір (тур. *vezin*) та рима (тур. *uyak*). У турецькій мові існують прислів'я, що римуються, вони є своєрідними для турецької культури, оскільки побудовані на специфічних лексемах турецької мови: *gülme komşuna, gelir başına* (букв. не смійся над сусідом, прийде і на твою голову), *Yazın gölge hoş, kışın çuval boş* (букв. влітку в тіні приємно, взимку ж – мішок порожній) [Hengirmen 1999, 436]. У ідеографічному аспекті за семантикою прислів'я поділяються на такі тематичні групи, як народження, дружба, родинні стосунки (фактично групи ті ж самі, що виділяються і для фразем).

При порівнянні фразем та прислів'їв є як спільні, так і відмінні риси. До спільних рис належать такі: 1) сталі вирази, що не мають автора, 2) передача дійсності переважно у метафоричній формі.

Відмінні риси за Мехметом Хенгірменом такі: 1) прислів'я дають пораду, а фраземи зображують дійсність; 2) фраземи будуються переважно у формі словосполучення, **прислів'я** – завжди у формі речення [Hengirmen 1999, 445]. Проте останній критерій, на нашу думку, є досить незрозумілим, оскільки у турецьких мовознавців структурний принцип поділу прислів'їв та приказок є другорядним: кількість фразем у формі речення досить значна – це приказки.

Турецький мовознавець **Нуреттін Коч** при дослідженні фразем та паремій зосереджує свою увагу на структурних особливостях сталих виразів. Автор зазначає, що ідіомами називаються сталі слова, що втрачають своє окреме значення і використовуються в переносному значенні. При цьому приказки належать до фразем. Нуреттін Коч визначає структурні особливості ідіом: дієслівні ідіоми (*acı çekmek – терпіти страждання*), іменні ідіоми (без афіксів відмінювання та присвійності; з афіксом присвійності; у формі неозначеного ізафету: *ağzı dili yok* (букв. немає рота та язика) – німий; у формі означеного ізафету: *ana kuzusu* (букв. мамине ягнятко – мамина донька; з іменником у місцевому відмінку: *devede kulak* (букв. вухо верблюда) – крапля в морі); ідіоми з післяйменниками: (*arı kovanı gibi* (букв. густий, як вулик); ідіоми у формі речень: (*iğne atsan yere düşmez* (букв. і голці ніде впасти). Відповідно до теорії Нуреттіна Коча,

основні відмінності між прислів'ями та фраземами у формі речення (приказками) такі: прислів'я передають досвід народу, дають пораду і відображають звичаї та досвід усіх членів суспільства. Прислів'я передають істину, відповідно до якої мають діяти усі члени суспільства. У фраземах же зазвичай критикуються особи, що діють всупереч суспільним нормам, що є загальноприйнятими: *siçan düşse başı yarılır* (букв. *якщо миша впаде, то голову розіб'є*) – *пусто-пустісінько*. Речення з приказками не будуються за допомогою афіксу –dır, оскільки цей афікс передає категоричність та точність [Коç 1996, 411–412].

Отже, турецькі дослідники диференціюють прислів'я від фразем на семантичному та структурному рівні. Всі турецькі фразеологі одноставно відстоюють думку, що фраземи, які будуються у формі речення і не мають узагальнення, ближчі за семантикою до фразем, ніж до паремій. Основними семантичними відмінностями між фраземи та прислів'ями є такі критерії: 1) фраземи зображують дійсність, не мають повчального змісту, а прислів'я передають пораду; 2) фраземи зображують конкретну ситуацію, а прислів'я дають узагальнення. Під фраземами у формі речення маються на увазі приказки, які у сучасній вітчизняній науці відповідно до структурної класифікації стоять поруч з прислів'ям.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Коклянова А. А.* О границах фразеологии тюркских языков // Труды Самаркандского гос. ун-та имени Алишера Навои. Выпуск 106. – Самарканд, 1961. – С. 99–104.
2. *Aksoy Ömer Asım.* Atasözleri ve deyimler sözlüğü. – İstanbul, 1988.
3. *Hengirmen Mehmet.* Yabancılar için Türkçe Dilbilgisi. – Ankara, 1999.
4. *Koç Nurettin.* Dilbilgisi. – İstanbul, 1996.

ЗНАЧЕННЯ ПОЕЗІЇ ТА МИТЦЯ У СУФІЗМІ

Прушковська І. В.

Творчість у суфізмі входить в поняття віри як дійовий естетичний початок культури буття, а однією з найважливіших функцій буття визнається краса. Створення віршів для того, щоб передати події, ідеї та звичаї, мало особливе значення, адже воно вмещувало переважні погляди і доктрини, які склались в духовності народу на тому або іншому етапі розвитку. Проникнення до глибин суфізму шляхом ознайомлення з писемним матеріалом приводить у давнину століть, адже духовною потребою суфіїв було збереження надбань суфізму в літературній спадщині. Засади суфійської літератури базуються на естетичному началі і є виявленням взаємозв'язку між вірою та знанням, а розуміння краси земної та краси божественної пов'язане із знанням про форму, зміст та структуру буття.

Актуальність пропонованого повідомлення полягає у спробі окреслити важливість поезії та митця у суфізмі з метою поглибленої розвідки літератури Дивану. **Новизною** повідомлення є репрезентація творчості турецького поета-суфія Шейха Галіба, життя якого є прикладом суфійського шляху.

Питання розвитку суфізму досліджували такі відомі вчені, як Б. Айвазоглу, Ш. Акташ, А. Альпарслан, Ш. Аннемарі, А. Арберрі, А. Ари, Т. Арсевен, В. Дж. Ашкун, Х. Аян, А. Баузани, Є. Бертельс, К. Більгегіль, А. Н. Болдирев, Е. Браун, А. Гьольпинарли, Г. Гаврич, Е. Гібб, А. Кримський, Я. Ріпка та інші. Аналіз досліджень цих вчених виявляє кардинальні відмінності, особливо стосовно питання виникнення суфізму. Але наявна і спільна точка зору на те, що суфізм – це ісламський містицизм, система таємничих почуттів, що спирається на вірування в єдиного Бога – Аллаха і в те, що людина є частиною саява і сили Аллаха, яка на певний час відокремилась і отримала тіло людське. Це віровизнання сприяло великій повазі, шані та любові у стосунках усього людства.

“Суфії жили за тими правилами, за якими жив пророк Мухаммед та його друзі, мали чисте серце та душу, щоб серцем бути пов'язаним з Аллахом в любові до нього. Мали гарний характер і були завжди ввічливими, правдивими, невибагливими, що допомагало їм підтримувати свій духовний рівень” [Arseven 2004, 213].

Шляхи суфіїв відрізняються способами досягнення Аллаха. Суфії, які йдуть шляхом Корану, на своєму шляху досягнення Аллаха керуються наукою та знаннями, спираючись на почуття, бажання, очікування. Інші абстрагуються у своєму прагненні і досягають Аллаха шляхом душевного екстазу [Selvi 1997, 409]. Суфізм (араб. – тасаввуф) став підґрунтям для розквіту і панування протягом багатьох століть течії тасаввуф у літературі. Поети були основними поширювачами суфійської думки. Поезія суфійських теоретиків стала головним знаряддям у досягненні філософсько-релігійних, морально-етичних та мистецько-естетичних цілей. Вони змогли у своїй поетичній творчості розв'язати найскладніші питання свого часу. Якщо між поезією та філософією протягом століть існували розбіжності, то суфізм направив їх в єдине русло. У літературі течії тасаввуф основною темою є шаноба до сакрального, вірші насичені своєрідними термінами, алегоріями, переносним значенням слів. Значна кількість суфійських термінів і символів сприяла розумінню ісламського містицизму. Суфійські містики у своїй практиці спирались на священну книгу мусульман Коран як на програму особистого, сімейного, суспільного, економічного, правового життя. У Корані певні айти несуть інформацію про досягнення таких наук, як астрономія, метеорологія, фізика, хімія, математика, таїну репродукування людини тощо. Роль поета в суспільстві в Корані розглядається в сурі 27 “Поети” (Шуара).

Увага до поетів викликана тим, що у всі часи поезія, що часом відображає суб'єктивне сприйняття світу, власний емоційний настрій її автора, іноді неврівноваженого, нездатного знайти своє місце в житті або ґрунту для стійких моральних орієнтацій, негативно впливала на формування світосприйняття тих читачів, яких можна було легко підвести під чужий вплив [Коран 1997, 749].

Суфії вважають справжніми віршами такі, що не затьмарюють розум читача нісенітницями про появу чи існування світу та не спонукають його до відмови від релігії. “Справжнім поетам не пристало використовувати занадто багато словесних прийомів заради прикраси лексики свого твору” [Кіліс 2004, 23]. “За Кораном поети, які намагаються ставити своє слово вище за слова священної книги, є злодіями та чаклунами, а їхні вірші – брехнею. Адже у часи появи мусульманства майже вся існуюча поезія була антирелігійною” [Кіліс 2004, 25]. Коран має таку красу слова та стилю,

що всі майстри слова, і не тільки арабські, схилились перед ним, а справжні спеціалісти з літератури, побачивши пишноту його змісту, вклонялись цьому царю всіх слів.

Коли безсмертний та славетний Бог послав Коран;

У тій книзі поєднались особливість пишномовності та красно-мовність і обеззброїли навіть наймайстерніших поетів народу.

І Аллах зауважив народові, який збився з правильного шляху, що спроба створення хоча б чогось схожого на Коран доведе їм їхню безпорадність [Şeyh Galib 2003, beyt 758–760].

Досі існує верховенство слова Бога, який є вічним і має велику силу, продовжує справляти вплив і стоїть на своїй позиції [Şeyh Galib 2003, beyt 761].

Певна річ, будь-яка епоха неодмінно має одного-двох поетів, які розповідають людям, що таке безсилля у промовлянні гарних слів;

Вони майстерно використовують усю свою уяву і, зрештою, заперечують свою немічність [Şeyh Galib 2003, beyt 771–772].

Великий суфійський поет Шейх Галіб (Галіб Есад Мегмет Деде) народився 1757 року в Стамбулі. Пізніше, у 1783 році, він напише:

Сяйво натхнення, яке я взяв у Мюршіда Анатолійської країни (Мевляни), поширило моє сяйво на весь світ;

Воно мене, як дитину мисри, годувало з народження молоком слова і поставило на ноги.

[Şeyh Galib 2003, beyt 2025–2026]

У віці 25 років Галіб вже мав свій “Диван”. Створена ним поема, у якій він розкрили своє світобачення до обривів сенсу буття, досягнув втілення та найвищого розкриття значень і сили поетичного слова – месневі “Гюсн та Ашк” (Краса та Любов), оповідала про сутність стосунків його з Богом. В одному з бейтів цього твору він таким чином пояснює своє натхнення:

Не думай, що мудрість та успіх моїх висловлювань залежить від мене самого; сприйми це так, що Аллах допомагав мені! [Şeyh Galib 2003, beyt 2022].

Шейх Галіб оспівував дар мовлення, яким наділив Бог людину. Ось кілька його бейтів, присвячених слову (у месневі “Гюсн та Ашк” Сюган – Божественне Слово):

Він (Сюган) вбрався у зелений, наче небо, одяг, і Гизир значення тримався за його заполу.

Варто було йому лише захотіти, і він міг без зброї припинити війну.

Якщо він хотів, він робив закоханими смерть і життя.

[Şeyh Galib 2003, beyt 1885–1887]

Зелений колір символізує життя; небо є символом недосяжності; Гизир завжди приходиться на допомогу, він безсмертний, тому що випив води вічності; значення – це те, заради чого народжуються поетами.

“За одним з хадісів, пророк Мухаммед вважав, що є вірші чаклунські, але є й такі, які оберігають мудрість. Він особисто був прихильником поета свого часу Гасана б. Сабіта, вірші якого були сповнені мудрості та любові до Бога. Пророк Мухаммед дотримувався твердження, що натхнення до написання мудрих віршів передається від Аллаха архангелом Джебраїлем“ [Кіліç 2004, 26].

Суфій Шейх Галіб також наголошує, що на слова, якими люди-на живить свою поезію, надихає сам Творець:

Так само, як для справи потрібен той, хто буде її робити, так і для того, щоб промовити слово, потрібен той, хто буде спонукати до цього.

Великий Аллах є тим, хто наділяє щедротами слово. Адже людина заслуговує на цей дар.

Справді, як якостям Бога немає кінця, так і повнота та щедроти слова не припиняються [Şeyh Galib 2003, beyt 747–750].

Поет високо цінує справжніх майстрів слова, до яких приписує і себе, і зневажає тих, хто лише робить вигляд митця. Шейх Галіб чітко окреслив своє ставлення до несправжньої поезії, різко критикуючи її представників у месневі “Гюсн та Ашк”. Тема митця у творі “Гюсн та Ашк” гармонійно поєднується з загальним змістом, адже метою автора є зображення шляху суфія до Краси, яка має необмежену кількість значень:

Декілька дурнів, які вважаються дуже розумними, сказали, що немає нових думок і значень.

Ніби попередні знавці слова переказували те, що вже було сказане до них.

Вони вважають, що ні в кого вже не залишилось майстерності, що справа поетів полягає лише в крадіжках.

Правда, не варто витратити й слова, щоб відповісти на ці нісенітниці;

Але існують і кілька таких низьких створінь, які сидять, ніби

птах Какнюш, і куняють носом у прокуреній кав'ярні, вважаючи себе найвитонченішими майстрами слова, і підлабузнюючись, кажуть:

“Панове, ось така ця справа, хіба залишилися ще не сказані слова, чи є ще не пояснені значення?”

Вони заради того, щоб продати один одному свої вірші, не визнають нових, ніким ще не згаданих значень;

Вони ходять вулицями з крамниці в крамницю із збірками своїх творів та з чорнилом за поясом...

Великий поет Сабіт, похитавши здивовано головою, каже про них:

“Самі не мають таланту і ще хочуть затьмарити ранок віршу!”

А ще серед грамотних людей теж трапляються деякі поети, вони здебільшого є учителями писців.

Вони в своєму легкому вовняному одязі надуті вихваланням, наче вітрила на човниках, без упину коливаються на хвилях моря термінів.

Вони вважають найпрестижнішою річчю вивчення напам'ять “Мюншеат” Рагиба.

А потім кілька молодих красенів, тамбур, вино та кілька диванів (поезій);

Якщо людині, яка працює, раптом набридає працювати, то це, виявляється, є причиною сили!

І ось, чи не є це тим, що ти називаєш вадою парубка?.. Чи можуть бути хорошими вірші такої людини?..

З нещирості не народжуються поети, і я навіть не хочу про них говорити!

І що, молла буде оцінювати вірш, спираючись на приклади з Тельгіса? Яка удавана робота!

Зустрічаються деякі люди в місті, які цікавляться мистецтвом і літературою; є й такі друзі, які прагнуть мистецтва і таланту;

Такі люди отримали освіту у дервішів в Торані, а розповіді почули у Ревані.

Вони намагалися, наче мухи, забруднити мед віршів неправильними та брехливими словами.

Тобто вони прагнули того, щоб вірші, наповнені новим значенням, зникли так само, як правильна природа поетики [Şeyh Galib 2003, beyt 710–738].

Шейх Галіб вважає, що вірш має бути сповнений духовності, ширості, мудрості, а сам поет має вкладати сенс у кожне слово; джерелом же натхнення поета має бути його щире почуття любові до Аллаха:

Бути поетом – означає бути майстром серця, бути м'якою людиною з добрим характером.

Невже нікчемна людина, яка живе під впливом шайтана, може випити прекрасний келих поезії і відчувати щирість серця?

Поет повинен страждати і уболівати; це повинно бути невід'ємною часткою його єства.

Справжній поет не принижується до опису краси обличчя та вуст, а змушує неповторні троянди розпускатися в самій душі;

Сокіл фантазій всюди літає, зупиняється на кожному пагорбі і полює на газелей поезії та значень.

Поет – це той, хто, потрапляючи на шлях, сповнений безоднею своїх фантазій, не принижується до пліток.

Коли починаються розмови про знання, то його перо стає обізнаним у тих справах.

Справжній поет – лише той, який занурившись у море думок, може дістати неповторні перлини.

Перлини, які я маю на увазі, не є простим складанням до купи слів “брови” та “очі”.

Люди, які поєднавши ці прикрашені та пусті слова, вважають, що вони написали вірш, схожі на курку, яка здіймає страшний галас через одне яйце.

Шейх Галіб шанує своїх попередників, наставників, справжніх поетів, згадуючи про значення їхньої спадщини:

Де зараз покійний Нермі Одабаши, славетний поет з Анатолії?

А безталанний Міхнеті, а дорогий Айні Челебі?

На жаль, вони пішли з цього життя разом із своїми віршами, а залишились лише ми, як уламок меча [Şeyh Galib 2003, beyt 719–721].

Фірдевісі, Гюсрев та Нізамі досягли великих висот у складанні віршів;

Фузулі писав стилем Неваї... [Şeyh Galib 2003, beyt 794–795].

Усі ті тоненькі візерунки були настільки ж ніжними та тендітними, як і уява поета Шевкета [Şeyh Galib 2003, beyt 1718].

Звичайно, не можна заперечувати тонкощів природи, скільки їх існує в природі (насправді).

Нехай тисячу разів донесеться до них хвала наша, а до тих, хто не терпить їх – тисячу разів прокляття! [Şeyh Galib 2003, beyt 798–799].

Шейх Галіб найкращим чином окреслив риси та обов'язки справжнього поета. Цей заклик його – до всіх, хто знає ціну поезії:

Друзі, цінуйте нас, тому що здібних людей вже немає [Şeyh Galib 2003, beyt 722].

Поезія для суфіїв подібна молитві, вона відтворює зліт та падіння, радощі та смуток, відсвічуючи внутрішній світ особистості. Як особлива форма естетичної діяльності людини, поезія збагачувала, удосконалювала духовний світ суфія. Збереження суфійських традицій здійснювалось завдяки творчому та сумлінному відношенню до спадщини попередніх поколінь, як великий суфій Шейх Галіб присвятив своє життя продовженню справи суфійського учителя Мевляни. Тема поезії та митця в естетичній концепції Шейха Галіба пов'язана з його суфійським світоглядом, налаштованим на самовдосконалення особистості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Коран // Пер. с араб. В. Пороховой. – Благотворительный фонд Заида Бен Султана Аль Нахаяна, 1997. – 800 с.
2. Arseven T. Nur denizinden damlalar ahlak, tasavvuf, kemalat. – İstanbul: Sır Yayıncılık, 2004. – 735 s.
3. Kılıç M. E. Sufi ve şiir. Osmanlı Tasavvuf şiirinin poetikası. – İstanbul: İnsan yayınları, 2004. – 208 s.
4. Selvi D. Kur'an ve Tasavvuf Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı. – İstanbul: Şule Yayınları, 1997., – 574 s.
5. Şeyh Galib. Hüsn ü Aşk. Metin-Nesre Çeviri Nur Doğan M. – İstanbul: Ötüken, 2003. – 420 s.

СПЕЦИАЛЬНЫЕ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ СЛОВАРИ ПЕРСИДСКОГО ЯЗЫКА

Романченко А. А.

Безусловно, даже самый высококлассный специалист в области языка не может обойтись без отраслевых словарей при переводе специальных текстов. Персидская лексикография уделяет большое внимание созданию и публикации специальных словарей. Совершенно очевидно, что для нормирования терминологии имеет немаловажное значение систематическое издание специальных терминологических словарей, которые, кроме того, являются объективными показателями общего состояния терминологической системы и терминологической работы в стране. В связи с этим необходимо отметить, что за последние годы в Иране был подготовлен и издан ряд толковых и переводных терминологических словарей, охватывающих разные области науки и техники [Рубинчик 1991, 47].

Как видно из статистического исследования иранского лингвиста Хоссейна Саумей (*hossayn sāumei*), опубликованного на страницах веб-сайта *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, «в 20 веке специальные словари появляются ускоренными темпами: 12 словарей было опубликовано за период с 1920 по 1949, 51 за период 1950-69, и 249 словарей за последующие две декады. Из этого числа 68% составляют персидско-английские (или наоборот), 14% составляют словари персидско-иностранноязычные, 9% многоязычные и 9% одноязычные словари» [<http://www.iranica.com/articles/v7/v7f4/v7f438.html>].

ТАБЛИЦА 1. РАСПРЕДЕЛЕНИЕ
СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫХ СЛОВАРЕЙ
ЗА ПЕРИОД С 1920–1980 ПО ЯЗЫКОВОМУ ПРИНЦИПУ
[<http://www.iranica.com/articles/v7/v7f4/v7f438.html>]

| Язык/период | 1920–1940 | 1950–1960 | 1970–1980 | ИТОГО |
|-------------------------|-----------|-----------|-----------|-------|
| Одноязычные | 4 | 7 | 18 | 29 |
| Англо-персидские | 0 | 28 | 184 | 212 |
| Франко-персидские | 3 | 3 | 6 | 12 |
| Русско-персидские | 3 | 2 | 6 | 11 |
| Другие языки-персидские | 1 | 7 | 12 | 20 |
| Многоязычные | 1 | 4 | 23 | 28 |
| Итого | 12 | 51 | 249 | 312 |

Из общего количества словарей, опубликованных за этот период, 24% имеют отношение к технологии; 15% к прикладным наукам; 11% к медицине, фармацевтике и здравоохранению; 10% к экономике, банковскому делу, менеджменту и бухгалтерскому учёту; 8% к общественным наукам, западной философии, образованию, политологии и демографии; 7% к современной математике и статистике; 6% к логике и исламской философии; и оставшиеся 19% к военной науке, библиографии, журналистике, полиграфии, юриспруденции, сельскому хозяйству, лингвистике, литературе, кинематографу, музыке и спорту [<http://www.iranica.com/articles/v7/v7f4/v7f438.html>].

ТАБЛИЦА 2. РАСПРЕДЕЛЕНИЕ
СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫХ СЛОВАРЕЙ
ЗА ПЕРИОД С 1920-1980 ПО ОТРАСЛЯМ ЗНАНИЙ
[<http://www.iranica.com/articles/v7/v7f4/v7f438.html>]

| Отрасли знаний/период | 1920–1940 | 1950–1960 | 1970–1980 | ИТОГО |
|---|-----------|-----------|-----------|-------|
| Технология | 0 | 10 | 66 | 76 |
| Прикладные науки | 3 | 9 | 34 | 46 |
| Медицина и относящиеся к ней отрасли | 0 | 5 | 30 | 35 |
| Экономика и администрирование | 2 | 6 | 22 | 30 |
| Общественные науки и западная философия | 0 | 0 | 26 | 26 |
| Математика и статистика | 0 | 1 | 20 | 21 |
| Ислам и другие религии | 1 | 8 | 9 | 18 |
| Психология и психиатрия | 0 | 5 | 4 | 9 |
| Военные науки | 4 | 2 | 2 | 8 |
| Юриспруденция | 1 | 3 | 4 | 8 |
| Библиография и информатика | 0 | 0 | 8 | 8 |
| Сельское хозяйство и относящиеся к нему отрасли | 0 | 1 | 5 | 6 |
| Лингвистика и литература | 1 | 0 | 5 | 6 |
| Искусство | 0 | 0 | 6 | 6 |
| Другие | 0 | 1 | 8 | 9 |
| Итого | 12 | 51 | 249 | 312 |

Специальные словари продолжили появляться значительными темпами и в 1990-е годы. К концу 1992 г. было опубликовано 52 таких словаря, из которых 30 англо-персидских, 13 одноязычных,

8 многоязычных и один немецко-персидский. Девять из них имеют отношение к технологии, семь к общественным наукам и западной философии, шесть к экономике и администрированию, шесть к прикладным наукам, пять к исламской культуре и религиозным наукам и девятнадцать к другим отраслям знаний [<http://www.iranica.com/articles/v7/v7f4/v7f438.html>].

К сожалению, советская и российская персидская лексикография не уделяла должного внимания составлению специальных словарей в силу ряда объективных причин. «Терминология многих специальных областей знания, особенно техническая, находится сейчас в Иране в процессе становления и еще не получила достаточного отражения в лексикографических работах общего типа, а специальных отраслевых и терминологических словарей создано ещё слишком мало», – писала в 1965 г. в предисловии к русско-персидский словарю И. К. Овчинникова [Овчинникова 1965, 10]. С 1965 года положение, безусловно, улучшилось. Однако и более современные монографии отмечают наличие данной проблемы. Так, Ю. А. Рубинчик, в своей работе «Лексикография персидского языка», изданной в 1991 г., пишет: «Пополнение персидской терминологии ведётся путём создания терминов за счёт внутренних ресурсов и путём заимствования иноязычных слов. При этом в связи с отсутствием специального центра, который руководил бы работой по созданию новых терминов и одновременно следил за правильным и непротиворечивым их использованием, терминотворчеством стали заниматься различные организации и отдельные лица» [Рубинчик 1991, 45]. Незадолго до выхода в свет этой монографии, в феврале 1990 г., на заседании Высшего совета культурной революции, проходившем под председательством тогдашнего президента Исламской Республики Иран Хашеми-Рафсанджани, был утверждён устав новой академии, названной Академией персидского языка и литературы (*farhangestān-e zabān va ādab-e fārsi*). Решением Высшего совета Академия была объявлена главным научным центром исследований в области персидского языка и литературы [Рубинчик 2001, 10]. На июль 2006 года общее число терминов, утверждённых Академией, составляло чуть более 2000. Однако специальный циркуляр президента Исламской Республики Иран Махмуда Ахмадинежада, вышедший 29 июля 2006, в котором он обязал все правительственные организации, культурные центры и учебные заведения

употреблять персидские эквиваленты вместо иностранных слов европейского происхождения, дал новый импульс деятельности Академии персидского языка и литературы в этом направлении. Тем более, что на Академию был возложен контроль над исполнением циркуляра. На момент написания данной статьи (февраль 2007 года) общее количество утвержденных терминов составило около 6800 единиц.

В числе основных специальных словарей, вышедших в СССР и в России, необходимо отметить:

– Персидско-русский словарь физических терминов. А. К. Арендс, Л., 1928.

– Персидско-русский словарь к современной персидской прессе в образцах, вып. 1–2, А. А. Ромаскевич, Л., 1931.

– Военный персидско-русский и русско-персидский словарь, Х. Б. Мавлютов, М., 1934.

– Краткий персидско-русский филологический словарь. Л. С. Пейсиков. Под ред. С. Д. Смирнова, М., 1949.

– Краткий военный персидско-русский словарь. Л. С. Пейсиков и др. Под ред. Н. П. Савченко, М., 1954.

– Персидско-русский и русско-персидский общеэкономический и внешнеторговый словарь под ред. Х. Г. Короглы, М., 1957.

– Словарь географических терминов и других слов, формирующих топонимию Ирана, В. И. Савина, М., 1971.

– Персидско-русский и русско-персидский военный словарь, Г. Г. Алиев под ред. А. М. Шойтова, М., 1972.

– Русско-персидский политехнический словарь. М. Мирзабеян. Под ред. А. М. Шойтова, М., 1973.

– Краткий русско-персидский технический словарь, Д. Ш. Гинуашвили, Тбилиси, «Мецниереба», 1974.

– Русско-англо-персидский внешнеэкономический словарь / Russian-English-Persian Foreign Economic Dictionary, Г. Г. Наджафов, М., 2000.

Интересно отметить, что из 11 вышеуказанных специальных словарей 3 имеют отношение к военной тематике, которые были изданы соответственно в 1934, 1954 и 1972 гг. В своей монографии «Лексикология современного персидского языка» Л. С. Пейсиков так описывает ситуацию с военным терминовтворчеством в Иране в середине 70-х годов прошлого века: «Согласно прежней традиции, как это было в 30-х годах, военная

терминология разрабатывается отдельно в военных ведомствах. Существующее при военном министерстве Общество культуры иранской армии (*Anjoman-e farhang-e arteš*) заменяет иноязычные термины на персидские и направляет их на утверждение шаху» [Пейсииков 1975, 147]. Так, Академия персидского языка и литературы (*farhangestān-e zabān va ādab-e fārsi*) помещает следующую информацию на своём официальном веб-сайте: «В 1303 г. х. в присутствии представителей министерств обороны, просвещения, культуры и изящных искусств было создано общество, которое должно было заниматься введением новых слов и терминов в военную сферу, соответственно потребностям данной области. Это общество за период своей деятельности ввело в употребление триста новых слов и терминов, главным образом в сферах авиации, военной инженерии, артиллерии, военной организации, оружия и прочего военного оборудования; это такие слова, как *havāpeymā* (самолёт), *forudgāh* (аэропорт), *khalabān* (лётчик), *ātešbār* (батарея), *gordān* (батальон), *havāsanj* (барометр) и *bādsanj* (анемометр – ветромер)», [<http://www.persianacademy.org/tarikhche.htm>]. Параллельно с этим первая Академия языка (1935–1941) и вторая Академия языка Ирана (1970–1979) также занимались созданием военной терминологии. Из вышесказанного видно, что по сравнению с другими отраслями знаний и деятельности, составители военных словарей оказались в наивыгоднейшем положении с точки зрения имевшегося в их распоряжении лексического материала.

Думается, не вызовет возражений тот тезис, что необходимо предпринимать активные шаги и прилагать усилия в направлении составления специальных русско-персидских и украинско-персидских словарей. А потребность в подобного рода словарях время от времени возникает. Пример из практики. Недавно переводчик-иранец, работая над переводом веб-страницы АНТК им. Антонова, столкнулся с определенными проблемами при переводе на персидский язык русских авиационных терминов: отказ в полёте, стойка шасси, рампа (самолёта), пилотажно-навигационный прицельный комплекс. Безусловно, ни в одном из существующих русско/украинско-персидских и персидско-русских словарей эти термины не зафиксированы. Автор данной статьи предложил варианты перевода вышеуказанных терминов, которые его иранский коллега учёл в своей работе.

В настоящее время автор статьи работает над составлением краткого русско-англо-украинско-персидского авиационного словаря.

Наличие английской части, по мнению автора статьи, является обязательным для словаря данной отрасли по следующим причинам:

- (1) большинство иранцев, работающих в авиации, в той или иной степени свободно владеют английским авиационным языком,
- (2) они часто используют его на практике в общении между собой для более точного обозначения понятий или процессов,
- (3) английский язык оказал решающее влияние на формирование авиационной терминологии в персидском языке, большинство заимствований в авиационном персидском языке – английского происхождения; в авиационных текстах на персидском языке часто встречаются англоязычные вкрапления,
- (4) большая часть эксплуатационных документов, используемых иранскими эксплуатантами и авиационной администрацией, существует на английском языке

Определённые трудности возникают при составлении украинской части авиационного словаря. Имперская политика Советского Союза в стратегических отраслях промышленности (а авиация таковой является) сводилась к тому, что вся без исключения документация на авиационных заводах/предприятиях во всех союзных республиках велась на русском языке, по другому просто не могло быть. «Одним із актуальних завдань нашої держави є створення термінологічних словників та посібників з різних галузей знань українською мовою, оскільки до цього часу майже вся навчальна і спеціальна література видавалася російською мовою» [Бабейчук 1997, 3]. В этой связи выпуск в 1997 году пособия «Російсько-українсько-англійська авіаційна термінологія» (составитель Д. Г. Бабейчук), безусловно, оказал очень большое влияние на упорядочение украинской авиационной терминологии. Это пособие, а также документация, директивы и циркуляры Госавиаслужбы Украины являются основой для формирования украинской части словаря.

Персидская часть составляемого словаря содержит транскрипцию не только ключевых персидских терминов, но и всех выражений и словосочетаний. Как известно, существует международная иранистическая транскрипция, основанная на латинице. Однако автор настоящей статьи остановил свой выбор на фонетической транскрипции на основе русского алфавита с добавлением

отдельных изменённых его графем [Рубинчик 1985, 24], что позволит практически использовать данный словарь не только филологу-иранисту, но и украинскому или российскому авиационному технику, работающему в Иране по контракту.

Из имеющихся в настоящий момент персидских словарей, касающихся авиационной тематики, хочется отметить вышедший в Тегеране в 1990 году (1369 г. х.) англо-персидский авиационно-технический словарь (*Farhang-e loqāt-e fa'ni-ye havāpeymāyi*). Составитель инженер З. Карими. Общее число словарных статей около 6000. Данный словарь является учебным, в некоторых словарных статьях составитель не даёт персидский эквивалент для английского термина, а просто представляет его развёрнутое объяснение, иногда сопровождаемое рисунком. По всей видимости, это происходит не из нежелания автора словаря дать персидский термин-эквивалент, а, скорее, из-за отсутствия такового.

Англо-персидский иллюстрированный словарь Oxford-Duden (*The Oxford-Duden Pictorial English-Persian Dictionary*), вышедший в Тегеране в 1997 году (1376 г. х.), также не обошёл стороной авиационную тематику. Общее число авиационных терминов в данном словаре составляет 483. Их распределение по темам словаря видно из таблицы:

| Номер темы в словаре | Название темы/перевод названия | Количество терминов |
|----------------------|---|---------------------|
| 229 | Aircraft I/Самолёт I | 55 |
| 230 | Aircraft II/Самолёт II | 72 |
| 231 | Aircraft III/Самолёт III | 33 |
| 232 | Aircraft IV/Самолёт IV | 60 |
| 233 | Airport/Аэропорт | 53 |
| 256 | Armed Forces II (Air Force I)/Вооружённые силы II (BBC I) | 32 |
| 257 | Armed Forces III (Air Force II)/Вооружённые силы III (BBC II) | 41 |
| 287 | Gliding (Soaring)/Планеризм | 46 |
| 288 | Aerial Sports (Airsports)/Воздушные виды спорта | 91 |

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бабейчук Д. Г.* Російсько-українсько-англійська авіаційна термінологія. Посібник. К: Дієслово, 1997. – 160 с.
2. *Пейсиков Л. С.* Лексикология современного персидского языка. М., 1975. – 206 с.
3. *Рубинчик Ю. А.* Лексикография персидского языка. М., 1991. – 222 с.
4. *Рубинчик Ю. А.* Грамматика современного персидского литературного языка. М., 2001. – 600 с.
5. Персидско-русский словарь под ред. *Ю. А. Рубинчика*, 1–2 т., М., 1985. – 1664 с.
6. Русско-персидский словарь / *сост. И. К. Овчинникова и др. Под ред. Али Асадулаева и Л. С. Пейсикова*, М., 1965. – 1092 с.
7. *Karimi Z.* Farhang-e loqāt-e fa'ni-ye havāpeymāyi. Tehran, 1369 (г.х.). – 337 с.
8. The Oxford-Duden Pictorial English-Persian Dictionary, Tehran, 1376 (г. х.). – 685 с.

«ТРОЯНДОВИЙ БЛИСК» ХАСАНА ТАУФІКА ЯК КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНИЙ ВАРІАНТ ПОЕТИЧНОГО СЛОВА У НОВІТНІЙ АРАБСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Сломчинська А. О.

«Жоден інший народ у світі не виявляє настільки пристрасне захоплення літературою і любов до слова, вимовленого або написаного, як араби. Сучасна публіка у Багдаді, Дамаску чи Каїрі може бути до глибини душі зворушена читанням віршів, рядки яких для неї є ледь зрозумілими, або надзвичайно схвильована виголошенням промов класичною арабською мовою, зміст яких вона здатна збагнути лише частково. Ритм, рима і мелодія справляють на цих людей ефект того, що вони називають «дозволенним чаклунством» (sihr halal)» [Hitti 1943, 5].

Серед розмаїття літературних форм кожне національне письменство має такі скарби, про які можна сказати словами Тараса Шевченка: «От де, люди, наша слава». Східна читацька публіка переважно вихована на традиційному культурі поезії, хоча на даний час в арабській літературі склалася диференційована система епічних, ліричних і драматургічних жанрів, що є типологічно характерним для сучасного мистецтва слова. Ці жанрові форми не є сталими і постійно модифікуються. Домінуюче місце в цій системі сьогодні не належить ані прозі, ані поезії, хоч деякі літературознавці і схильні надавати перевагу віршованому слову, згадуючи популярний вислів Аббаса аль-Аккада про те, що «гарний бейт вартий тисячі оповідань».

Хасан Тауфік (حسن توفيق), єгиптянин за походженням, – одна з центральних фігур сучасної арабської літератури. Його пристрасний письменницький темперамент оригінально виявляється у строкатій художній творчості – поезії, прозі, публіцистиці, науковій критиці. Його література яскраво вирізняється інтелектуальною свободою та духовною незалежністю, завдяки чому вона посідає особливе місце в історії арабського красного письменства та громадської думки ХХ–ХХІ століть. Водночас мистецька діяльність Хасана Тауфіка співзвучна загальним тенденціям розвитку світової літератури з

властивим їй сьогодні ухилом до всеохоплюючого синтезу й універсалізму у мисленні та світосприйнятті.

Протягом 1969–2007 років Хасан Тауфік опублікував 16 поетичних збірок («الدم في الحداق» – «Кров у садах» (1969); «أحب أن لا أقول لا» – «Люблю казати «ні» (1971); «قصائد عاشقة» – «Закохані поеми» (1974); «حينما يصبح الحلم سيفاً» – «Коли сумирність обернеться мечем» (1978); «انتظار الآتي» – «Очікування прийдешнього» (1989); «قصة الطوفان من نوح إلى القرصان» – «Історія всесвітнього потопу від Ноя до корсара» (1989); «وجها قصيدة لا» – «Її образ – касида, що не має кінця» (1989); «ما رآه» – «Що бачив Сіндбад» (1991); «ليلي تعشق ليلي» – «Лейла кохає Лейлу» (1996); «الأعمال الشعرية» – «Поетичні твори» (1998); «مجنون العرب – بين رعد الغضب» – «Покохав двох» (1999); «و ليالي الطرب بغداد خانتني – قصائد ومقامات في حب» – «Багдад зрадив мене – касиди і маками про любов до Іраку» (2004); «ليلة القبض على مجنون العرب» – «Ніч арешту Маджнуна аль-Араба» (2005); «وردة الإشراق» – «Трояндовий блиск» або «Рожеве сяйво» (2005); «جسد يتشمس بالحسد» – «Плоть і задрість») та 11 дослідницьких робіт, присвячених переважно мистецтву віршування («اتجاهات الشعر الحر» – «Течії вільної поезії» (1970); «إبراهيم ناجي: قصائد مجهولة» – «Ібрагім Наджі: невідомі касиди» (1978); «شعر بدر شاكر السياب – دراسة فنية وفكرية» – «Поезія Бадра Шакіра ас-Сіяба – художнє та ідейне дослідження» (1979); «أزهار ذابلة وقصائد مجهولة للسياب» – «Зів'ялі квіти та невідомі касиди ас-Сіяба» (1980); «جمال عبد الناصر – الزعيم في قلوب الشعراء» – «Джамаль Абд ан-Наср – лідер в серцях поетів» (1996); «الأعمال الشعرية الكاملة للدكتور إبراهيم ناجي» – «Повне зібрання поетичних творів доктора Ібрагіма Наджі» (1996); «الأعمال النثرية الكاملة للدكتور إبراهيم ناجي» – «Повне зібрання прозових творів доктора Ібрагіма Наджі» (2001); «رحلات شاعر عاشق» – «Мандрі закоханого поета» (2001); «جمال عبد الناصر – الزعيم في قلوب الشعراء – طبعة موسعة» – «Джамаль Абд ан-Наср – лідер в серцях поетів – доповнене видання» (2002); «الأعمال الشعرية المختارة للدكتور إبراهيم ناجي» – «Вибрані поетичні твори доктора Ібрагіма Наджі» (2003) [Tawfiq 2005, 130–131].

Насичена палітра цих книг частково розкриває складний характер багаторічних мистецьких експериментів та пошуків

завзятого письменника, який тверезо і неупереджено аналізує класичні традиції і демократичні інновації у світовій та національній літературах, розвиваючи власний художньо-естетичний смак.

Роботи Хасана Тауфіка – строката маніфестація сучасності, мозаїчний портрет сьогодення. Для цього письменника загалом характерною є орієнтація на всебічне охоплення дійсності та глибоке дослідження людської особистості, що сприяє широкому спектру пошуків у доборі та розміщенні художньо осмислюваного матеріалу й у виборі засобів втілення авторського задуму. Його прогресивна праця на літературно-дослідницькій ниві розширює тематичні і зображальні можливості модерної арабської стилістичної моделі шляхом свідомого або стихійного поєднання західних літературних канонів та національної оповідної спадщини. Як провідний діяч мистецького та інтелектуального авангарду арабського світу Хасан Тауфік має кардинальний вплив на бурхливий розвиток і стрімке оновлення сучасної арабської літератури і мови.

«وردة الإشراق» («Трояндовий блиск» або «Рожеве сяйво»; 2005 р.) – коштовний диван самоцвітного каміння, до складу якого увійшло сорок п'ять довершених касид, написаних у різні часи, зокрема, за висловом самого автора, тридцять п'ять з них – «врожай» минулих років, а десять – здобуток декількох останніх [Tawfiq 2005, 18]. Дуби, що квітнуть тисячоліттями, не зростають так само швидко, як очерет на болоті. Перша публікація збірки відбулася у 2005 році в Катарі (Доха) за сприяння місцевого управління освіти, мистецтва і культурної спадщини.

Поезії цього видання сукупно утворюють дивовижний калейдоскоп барвистих полотен, зітканих з химерного сплетіння зухвало-бентежних почуттів й пустотливо-виважених думок. Водночас диван Хасана Тауфіка контрастно вирізняють помітна пластичність і рельєфність образів, окреслена виразність і чіткість форм, яскраво виражена принадність поетичних сил, рясно розлитих в збірці. Вражаюче невичерпна сила поетичної чарівності його касид зосереджена у фантастичному колориті одвічно манливого Сходу, зумисне підкресленого дорогоцінною розкішною кропіткою художньої обробки («النيل العاشق» –

«Закоханий Ніл»; «النخل صديقي» – «Пальма – мій друг»; «كوكب ليلة في» – «Зірка туги у східному небі»; «الشوق في سماء الشرق» – «Ніч в Олександрії», «أطلال الأطلال» – «Звалища руїн» та ін.). Відверта сповідь митця на сторінках виплеканої роками збірки відтворює у віршах химерну тінь його незбагненої особистості («صورة شخصية للشاعر» – «Автопортрет поета»; «ميلاد» – «Народження касиди»).

Змальовуючи сучасне арабське суспільство в одному з найцікавіших моментів його розвитку, автор майстерно уникає звернення до модних спекулятивних тем, натомість наголошуючи на необхідності розв'язання нагальних проблем світової і національної спільноти («فلسطين.. لا تزعجي نومنا!») – «Палестино... не бентеж нашого сну!»; «أغنية للأمل» – «Пісня надії»; «الجرح العريان» – «Земля... і оголена рана»; «أحبك» – «Люблю тебе, людино» тощо). У його віршах відсутні фальшиві мотиви, удавані переживання та неприродні кольори. Диван Хасана Тауфіка – сюжети, характери, пристрасті, події – наскрізь просякнутий глибокою істинно арабською реальністю, життєвою поезією його народу. Символіка його чуттєвої лірики виростає з точної, деталізовано-конкретної образності. Відданість своєму художницькому інстинкту і духу відтворюваної ним дійсності дозволяє поету вільно і відверто передавати найскладніші відтінки національної арабської стихії у невпинно-бурхливому процесі її органічно-історичного поступу.

«Життя ніколи не буває прекрасним: прекрасні лише його картини в очищеному дзеркалі мистецтва», В. Шопенгауер [Хоромін 1995, 163]. Без жінки початок людського життя був би позбавлений підтримки, середина – задоволень, а кінець – втіхи. Про жінок завжди знайдеться сказати щось нове, доки хоча б одна з них залишатиметься на земній кулі. Є жінки-рослини, жінки-звірі, жінки-боги. Множинність їх портретів і ледь окреслених силуетів у поезіях Хасана Тауфіка дає змогу побачити, якими їх створила природа, і як спотворило суспільство, адже часом жіноче серце нагадує сніг: ледь спаплюжений, він одразу ж перетворюється на твань («الزوابع.. و» – «Буревії... і дівча»):

امرأة.. في دماها زوابعٌ جائعة، و طفلة رقيقة

كيف التقي الضدَّانَ فيك؟.. كيف عشتَ هكذا جامحةً أو شاردةً
 ما بين طهر الثلج.. و المستنقعات الرَّاكدة؟!
 الوجهُ وجهُ طفلةٍ.. تمرحُ في حديقة
 و القلبُ للأهواءِ ناسجٌ خيوطِ شرنقة
 و الجسدُ الناعمُ يمضي ناصباً للنهر و الوردة مشنقة

يا امرأةً.. في دمها زوابعٌ جائعة، و طفلةٌ مقتولة
 ما ضاعَ منك لن يعوّضَ
 بالذهبِ الغالي الذي أهداهُ من قد شربوا من بئرِكَ الموحولة
 ستارةً و أسدلتْ على دخانِ النارِ تطوي زهُوكِ الذي تقوِّضُ
 ستارةً و أسدلتْ.. لا شيءَ يستعادُ
 فأبقي مع الزوابعِ، استلقي على المستنقعِ، أبكي و اذرفي الرماد

Жінка... У її крові – невгамовність стихії і лагідність дитини .

Як поєдналися ці протилежності в тобі?.. Як ти живеш: пручаєшся чи прагнеш утекти

Межи сніжної цнотливості... й болотяної драгви?!

Лице – обличчя дівчинки... що бавиться в саду,

Серце пристрасті сповис у шовковий кокон,

Ніжна плоть вабить у свої тенета, біля води і квітів прирікаючи на смерть...

О жінко... У її крові – стихія неприборкана і страчена дитина.

Те, що померло у тобі, нездатне відродити

Коштовне золото – дарунок тих, хто випив каламутної води з твого колодязя.

Забуття поглинуло дим вогнища, що огортав твою нищівну тишину,

Жодної згадки... ніщо не воскресне,

То ж залишайся з шалом буревіїв купатися в багні, лий сльози, оплакуючи попіл [Tawfiq 2005, 106–108].

Жіноча відвертість, неудавана щирість і природна краса надихнули Хасана Тауфіка написати витончену касиду «وردة» «الإشراق» («Трояндовий блиск» або «Рожеве сяйво»).

Касида «أحبك أيها الإنسان» («Люблю тебе, людино») присвячена обдарованій професійній співачці і музиканту з Лівану هبة القواس (Гіба Кавас), яка високо поцінує мистецтво, дбайливо і наполегливо плекаючи його у своїй творчій діяльності.

Поезії «بِقِطَّة الرَّمَادِ» («Спалах попелу») та «خبول النار» («Вогняні коні») оспівують принади спокусливо-зрадливих жінок, які будь-що прагнуть зручно вмотитися на плечах легковажних чоловіків, тимчасово запаморочених п'янкою красою їх тіла:

حاصرتُ قلبي خيولُ النار تصهل
 في ليالٍ لم أقم فيها بمنزل
 كنتُ كاللاجيء أمشي فوق يأسِي
 هارباً من كل شيء يتزلزل
 لا أرى حولي سوى زيفك يسعى
 من ورائي بشفاهٍ تتجمل
 نحن ضدان.. فإن كنا افترقنا
 فلأتى أهرجُ الزيفَ و أرحل

Вогняні коні обійняли серце та іржуть,

У ночі залишаю дім.

Неначе біженець блукаю, долаючи відчай,

Тікаю від усього, що ворухнеться,

Нічого не помічаю довкола, окрім твоєї облуди, що лине

Слідом за мною, зриваючись з прекрасних губ.

Ми вороги... що розлучилися,

Я не стерпів нещирості й подався геть [Tawfiq 2005, 71].

Вірші «الكون و وردة الدموع» («Всесвіт і троянда сліз») та «روح الياسمين» («Привид Жасмин») розповідають про скороминучу жіночу пристрасть, яка лише на мить осяє чоловіче серце, немов блискавичний спалах у нічному небі, залишаючи однак по собі незабутні спогади.

Ліричні твори «سأ حرّتي و الربيع الآتي» («Моя чаклунка і наступаюча весна»), «ليلة في الإسكندرية» («Ніч в Олександрії») та «المتاهة المسحورة» («Зачарована пустеля») зображують шалено-відчайдушний вир любовних пригод, у який часом поринають жінки, намагаючись втекти від невблаганно жорстокого старіння, що день за днем байдужо і нещадно знищує тендітну дівочу вроду.

Поезія «قطرات الزمان» («Джаїта... краплини часу») змальовує особливий тип представниці жіночої статі, яка схильна позбавляти себе будь-яких життєвих втіх, занадто переймаючись турботами людства і безглуздо тішачись власним невичерпним терпінням (Джаїта – назва чарівної печери у Лівані

(Касраван), яку свого часу відвідав Хасан Тауфік у співтоваристві такої своєрідної жінки).

Любовна касида «*حيزية.. وطني الضائع*» («Хизія... моя втрачена батьківщина») опіває легендарну трагедію юного нещасливого кохання, яка глибоко зворушила поета, хоча сталася задовго до його народження. Молода дівчина Хизія («*حيزية*»), омріяна наречена Саїда («*سعيد*»), її двоюрідного брата зі сторони батька, вирішує покінчити життя самогубством, через нестерпність розлуки з коханим. Суворі звичаї, що панували на території алжирської пустелі у ХІХ столітті, позбавили Саїда найдорожчої і найжаданішої для нього людини у цілому світі. Історія його жахливої втрати нагадує сумні оповіді про непорочне кохання бедуїнських поетів Омейядської епохи, увіковіченого у цнотливій ліриці узритських співців чистої любові:

رغماً عنها.. ترحل «حيزية»
 ترحل روحي معها فأظل ألقىها من دون لقاء
 لكن تبقى الحسرة تطغى.. تبقى دوماً "ناري مقدية"
 و العمر قطار ينقله بالزور شقاء
 "يا ليل.. الصب متى غده؟" فكوا بيبي ترقب صخرة
 متجهمة.. تسقط من جبل عال كي تسحق زهرة
 أه.. "حيزية"
 أه.. "حيزية"

Проти власної волі... Пішла з життя Хизія.

З нею померла моя душа, та я чекатиму на зустріч, однак побачення не буде.

Залишиться ж біль, що нуртує...зостанеться навіки «спопеляючий вогонь».

Доля – це караван, обтяжений стражданням.

«О, ніч...Коли для закоханого настане новий день?..»

Жахіття чатують на мене: скеля...

Понура... кидається вниз з високої гори, щоб знищить молоду красу...

О...Хизіє,

О...Хизіє [Tawfiq 2005, 55].

Страшні подробиці лихого долі Хизії стали відомі Хасану Тауфіку завдяки опереті арабського поета عزالدين ميهوبي (Азалдіна Міґубі) та народної пісні у виконанні رابح درياسة

(Рабіхі Дір'яси) на слова алжирського бедуїнського лірика محمد بن قيطون (Мухаммеда бен Китуна).

Глибоко занурившись у світ жінки, з якою він був близько знайомий, Хасан Тауфік написав касиду «مجنون ليلي يتكلم» («Одержимий Лейлою розповідає»), у якій відверто говорить про те, що лише магія поезії зберегла у віках ім'я Лейли і оповідь про безтямне кохання до неї. Інакше ніхто б і не згадав про неї, особливо, якщо вона була з тих жінок, образ яких вимальовується у рядках віршу «ليلي تعشق ليلي» («Лейла кохає Лейлу»). Поетичний символ самозакоханого грецького Нарциса Хасан Тауфік майстерно втілює у екзотичному портреті сучасної арабської дівчини, звертаючись однак не до міфології еллінів, а радше до національної оповідної традиції від Маджнуна Лейли до Ахмеда Шаукі:

كلهم كانوا يفتنونَ لليلي إنما مهجة ليلي لم تكن مشغولة إلا بليلى ...
من جمال الشعر .. ليلي أصبحت أحلى أميرة...

Усі вони оспівували Лейлу, тоді як серце Лейли билося лише для Лейли...

Завдяки красі поезії... Лейла стала найвеличнішою царівною... [Tawfiq 2005, 100–101].

Касиди Хасана Тауфіка, немов сліпуче сонце, висвітлюють найбільш потаємну діяльність людського почуття («نداء الحب» – «Поклик кохання»; «لِمَ أحببتك؟» – «Чому я полюбив тебе?»; «الغراب» – «الرسم بدم القلب» – «Ворон і закриті двері»; «و الباب المغلق» – «Малюнок кров'ю серця»; «تهمة العاشق» – «Обвинувачення закоханого»; «دائما أنت ببالي» – «Ти постійно в моїх думках»; «على الشاطئ» – «Світанок і кохання»; «الشروق والحب» – «На узбережжі» тощо). Кохання для поета постає як інстинктивний потяг, незбагненна примха серця, закони якого неможливо кодифікувати. Це вигадливе мереживо, сплетене з високих гордих ідеалів вічної любові і тривіальних бажань мінливої пристрасті. Дивна казка, розказана божевільним, що сповнена звуків і яскравості, але позбавлена будь-якого глузду. Неначе перлина для мушлі, кохання для людини іноді перетворюється на найдорожчий скарб.

Незважаючи на те, що старовинне мистецтво поетичного наслідування («المعارضات الشعرية» «فن») сьогодні майже звиродніло, диван «وردة الإشراق» («Рожеве сяйво») або «Трояндовий блиск»),

окрім оригінальних віршів, містить і декілька касид, написаних за взірцем ліричних творів інших арабських авторів. Так, поезія Хасана Тауфіка «النيل العاشق» («Закоханий Ніл») завдячує своєю появою Махмуду Хасану Ізмаїлу (محمود حسن إسماعيل), колосальний геній якого створив касиду велетенської літературної сили «النهر» («Вічна ріка – мандрівник, гнаний мрією»):

Обурений лірикою Алі Махмуда Тахи (علي محمود طه), Хасан Тауфік написав вірш «فلسطين.. لا تزعجي نومنا!» («Палестино... не бентеж нашого сну!»). Як і більшість арабських письменників, він не підтримує утопічно-кривавого радикалізму, тому у передмові до цієї полум'яної поезії зазначає, що таким чином намагається вибачитися перед кожним, кого збентежили заклики Алі Махмуда Тахи до виправдання терору і насильства у касиді «أشودة الفداء – أخي.. جاوز الظالمون المدى» («Пісня спасіння – Брате... гнобителі переступили межу»), пізніше виконаної співаком Мухаммедом Абд аль-Ваггабом (محمد عبد الوهاب):

أخي جاوز الظالمون المدى – فحقَّ الجهاد وحقَّ الفدا...

Брате, гнобителі переступили межу, – то ж виправдані є джихад і виправдана спокута... [Tawfiq 2005, 32].

Поезія «كوكب الشوق في سماء الشرق» («Зірка туги у східному небі») є художньо-мистецьким відлунням ліричного твору Ахмеда Шаукі «سَلُوا كَوُوسَ الظَّلَا.. هل لَامَسْتُ فَاها؟» (أحمد شوقي) («Спитайте золоті кубки... чи торкалися її губ?»; 1932 р.), який «емір поетів» написав після однієї з вечірок у власному домі, зворушений хвилюючим співом неповторної Умм Кульсум (أم كلثوم). Вперше відома співачка виконала цю касиду вже після смерті митця у 1946 році, після того як її слова поклав на музику талановитий композитор Ріяд ас-Санбаті (رياض السنباطي). Вона ж наполягла на тому, аби її ім'я не згадувалося у рядках пісні, тому оригінальний текст поезії (наступні два бейти) був дещо змінений Ахмедом Рамі (أحمد رامي):

«مَنْ بِالشَّجْوِ طَارَحَهَا» سَلْ أُمَّ كَلْثُومَ
وَمَنْ وَرَاءَ الدَّجَى بِالشُّوقِ نَاجَاهَا
«أَيَّامُ الْهَوَى ذَهَبَتْ» يَا أُمَّ كَلْثُومَ
كَالْحَلْمِ.. آهَآ لِأَيَّامِ الْهَوَى آهَآ

*Спитайте Умм Кульсум, хто у смутку не звертався до неї,
Хто у темряві не шепотів їй про серця тугу?
О, Умм Кульсум, дні кохання минули,*

Наче сон... Шкода днів кохання, шкода [Tawfiq 2005, 21].

У передмові до своєї збірки Хасан Тауфік зазначає, що до написання касиди «كوكب الشوق في سماء الشرق» («Зірка туги у східному небі») його спонукав зокрема і роман Махфуза Абд ар-Рахмана (محمود عبد الرحمن) «أم كلثوم» («Умм Кульсум»), читанням якого він насолоджувався у ночі. Коли поезія набула свого довершеного вигляду, Хасан Тауфік надіслав її своєму вчителю, видатному письменнику Раджаа ан-Накашу (رجاء النقاش), який на той час був головним редактором популярного видання «الكواكب» («Світила») і вирішив надрукувати касиду на його сторінках, про що поет згадує з великою вдячністю.

«Різниця між поезією і красивими віршами є настільки ж великою, як між пахучим квітником і лавкою парфумера», Ю. Хейр [Хоромін 1995, 339]. Дивовиж вишуканої художньої досконалості збірки Хасана Тауфіка складає особливе розмаїття віршових форм, поетичних мелодик і музичних звукорядів. Автор переважно звертається до класичних арабських метрів, укладених ще у восьмому столітті аль-Халілем ібн Ахмедом, але й не уникає експериментів у вільній поезії. У касидах даної збірки, система віршування яких відповідає арабській поетичній традиції, Хасан Тауфік використовує два основні типи літературних розмірів – البحور المركبة («складні або комплексні, змонтовані метри», що містять різні стопи) та البحور الصافية («прості метри або чисті, прозорі» з однаковою стопою) [Abbas 2002, 54–55]. У вільній же поезії автор вдається до поєднання двох стоп. Так, наприклад, у касидах «يقظة الرماد» («Спалах попелу») й «الغراب و الباب المغلق» («Ворон і закриті двері») ритмічна будова віршу полягає у повторенні літературних стоп «فاعلاتن مستعلن»¹, а у поезії «الأمال.. والموت المزخرف» («Надії... і прикрашена смерть») музичне звучання досягається шляхом використання ритмоутворюючих стоп «فَعُولان مفاعِلين»², що нагадує один з найбільш живих метрів аруду – тавіль («بحر الطويل»):

بعينيكِ آمالي التي يرتجئها العمرُ مذبات قلبي مؤرقاً
و تعشق فيك الروحُ نضرة أيامي و نبضَ كَأبتي
كأنك وعد في عيون الجميلات اللواتي نأى عنهن ركبُ صبابتي
و جنتِ فجاء الوعدُ كي يتحققاً

У твоїх очах надії, що я плекаю відтоді, як моє серце позбавлене сну.

Душа лине до тебе – розквіт моїх днів і пульс мого страждання,

Неначе ти обітниця в очах красивих жінок, повз яких проходив караван мого кохання,

Ти прийшла, тож здійсниться обіцяне [Tawfiq 2005, 117].

Особливо цікавим у ліриці Хасана Тауфіка є звернення до так званої «кільцеподібної касиди» («القصيدة المدورة»), метру, який у свій час плекали Юсуф аль-Хатіб (يوسف الخطيب), Шейх Джафар (الشيخ جعفر), Махмуд Дервіш (محمود درويش), Амаль Данкаль (أمل دنقل) та Салах Абд ас-Сабур (صلاح عبد الصبور, вчитель поета). Показовою у даному випадку є любовна поезія «نداء الحب» («Поклик кохання»), для якої характерним є повторення певних слів попередньої частини твору у наступних рядках віршу, завдяки чому створюється своєрідне обрамлення касиди:

* أناديك حين تشق محاربتُ هذا الزمان خطوط الهوان على
الأوجه الشاحبات، و تهدرُ عاصفةً في الصميم.
* أناديك حين أتوه خلال شرايين هذا الزحام الملتخ بالعا برين من
الخائفين و بالخائضين – برغم توهج شمس الظهيرة – مستنقعات
الرؤى الباليات، أناديك حين أتوه، و تترك سود الظلال من
البصمات على القلب ما تترك النارُ في قلب غصن هشيم

** Кличу тебе, коли плуги цієї епохи розтинають змучені обличчя, залишаючи по собі борозни безчестя, й вирує буревій у серці.*

** Кличу тебе, коли блукаю артеріями цього тлуму і бруду поміж подорожніх, наляканих і сміливих, – не помічаючи палаюче полуденне сонце, – у драговині розумового марева, кличу тебе, коли загублюся, і чорна тінь лягає на серце, сухе гілля в душі не займеться вогнем [Tawfiq 2005, 113].*

Загалом поетична збірка Хасана Тауфіка «وردة الإشراق» («Трояндовий блиск» або «Рожеве сяйво») просякнута гармонійною цілісністю багатого змісту, насиченого образу, сильного почуття та довершеного віршу, тією рідкісною єдністю, яка у світі мистецтва складає найвище достоїнство художнього витвору. Диван-синтез втілив у собі заповітний задум автора, увібравши до свого складу, подекуди фрагментарно, а часом у повному розвитку, ідеї та теми, які виникали у свідомості поета протягом всього його літературного шляху. Сконцентрованість алегоричної думки у кожному бейті

поезії Хасана Тауфіка, подекуди доведена до своєрідної афористичності, нагадує дорогоцінний східний килим, прикрашений барвистим мозаїчним узором, вишуканою красою якого небайдужа людина здатна милуватися безкінечно.

ЛІТЕРАТУРА

1. Хоромин Н. Я. Энциклопедия мысли: Сборник мыслей, изречений, максимумов, парадоксов, эпиграмм. – Х.: Прапор, 1995.
2. Abbas A. Arabic Poetic Terminology. – Poznan: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2002.
3. Hitti P. K. History of the Arabs. – Princeton: Princeton UP, 1943.
4. Roger A. The Arabic Literary Heritage: The Development of its Genres and Criticism. – Cambridge: Cambridge UP, 1998.
5. 2005، حسن توفيق. وردة الإشراق: شعر. – الدوحة،

НОВЕЛІСТИКА КРАЇН ПЕРСЬКОЇ ЗАТОКИ

Субота І. О.

Починаючи з першої чверті XIX ст., новела розвивається та набуває популярності і в арабських країнах. Арабська новела досліджується у працях Крачковського І. Ю. [Крачковский 1946], Кримського А. Ю. [Крымский 1971], Алі-Заде Е. А. [Али-Заде 1974], Кірпіченко В. Н. [Кирпиченко 1977], Куделіна А. Б. [Куделин 1975], у дисертаціях Ковиршиної М. Б. [Ковыршина 1985], Абу Хайфа Абдалли [Абу Хайф Абдалла 1991]. Проте досі залишається недослідженою як в російському, так і в українському літературознавстві новелістика країн Перської затоки, незважаючи на значний розвиток і популярність даного жанру в цих країнах. Про це свідчить і значна увага, що приділяється новелі в працях літературних критиків Перської затоки. Серед них праці Іззата Омара «*Maḡāyā al-baḡri – Qirāʿat fī ʿadab al-qīṣṣat wa-r-rīwāyat al-ʿimāratīyat*» («Дзеркала моря. Читання новелістики та романістики ОАЕ»), Ібрагіма Абдалли Гулюма «*Al-Qīṣṣat al-qaṣīrat fī-l-ḡalīḡi al-ʿarabīyī*» («Новела в країнах Перської затоки»), Ахмада Аузі «*Al-Taḡlīl an-nafsiy wa-l-ʿadab al-qīṣaṣīy*» («Психоаналіз та новелістична література») та багато інших. Дещо заповнила прогалину в цій царині знань польський сходознавець Барбара Міхалак-Пікулска своїми працями: «*The Contemporary Kuwaiti Short Story in Peacetime and War 1929–1995*», «*The Beginnings of the Literary Movement and the Development of the Short Story in Kuwait. The Literary Production of a Contemporary Kuwaiti Writer – Laila al-Utman*». Загалом спостерігається неабиякий інтерес європейських науковців до жіночого руху в країнах Перської затоки та до жіночої літератури, зокрема, жіночої новели в Кувейті, її соціального та політичного аспектів.

Тому завданнями даної статті є простежити і описати тенденції розвитку жанру новели в країнах Перської затоки та визначити його місце в сучасній літературі цих країн.

Виникнення жанру новели в країнах Перської затоки припадає на першу чверть XIX ст. Появі даного жанру сприяло відкриття навчальних установ, зародження преси, заснування літературних клубів і культурних товариств. Звичайно, свій відбиток на розвиток новелістики наклало достатньо тривале перебування в цих

країнах європейських колоніалістів. Хоча вплив європейської літератури не варто перебільшувати, адже задовго до їх появи в арабській літературі існувала макама – жанр оповідок (новел), написаних ритмізованою римованою прозою. На думку Алі-Заде Е. А., саме використання форми макама стало першою сходинкою в розвитку новелістики. Ібрагім Абдалла Гулюм також відстоює думку, що вплив західної культури був не єдиним фактором в становленні новели, і наголошує на багатих арабських літературних традиціях, підкреслюючи, що народна творчість також зіграла значну роль у становленні жанру новели. А щодо впливу західної літератури, то за його висловлюванням, він був суттєвим лише в перехідний період, коли бурхливо відбувалися зміни в соціальному, економічному, політичному та культурному житті суспільства країн Перської затоки, тобто на ранній стадії розвитку новели [Musallim 2003, 161].

Пізніше свій внесок у розвиток новелістики, драми та роману зробили державні школи, які вперше були засновані в першому десятиріччі ХХ ст. До шкільної програми було включено вивчення творів визначних сучасних письменників і мислителів з метою заохотити молодь до ознайомлення з сучасною арабською літературою та культурою. Тому жанр новели став поширеним серед молодих письменників і набув популярності за досить короткий період часу. Іншою причиною того, що суспільство так швидко прийняло цей жанр, є його легка адаптація до різних літературних течій. Можливе навіть поєднання декількох літературних методів в одному творі.

Тому не дивно, що новела з її здатністю об'єднувати реальність і фантазії, відображаючи турботи і злободенні проблеми людей, розвинулась і стала популярною саме тоді, коли країни Перської затоки зазнавали величезних соціальних, політичних і економічних змін, які настали в період після того, як в цих країнах було знайдено нафту – з 1930-х рр. по 1960–70-і рр. – коли вони отримали незалежність. Письменники в своїх творах піднімали низку соціальних проблем: соціальних реформ, класової нерівності, напружених відносин між правлячою верхівкою і підлеглими, національних ідей проти іноземного панування, соціально-політичного розвитку, спогади про бедуїнський устрій суспільства, що існував до того часу, коли знайшли нафту. Як виявилось, саме жанр новели став найбільш прийнятним для висвітлення даної

проблематики. Доктор Ібрагім Абдалла Гулюм наголошує на ролі соціальних змін у становленні і розвитку новели і виокремлює та розглядає в своїй праці «Новела в країнах Перської затоки» соціальну новелу. Проте поряд з реалістичним напрямом новели він виділяє і романтичний напрям. Натхненні тими змінами, що вирували в суспільстві, та одурманені незалежністю, автори в ідеалізованому вигляді показували те життя, яке б вони хотіли бачити, і закликали до нього читачів. Знаходило своє відображення в новелах і життя простолюдинів з їхніми забобонами та обмеженістю, критика сліпого наслідування традицій, розчарування суспільства в реформах та інше. Та з інтенсивним індустріальним розвитком суспільства та швидким технічним прогресом розвивались і художні методи літератури. Вже недостатньо було простого реалістичного відображення проблем, що існували в суспільстві. В новелістиці країн Перської затоки з'явилися інші нові течії: символізм, сюрреалізм, експресіонізм та ін., що допомогли вийти за межі застиглих рамок традиційного реалізму. Письменників все більше стали цікавити проблеми й переживання особистості, її суб'єктивне світосприйняття, з'явилося прагнення передати зафіксовану свідомістю мить технізованого інтенсивного життя.

Наприклад, в новелі кувейтського письменника Насира аль-Зуфайрі «*Qalb ġadīd li-'abyaḍ*» («Нове серце для білого») чітко простежуються імпресіоністичні мотиви. Кількість персонажів у творі обмежена. Автор зображає світ таким, яким його бачить головний герой: через його враження, спостереження та переживання. З перших рядків твору ми визнаємо, що в головного героя стався серцевий напад під час польоту в літаку. Перед тим як читач дізнається, що стало причиною серцевого нападу, він разом з головним героєм бачить марення, через які знайомиться з його минулим життям. Перед його очима постають картини, що зображають дитинство головного героя, кохання, любов до батьківщини, поранення на війні, спілкування з друзями. Коли герой приходить до тями і розуміє, що він знаходиться на чужині, то відчуває невимовну тугу за рідним краєм. Як виявляється, знаходячись в літаку він раптово усвідомив, що не хоче покидати своєї країни, що з самого початку його подорож була «найбільшою зрадою» всього того, що він любить і що є важливим для нього. Біль і тугу за Батьківщиною автор виражає через звуки та кольори, яким надається особлива увага:

«Lā yahtamilu wāqī'a ġurbatihi wa-š-šubāki al-ʿarīdi allaḏī taḥayyalahu fi-n-nahāri yuṭillu ʿala-l-baḥri, kāna yuṭillu ʿalā-šāriʿin mudāʿin, fi-ġihatihi al-muqābilati bināyāt ʿāliyat, badā ʿanna ġalabataha tataṣāʿadu šayʿan fa-šayʿan ilā dawdāʿin lā tuhtamalu» [Až-Žufayri 2002, 123–124].

«Він не може витримати перебування на чужині і навіть дивитися на широке вікно, яке, як уявляв, виходило на море. Насправді ж воно виходило на вулицю з високими будівлями, шум якої, здавалося, ставав все гучнішим і гучнішим, доки не перетворився на нестерпний гамір».

«ʿAlwān suḥubi ad-duḥāni ar-ramādiyat wa hiya tasuddu zurqata as-samāʿi. Zurqat baḥri ġāriqatun bi-zayt. ʿAlwān intahat ilā bayād. Sarīr. Ridāʿu. Dihān. ʿA hua lawnu mā qabla-l-mawti ʿam mā baʿadahu?» [Až-Žufayri 2002, 124].

«Колір клубів сірого диму, що закриває блакитне небо. Голубизна моря забруднена нафтою. Кольори поступово переходять в білий. Ліжко. Одяг. Фарба. Може білий – передсмертний колір, колір смерті чи того, що після неї?»

Автор неодноразово використовує кольори, щоб передати найтонші зміни в настроях героя, схопити миттєві враження.

Завершення твору драматичне. Лікар, помітивши, що герой надзвичайно тужить за батьківщиною, дійшов висновку, що саме ця туга й стала причиною його хвороби, і розпоряджається, щоб хворого негайно «повернули туди, звідки він прибув». Повернувшись додому, герой відчуває приплив сил і вирішує піти в кафе, де, як очікує, повинні бути його друзі. Прийшовши туди, він помирає в обіймах тої, яка кохала його. Причина його смерті залишається нерозкритою.

Бахрейнський письменник Мухаммад Абдульмалік у своїй новелі «Fūbyā» («Фобія») для зображення психіки людини використовує художній засіб, що носить назву «потік свідомості». Автор докладно показує психічний процес, фіксуючи думки головного героя, його підсвідомі поривання. Розповідь не підпорядкована хронології чи логіці. Автор неодноразово повертається до вже описуваного ним раніше епізоду, показуючи його з іншого ракурсу. Одна й та ж подія ніби знову й знову виринає в пам'яті головного героя. Розповідь подається як ланцюг асоціацій оповідача, викликаних зовнішніми обставинами. Об'єктивна дійсність зображується через призму свідомості головного героя. Ось як

автор передає панічний страх головного героя перед урядом «з велетенською залізною рукою» та військовими:

«Tažakkara waq'a huṭwāt al-aḥziyati al-askariyat ad-daḥmat. Yušabbihu al-ḥiẓā'u al-askariyu al-ḥūzata. Wa tušabbihu al-ḥūzatu al-qunbulata wa tušabbihu al-qunbulatu ra'asa al-'af'ā» [Abdu-l-Malik 2002, 110].

«Згадав тупіт величезного військового взуття. Воно уподібнюється до шолома, а шолом – до бомби. Бомба ж схожа на зміїну голову».

Таким чином, Мухаммаду Абдुльмаліку на прикладі однієї людини вдається якнайскраміше передати становище, в якому перебуває суспільство. Читач проходить через всі ті страждання, що описуються в творі, разом з головним героєм і відчуває його біль. Коли він дочитує твір, то та картина світу, що, здавалось, розпадається на безліч окремих епізодів, зводиться в єдине ціле. Брата головного героя було вбито з політичних мотивів. Тепер під слідством знаходиться і сам головний герой. За ним пильно стежать, де б він не з'явився. Головний герой боїться, що й його хочуть позбутися, і уявляє, як його вбиватимуть, а внутрішній голос кричить: «Я не винен!» і в такому виснаженому психічному стані він знаходиться постійно. Здається, що ось-ось накладе на себе руки.

Варто звернути увагу, що з поширенням освіти, яка стала більш доступною для жінок, та лібералізацією суспільства в Арабському світі, в якому активно пропагувались погляди прозахідних інтелектуалів та прихильників модернізації, а також з різким економічним ростом, що став наслідком видобутку нафти, поступово, змінилася і роль жінки в суспільстві. Жінки почали жваво писати новели, есе, виражаючи свої думки та переконання. Наприклад, в Кувейті новели, написані жінками, вперше з'явилися в кінці 1940-х на початку 1950-х рр. Це новели Ібтісам Абдалла Абдалатіфі «Ḥawāṭiru aṭ-ṭiflat» («Бажання дитини») (1948), Дийа Гашім аль-Бадр «Nuzhat Farīd wa Laylā» («Подорож Фаріда і Лейли») (1952), Бадрії Мусаїд аль-Саліх «'Amīna» («Аміна») (1953). Починаючи з 1960-х рр., жінки почали навіть активніше писати новели, ніж чоловіки, піднімаючи болючі теми і виражаючи своє прагнення до рівної з чоловіками участі в культурному і політичному житті суспільства. У новелі кувейтської письменниці Муни аль-Шафі «'Aḡniḥat min ḡhin» («Крила вітру») висловлюється жіноче

прагнення свободи кохання. Ця новела, яка є діалогом між головною героїнею і метеликом, поєднує в собі романтизм і символізм. Розмовляючи з метеликом, героїня ділиться з ним своїми потаємними думками, розповідає про свою закоханість і біль, який приходиться разом з нею, через неможливість віддатися цьому почуттю повністю і пізнати його. Вона б хотіла опинитися на місці метелика, змахнути крилами і полетіти туди, куди кличе її серце, адже небо таке безмежне, а в світі стільки незвіданого. На думку автора бажання кохати і бути коханою є природним. В кінці твору метелик, який кружляв на самоті, знайшов пару, що дає героїні надію на її щастя в коханні.

Навіть з тих декількох новел, що були розглянуті, можна зробити висновок, що новелістика країн Перської затоки різноманітна і цікава й потребує вивчення. За короткий період часу вона пройшла шлях від реалізму до модернізму. Такому активному розвитку сприяло засвоєння досягнень світової літератури на основі багатих традицій власної класики, яка стала сприятливим ґрунтом для формування нових тенденцій в літературах цих країн. Розвитку новелістики сприяли і зміни, що відбулися в свідомості суспільства, які стали результатом різкого економічного зростання і технічного прогресу. Письменники потребували нових форм вираження ідей. Арабський світ відкрив для себе нову цінність – людську особистість. З переоцінкою ролі індивідуума в суспільстві переосмислювалася і роль жінки в ньому. Жінки отримали більший доступ до освіти, а разом з тим і можливість на повний голос заявити про себе. Все це вилилося у позитивні для розвитку літератури результати, в тому числі й новели, збагатилась її тематика, образність, стилістичні особливості.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Абу Хайф Абдалла*. Современная арабская новелла и Запад (о становлении литературной традиции...). – М., 1991.
2. *Али-Заде Э. А.* Египетская новелла. Зарождение и формирование жанра. – М., 1974.
3. *Кириченко В. Н.* Новеллистика «новой волны» в Египте. – М., 1977.
4. *Ковырина М. Б.* Современная иорданская новела (конец 60-х-начало 80-х гг.). – М., 1985.

5. *Крачковский И. Ю.* Арабская литература в XX веке. – М.–Л., 1946.
6. *Крымский А. Ю.* История новой арабской литературы XIX–начало XX в. – М., 1971.
7. *Куделин А.Б.* Ближневосточная новелла. Арабские страны, Иран, Турция. – М., 1975.
8. *Лесин В. М., Полинець О. С.* Словник літературознавчих термінів. – К., 1971.
9. *An-Chi Hoh Dianu.* Contemporary Short Stories by Kuwaiti Women: A Study of Their Social Context and Characteristics. <http://www.lib.umich.edu/area/Near.East/MELANotes7576/AnChiHohDianu.pdf>.
10. *Taghreed Alqudsi-Ghabra.* Women in Kuwait: Educated, Modern and Middle Eastern. <http://www.e.gov.kw/Default.aspx?pageId=47#>
11. *'Aḥmad' Awzī Al-Taḥlīl an-nafsiy wa-l-'adab al-qīṣāṣiy.* Aṣ-Ṣaqafāt, al-ʿadad 1. – Al-Baḥrayn, 2002.
12. *Ṣabrī Musallim* Al-Manḥağ al-ʿIğtimāʿiy fi-l-ḥiṭābi an-naqdiy al-baḥrayniy. Qirāʿat fi-l-kitābi «Al-Qīṣṣat al-qāṣirat fi-l-ḥālīği al-ʿarabiyi» li-n-nāqid ʿIbrāhīm ʿAbdallah Ğulūm. Aṣ-Ṣaqafāt, al-ʿadad 5. – Al-Baḥrayn, 2003.
13. *İṣām Al-Yūsuf.* Marāya al-baḥri - Qirāʿat fi ʿadab al-qīṣṣati wa-l-riwāyati al-ʿimāratiyat. <http://www.izzatomar.com/modules/news/article.php?storyid=77>
14. *Muḥammad ʿAbdu-l-Malik.* Fūbyā. Aṣ-Ṣaqafāt, al-ʿadad 1. – Al-Baḥrayn, 2002.
15. *Nāṣir Aż-Žufayri.* Qalb ġadīd li-ʿabyād. Aṣ-Ṣaqafāt, al-ʿadad 2. – Al-Baḥrayn, 2002.

ОСОБЛИВОСТІ ГРАМАТИЧНОЇ БУДОВИ ТУРЕЦЬКОМОВНОГО ТОРГОВЕЛЬНОГО КОНТРАКТУ

Телешун К. О.

Торговельна угода є важливим юридичним документом, укладання та переклад якого вимагають максимальної професійності та знань, тож дослідження структури, лексико-стилістичних та граматичних особливостей турецькомовного торговельного контракту дає можливість висвітлити деякі присутні аспекти даної теми та описати практично корисні способи їх стилістичного використання, адже від того, як укладено угоду, може залежати вся подальша співпраця між компаніями, або й навіть державами.

В міжнародній практиці контрактом називають договір купівлі-продажу товарів в матеріально-речовій формі. Контракт – це документ, який свідчить про те, що одна сторона угоди (продавець) зобов'язується надати товар у власність іншій стороні (покупцю), яка, в свою чергу, зобов'язується його прийняти і заплатити за нього. Отже, контракт – основний комерційний документ, що визначає права й обов'язки сторін. Перші письмові угоди почали укладати ще в давні часи, разом із виникненням писемності, проте в 20 столітті у зв'язку з об'єктивними причинами вони набули значного поширення та удосконалення. Процес глобалізації, закони ринкової економіки сприяли торгівлі не лише в межах однієї країни, але й бурхливому розвитку зовнішньої торгівлі, що вимагає більш чіткої та детальної фіксації інформації – ціни, якості та інших особливостей певного товару, а отже і більш чіткої, сталої та розвиненої структури контракту. Граматичні засоби турецькомовного контракту підпорядковані адекватності комунікації. “Граматичні одиниці – різні частини мови, синтаксична організація речення у взаємозв'язку створюють той стилістичний колорит мовлення, що надає тексту певного комунікативного спрямування, забезпечує логіко-семантичну адекватність мовлення” [Маратова 1981, 94].

Окрему увагу необхідно приділити розгляду питання частин мови, що зустрічаються в угоді. У текстах контрактів переважають конкретні, суто номінативні та абстрактні **іменники**, що позначають предмети, осіб, поняття, і відповідно опредмечені ознаки, дії та поняття та надають тексту констатуючий характер

викладу. Синтаксично іменник може вживатися в функції підмета, додатку, означення, зрідка – обставини. Зокрема, у ролі простого підмета вживаються зазвичай іменники на позначення процесу або дії: anlaşma – угода, sipariş – замовлення, sevkiyat – відправка. Складений підмет виражається переважно із афетними конструкціями та багатоелементними структурами: anlaşmanın konusu – зміст угоди, şirket katılımcıları – учасники товариства, şirket faaliyet alanı-сфера діяльності товариства, şirket yönetiminin faaliyeti kontrolü – контроль за діяльністю керівництва компанії.

Дієслово. Найчастотнішим у контрактах є простий дієслівний присудок. Найпоширенішою часовою формою простого присудка є форма майбутнього категоричного часу, що передає значення необхідності виконання дії, оскільки документ є «планом» дій контрагентів и описує дії, що мають бути виконані в майбутньому. Зазвичай він підсилюється формою стверджувальної модальності, яка надає відтінок впевненості, категоричності: KSM, kiraladığı mağazayı ürünlerin perakende satışı amacı ile kullanacaktır – KSM зобов’язується (буде) використовувати магазин, взятий в оренду, для роздрібного продажу товарів. Часто вживаними є форми теперішнього-майбутнього, рідше – теперішнього тривалого часу, який є більш притаманним іншим типам документів офіційно-ділового стилю, зокрема статутам тощо: Müşteri her ne koşul altında olursa olsun hiçbir şekilde ve surette Ürün’leri bir üçüncü kişiye vermemeyi taahhüt eder – Клієнт зобов’язується в жодному випадку не передавати товари третій особі. Busözleşme, Alıcıya marka ve ürünler üzerinde değişiklik yapma hakkını vermez – Дана угода не надає клієнту права якимось чином змінювати марку та товари. Müşteri, ürünlerini KSM’nin belirleyeceği perakende satış fiyatları ile satmaktadır, sadece KSM’nin belirlediği indirim oranlarını, yine KSM’nin belirleyeceği durumlarda, zamanlarda ve sürelerde uygulamaktadır – Клієнт продає товари за роздрібними цінами, вказаними KSM, та впроваджує знижки у випадках, кількості та на період, визначений KSM. Минулий-неочевидний час зазвичай вживається з формою стверджувальної модальності: Bu sözleşme ile Müşteri’ye ürünlerin Mağazada perakende satışı dışında bir yetki verilmemiştir – Згідно з цією угодою Клієнт не має інших повноважень, окрім роздрібного продажу товарів в магазині. Дієслова минулого категоричного часу використовуються лише для фіксації вже виконаних дій.

В мові контракту переважають структури на позначення таких модальних значень, як необхідність, спонукання до дії, наказ, мета, бажаність, можливість/ неможливість виконання дії: (-malı², ması² gerekiyor; -makla² yükümlüdür; -mak² zorundadır; -mak/ -ması² amacıyla, -in(iz)⁴ -abil², -(y)ama² тощо). Частотним є вживання пасивних конструкцій (в них вибір присудка може бути досить обмеженим у зв'язку з лексичним значенням підмета), неозначено-особових та безособових речень, які перекладаються українською мовою неозначеними формами дієслова, інфінітивами, безособовими дієсловами, і надають угоді безособовості та офіційності: Taraflar, yaptıkları ilk görüşmelerden itibaren 30 gün içinde anlaşmaya varmadıkları durumda ihtilaflar Mahkemesi'nde çözülecektir. – У випадку, якщо Сторони протягом 30 днів після першої зустрічі не дійдуть згоди, непорозуміння будуть вирішуватися в суді. Тенденція до точності, чіткості та недвозначності, а також прагнення до абстрагування призвели до вживання великої кількості повних та усічених інфінітивів, відсутність у яких формально виражених дієслівних категорій звужує їх можливості вираження різнопланових відтінків, робить виклад позбавленим образності та більш офіційним: Alıcı, ürünlerin fikri mülkiyet hakkının üçüncü kişilerce ihlal edilmediğini ve ürünlerin de üçüncü kişilerin fikri mülkiyet haklarını ihlal etmediğini sürekli olarak izlemek ve böyle bir ihlal veya ihlal şikayeti olduğunda Satıcı'yı en kısa zamanda, doğru ve detaylı olarak bilgilendirerek Satıcı'nın gerekli önlemleri alması konusunda yardımcı olmakla yükümlüdür. – Покупець зобов'язується постійно спостерігати за тим, щоб право інтелектуальної власності на товари дотримувалось третіми особами та не суперечило правам інтелектуальної власності третіх осіб; у випадку такого недотримання прав або ж скарги, зобов'язується в найкоротший термін повідомити про це Продавцю і допомогти йому вжити необхідних заходів.

Хоча в контрактах зустрічається незначна кількість прикметників, що обумовлено, як вже зазначалося вище, такою рисою ділового стилю, як неемоційність, що передбачає відсутність епітетів, порівнянь та інших художніх засобів, в текстах можна зафіксувати різні групи **прикметників**, переважно якісні, відносні, займенниково-просторові (işbu-даний, öyle, şöyle – такий) та неозначено-видільні (başka, diğer – інший, bazı, kimi – деякі, her türlü – різноманітний). Зазвичай вони вживаються у ролі

означень, що звужують поняття, передані іменником або дієсловом, або ж навпаки розширюють їх семантику (приіменні та придієслівні прикметники); іноді прикметники вживаються в поєднанні з іменником у складному терміні-словосполученні: *açık arttırma* – відкритий аукціон, *tercihli ticaret anlaşması* – преференціальний торговий договір.

Кількість однорідних предметів, абстрактно-математична кількість, датування передається зазвичай цифрами. Більш частотними є кількісні **числівники** (інформація передається арабськими цифрами, після чого в дужках подається прописом в злитному написанні – 12000 (*onikibin*)). Зустрічаються, хоча й рідше, також порядкові, розділові, дробові та неозначено-кількісні числівники. Порядкові числівники при словесно-цифровому позначенні вводяться в текст з відмінковим закінченням, що стоїть після арабської цифри через апостроф (*7'ü* – сьомого). Після римських цифр відмінкове закінчення зазвичай не вводиться. Складні слова, першою частиною яких є число, можуть оформлюватися або словом, або комбіновано – цифрою і словом (*beş günlük süre/ 5 günlük süre* – 5-денний строк).

Займенники вживаються переважно з метою уникнення повторення слів. Найчастіше використовуються особові, що позначають особу і не заміщують собою іменників (*ben* – я, *sen* – ти, *o* – він/ вона, *biz* – ми, *siz* – ви, *onlar* – вони), та вказівні займенники, що вказують на предмет, ознаку (*bu* – цей, *şu* – отой, *o* – той). Займенник *siz* – ви може вказувати на групу осіб, до якої звертаються або ж вживається при ввічливому звертанні до однієї особи. Переважна більшість офіційних паперів оформлюється безособовими формами і не містить займенника, на відміну від особистих документів (ділове листування та ін.). Турецькомовні угоди можуть укладатися як від імені колективного суб'єкту, так і від власного імені, хоча й значно рідше; частотною є форма третьої особи однини, яка надає документу нейтрального, офіційного забарвлення.

Службові слова. Тексти контрактів не містять вигуки і звуконаслідування, адже даному стилю не властиво передавати почуття, емоції, переживання тощо. Нехарактерними є питальні, оклично-підсилювальні та деякі власне модальні частки. Широко вживаються наступні сполучники сурядності (єднальні *ve* – і, парний сполучник *hem...hem* – і...і), протиставні сполучники

(am(m)a), fakat, ancak – лише, але; причинно-протиставний сполучник madem ki – оскільки, зважаючи на те, що; розділові сполучники veya, yahut – або, gerek... gerek (se) – як... так і, або...або, синоніми до нього olsun...olsun (ставиться постпозиційно, після кожного однорідного члена), ister...ister. Сполучники підрядності -ki, çünkü – тому що, eğer – якщо входять до складу зворотів і надають викладу ділового характеру. Залежно від контексту енклітика -da² може функціонувати в якості сполучника сурядності, підрядності та частки. Частотними є такі сполучникові слова, як: bundan dolayı, bunun için, onun için, bunun üzerine, onun üzerine, bu yüzden – через це, bu sayede – завдяки цьому. Досить активно вживаються післяіменники: ile/-la/-le, що поєднує однорідні підмети та додатки, için – виражає мету, причину, призначення або термін, протягом якого відбувається дія, kadar – виражає порівняння, зіставлення, тотожність за кількістю.

Синтаксична будова. Дослідження граматичних особливостей дає підставу зробити висновок, що у виборі структурних граматичних засобів оформлення думки існують певні закономірності, вироблені протягом певного відрізка часу мовцями та закріплені на письмі. Як слушно зазначає Маратова А. Ф.: “Офіційно-діловий функціональний різновид літературної мови відзначається серед інших стилів абстрактно-синтаксичною установкою на автоматичні та стандартизовані засоби творення тексту. Узагальнено-результативне відтворення дійсності викликало активізацію такого граматичного явища, як називання дії безвідносно до особи та часу її протікання, констатацію дії як самостійного предмета думки: адже саме для інформації важливо не те, як відбувається дія, а чим вона завершується” [Марахова 1981, 121]. В доборі синтаксичних рис проявляється більший консерватизм та усталеність, ніж у підборі лексичних. З метою полегшення адекватного сприйняття інформації в контракті мають вживатися переважно короткі, прості розповідні речення, адже довгі складні можуть призвести до хибного трактування відомостей, поданих в документі, а отже і до непорозумінь. Проте, синтаксичні конструкції в турецькомовних контрактах відзначаються певною традиційною гіпертрофією фрази. Синтаксис вирізняється величиною, громіздкістю речень, проте зазвичай це не ускладнює сприйняття змісту завдяки логічній послідовності підрядних речень, що деталізують та доповнюють зміст головного. Необхідно, однак, зазначити, що

абсолютного стандарту укладання торговельних контрактів не існує, тож ступінь синтаксичної ускладненості може варіюватися відповідно до смаків укладачів даного ділового паперу. Офіційний характер викладу призвів до активізації дієприкметникових та дієприслівникових зворотів, вставних фраз. В текстах контрактів основна роль дієслова-присудка полягає в оформленні думки категоріями часу та особи, про що вже йшлося раніше. Стандарти ділового мовлення вимагають використання великої кількості деталізуючих додатків, що стоять переважно в знахідному, давальному та висхідному відмінках. Спостерігається певна вибірковість конструкцій, що полягає в частоті використання підрядних з'ясувальних, мети, умови та складнопідрядних сполучникових речень, що відтворюють усю ієрархію зв'язків речей, явищ, подій. Інші види складного речення є менш поширеними. Думка в контрактах передається переважно складними реченнями, тому тексти турецькомовних угод насичені наступними граматичними конструкціями: розгорнутий додаток – *dıĝını/asaĝını*, що передає підрядне речення; розгорнуте означення – *dik/ asak*; дієприкметник теперішнього часу – *an/ en*; дієприкметник майбутнього часу – *asak/ esek*; що виконують функцію означення; дієприслівник *arak/ erek*, який може передавати дію, як одночасну тій, що виражена присудком, так і попередню. Серед частовживаних синтаксичних структур, що розкривають причинно-наслідкові зв'язки та позначають мету, переважають такі граматичні конструкції, як *-dıĝı için⁴* – через те, що; *-mak için²* – для того, щоб; *-dıĝı takdirde⁴* – у випадку, якщо; *-dan sonra/önce* – після/ до, перед; *-a raĝmen/-dıĝı halde⁴* – незважаючи на; *-a göre* – згідно з, відповідно до; *-masi halinde²* – у випадку тощо. В контракті переважають стверджувальні речення, тобто ті, що не містять заперечення при дієслові.

Як правило, в текстах контрактів не вживається пряма мова. До цього засобу передачі думки звертаються лише в тих рідкісних випадках, коли необхідно дослівно передати текст законодавчих актів або розпорядчих документів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Азарова Л. С., Корженко З. П., Горчинська Л. В. Документи та особливості їх оформлення. – Вінниця, 2002.

2. *Боднар С. М.* Мовна специфіка арабських комерційних документів: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 2000.
3. *Глуцик С. В., Дияк О.В., Шевчук С.В.* Сучасні ділові папери: Навч. посіб. для вищ. та серед. спец. навч. закл. – К., 2002.
4. *Зарума-Панських О. Р.* Англійська лексика міжнародних договорів: структурні, семантичні та дискурсні особливості. Дис. ... канд. філол. наук. – Л., 2001.
5. *Максимов С. Е.* Прагматика текста международного договора (на материале английского языка) // Прагматические аспекты изучения предложения и текста. –К.: КГПИИЯ, 1983. – С. 125–131.
6. *Маратова А. Ф.* Мова сучасних ділових документів. – К., 1981.
7. *Михайлишин Б.* Ділові папери: Метод. рек. з курсу «Ділова українська мова». – Л., 2000.
8. *Наумова Н. Г.* Англomовний комерційний контракт: лінгвопрагматичний та лінгвокогнітивний аспекти: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – З., 2005.
9. *Паламар Л. М., Кацавець Г. М.* Мова ділових паперів. – К., 2000.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ВОСТОК – ЗАПАД

Титаренко Е. Ю., Горохова И. В.

Размышляя над судьбоносными проблемами, принято обращаться либо к Западу как к некоему эталону, ориентирующему в правильном направлении поиска, либо надеяться на то, что все ответы на поставленные временем вопросы могут быть найдены в собственном историческом прошлом. Практически полностью игнорируется опыт незападных стран, и прежде всего соседствующего с нами Востока. Вероятно, многое в общественном дискурсе удалось бы прояснить, если бы он был соотнесен с современным мировым дискурсом по тем же проблемам.

До появления западного либерального общества известны были два типа морального установления: освященный религией и авторитарный. Индийская, мусульманская и христианская (вплоть до наступления Нового времени) цивилизации характеризуются признанием морали как системы нравственных норм, предписываемых соответствующими верованиями. В исламском мире, например, источником всякого закона, в том числе и морального порядка, признается только Аллах. Отсюда отрицание за человеком права на законотворчество, требование неукоснительного следования закону Аллаха – шариату. Красноречиво в этом смысле высказывание лидера Ливийской Джамахирии Муаммара Каддафи, утверждающего в «Зеленой книге»: «Истинным законом всякого общества является либо традиция, либо религия... Конституция – не есть закон общества, ибо это дело рук человеческих... Нерелигиозные, нетрадиционные законы создаются одним человеком для того, чтобы использовать их против другого. Таким образом, они не действительны, так как не основаны на естественном источнике...» [Qadhafi, 68–69, 76–77]. Наиболее яркий пример авторитарной моральной системы демонстрирует китайское общество с доминирующей в нем конфуцианской традицией. Известно, что согласно раннеконфуцианским представлениям, *тянь чжи* («воля Неба») определяет судьбы людей и положение дел в государстве. В древнейших памятниках «Ши цзин» и «Шу цзин» говорится о главном атрибуте Неба – *мин*, т. е. о «Небесном предопределении». *Мин* рассматривается как «мандат», который Небо адресует правителю-императору. В слу-

чае неправильного использования «мандата», последний передается Небом подлинному Сыну Неба. Однако уже при Сюнь Куане (4–3 вв. до н. э.), авторе знаменитого сборника трактатов «Сюньцзы», общественный «путь» относится к творению *шэн* («совершенномудрых» правителей – предков). Отсюда допустимость определения китайской политической традиции как «демократии мертвых» (Роджер Эймс) в том смысле, что традиция отказывается подчиниться небольшому по численности меньшинству – живым, признавая право большинства за мертвыми – предками.

Реализация справедливости в традиционных культурах мыслится в категориях запредельного мира. В исламе справедливость восторжествует в Судный день, когда Бог воздаст человеку за его земные добродетели и грехи. Не человек и общество, а только Бог до конца справедлив: «Тем, которые добро деяли, – доброе и придача; и не покроет их лица пыль и унижение. Это – обитатели рая, в нем они пребывают вечно. А те, которые приобрели злые деяния ... воздаяние за злое деяние – подобным ему. И постигнет их унижение; нет у них никакого защитника от Аллаха! Их лица покрыты точно кусками мрачной ночи. Это – обитатели огня, в нем они пребывают вечно» (Коран, 10:27–28). Согласно индийскому учению о *сансаре* – переселении душ после смерти, мыслимой как отмирание телесной оболочки, душа переходит в иную телесную форму: человека, более низкого или более высокого положения, животного, насекомого, растения или даже небожителя. Переход совершается в зависимости от *кармы* (деяний) – так свершается справедливость. Для китайской традиции характерна ретроспективная ориентация. Исходной точкой всех проектов лучшего мироустройства и достижения высшей справедливости (*Датун* – «Великая Гармония» или *Тайтин* – «Великое Равновесие») является идея возврата к порядкам «золотого века» далекого прошлого.

И наконец, соотнесенность справедливости с определенным «коллективом», к которому принадлежит индивид. К таким коллективам может относиться каста, община, сословие, религиозная конфессия и т. п. За одинаковые добродетели или грехи допустимо различное вознаграждение или возмездие, потому что если, скажем, для представителя касты воинов – *кшатрия* – доблесть на поле сражения, сопряженная с насилием, убийством, не только прощительна, но и добродетельна, то для всех остальных

кастовых индусов таковая преступна. В традиционном обществе с присущим ему «стратификационным разделением труда» (Макс Вебер) человек призван выполнять те функции, которые предназначены ему по принадлежности к соответствующей социальной общности. Справедливость здесь воздается в зависимости от того, насколько успешно индивид следует морали и нормам поведения того общественного слоя, к которому он «приписан» по происхождению. В соответствии с индийской традицией, связанной с *даршанами* – философскими школами *брахманизма* (*санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса и веданта*), идея справедливости, в отличие от западного ее понимания, не сводится к равенству. Неравенство данных людям от природы способностей в сочетании с неравенством их социального и культурного статусов (закрепленным прежде всего кастовой системой) столь необходимо, что без этого общество перестает быть таковым. Вот почему, как утверждает один из наиболее авторитетных индийских философов Дая Кришна, неравенство требует оправдания [Krishna, 217–229]. Д. Кришна отмечает, что индийская традиция требует сочетания равенства не только с сохранением различий, но и с признанием ценности последних. По его мнению, в Индии полемика вокруг вопроса о том, следует ли сохранять или же отрицать принципиальные различия, ведется преимущественно в контексте взаимосвязи *атмана* и *Брахмана*, т. е. «я» и Абсолюта, и никогда – в контексте взаимоотношений между индивидами. Отношение различных людей к трансцендентному рассматривается одновременно как равное и неравное. Все они равны в своей лишенности того, что является трансцендентным. С другой стороны, они неравны в том смысле, что не все осознают эту лишенность, или же осознают ее в разной мере. Д. Кришна считает ошибочным убеждение в том, что равенство достигается сведением к минимуму неравенства людей. Более того, по его мнению, сама попытка устранения последнего обречена на провал, не только потому, что многообразие является самой природой реальности, но и потому, что такая попытка сопряжена с насильным уравниванием неравных, а это влечет за собой неравенство между теми, кто принуждает, и теми, кого принуждают. Оправдание неравенства характерно и для китайской традиции, основу которой составляет принцип социальной иерархичности. Конфуцианское представление о добродетельном (а следовательно, и справедливом)

обществе предполагает социальную гармонию, достижимую и поддерживаемую соблюдением ритуала – *ли и чжэн мин* («выправление имен»). Под последним имелась в виду неизменность содержания социальных ролей: «правитель должен быть правителем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном». Китайская концепция человека в принципе не предусматривает равенства. Иное дело посттрадиционное общество. Здесь разделение труда «функциональное», т. е. место человека в общественной стратификации определяется выполняемой им функцией, меняя которую он может изменять и свой социальный статус. Соответственно, справедливость воздается с учетом исключительно содеянного самим человеком, который несет единоличную ответственность. Не случайно, английское *justice* означает «давать каждому по заслугам», точно так же, как французское *justice* определяется как «признание и уважение прав и достоинств каждого».

Справедливость рассматривается исключительно в соотнесенности с долгом, без какого-либо учета прав человека. Примечательно, что в санскрите нет даже слова «право». Ближайшие эквиваленты ему – *юкта*, *ньяята*, *дхарма*. В буддизме идея социальной справедливости соотносится с ключевой категорией *шуньята* («пустота») и самопробуждением. В отличие от довольно распространенного толкования шуньяты как отрицания вещей, последняя может интерпретироваться и как знак взаимодействия и взаимозависимости всего сущего. Что касается самопробуждения, то и в этом понятии усматривается осознание нами нашего единства с другими, нашей собственной пустотности и глубинной зависимости от всего того, чем мы не являемся. Известно, что западная философия обычно толкует справедливость как некое воплощение принципов, регулирующих поведение людей и их отношения между собой. С точки зрения же буддизма, сомнительны любые теории, стремящиеся выработать какие-либо принципы или нормы, на основании которых можно было бы судить о справедливости. В буддизме справедливость – это то, что вытекает из сострадания. Под состраданием имеется в виду буддийская установка на признание *сансары* – цепи перевоплощений души – а отсюда нашей неразрывности со всеми живыми существами (ведь душа человека после его телесной смерти может воплотиться в любом другом человеке, животном или насекомом). Вследствие такой исходной установки, для того,

чтобы быть справедливым, нет необходимости придерживаться каких-либо нравственных убеждений относительно того, что есть справедливость, надо просто, вступая в отношения с другими людьми, проявлять открытость, гибкость, готовность пересмотреть собственные суждения, способность фокусировать внимание не на расхождениях, а на том, что позволяет нам достичь согласия с другими. Точно также традиционная китайская этическая концепция – это скорее система обязанностей, чем прав. Для обозначения понятия справедливости в китайском языке используется иероглиф «и». Последний представляет собой основополагающую категорию китайской философии, в особенности конфуцианства. *И* – нетемлемый атрибут индивидуальной природы человека, одно из «пяти постоянств» его существования, наряду с *жень* (гуманностью), *ли* (благопристойностью, ритуалом), *чжи* (разумностью) и *син* (благонадежностью, искренностью). Знаменательно, что иероглиф *ли* переводится не просто как справедливость, но всегда как «должная справедливость» (долг, чувство долга, добропорядочность, правильность и т. д.). Принципиальные различия обнаруживаются в западном и арабомусульманском способах осмысления понятия справедливость. В арабо-мусульманской культуре последняя толкуется как «воздаяние должного» или «утверждение истины». Это не способ уравнять шансы отдельных членов общества, но модус умеренного и слаженного бытия. Справедливость во многом сводится к поддержанию гармоничности, которая исходно есть, но которую люди нарушили. Используется образ чашечных весов (один из архетипических образов западного и арабского сознания), А. В. Смирнов утверждает, что в то время, как внимание западного сознания обращено на сами чаши и их содержание, классического арабского – на усредняющий и уравнивающий стержень [Смирнов 1996, 346–347], на Западе принято считать, что справедливость не существует, пока она не установлена. Она есть дело законодательной власти. Чтобы приблизиться к данному идеалу, необходимо движение, прогресс. В этом движении – суть общественной жизни. В арабо-мусульманской культуре – вектор движения совсем иной, ибо справедливость не устанавливается, а восстанавливается как утраченное равновесие или гармония. Либеральное общество отлично от традиционного по всем упомянутым выше параметрам: 1) источник справедливости и судья, вершащий ее, –

народ, в лице избранных им представительных законодательных и судебных органов; 2) справедливость не мыслится в категориях запредельного мира: секуляризация культуры, которой ознаменовано Новое время, обратило упования на справедливость при земном существовании, хотя и будущих поколений; 3) все и каждый имеют равные права на справедливость исключительно в соответствии с собственными поступками; 4) справедливость и право нераздельны. В российской традиции (до свершения Октябрьской революции 1917 года) преобладало представление о справедливости, типичное для традиционного общества. Источник справедливости имел преимущественно сакральный и одновременно авторитарный характер. Русская церковь после падения Константинополя (1453 г.) настойчиво развивала и отстаивала мысль о «богоизбранности» себя самой как единственной хранительницы истины Христовой в ее чистоте и русского монархического престола в Москве – «третьем Риме» (четвертому Риму не быть, а потому русскому царству дано стоять до конца мира). Русский царь уподоблялся проводнику Божьего промысла, вершителю справедливости на земле. «Царь по своей природе, подобен всякому человеку, – писал видный церковный деятель конца XV – начала XVI века Иосиф Волоколамский, – а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Еще более категоричен митрополит Макарий: «Тебя, государь, Бог, вместо Себя, избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия» [Зеньковский 1948, 49]. Справедливость мыслилась в категориях, отличных от мира сего. Примечательно, что в русском языке она называется одним и тем же словом, что и истина – словом «правда». Обращая на это внимание, Н. К. Михайловский писал: «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски (на самом деле, и в санскрите, на языке хинди то же. – М. С.) истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое» [Зеньковский 1948, 19]. Но Истина, согласно православию, – это Бог, и ее торжество осуществимо лишь при установлении Царства Божьего: «Один Бог знает час, предусмотренный для торжества истины над извращением людей или их немощью» [Хомяков 1994, 57]. Как и в других традиционных обществах, в России справедливость не имела обязательной

сопряженности с равенством в правах. Более того, неравенство оправдывалось даже религиозно. Утверждалось, что «равенство есть метафизически пустая идея», а богоустановленный миропорядок держится на началах иерархии и послушания. Без «водительства» и послушания общество невозможно (Н. А. Бердяев). По признанию представителя раннего отечественного либерализма Б. Н. Чичерина, «демократическое равенство мы не видим в русской истории ни в какие времена. У нас всегда существовала общественная лестница и лестница весьма резко определенная» [Чичерин 1906, 15].

Из сказанного выше становится очевидным типологическое сходство «национального» российского понимания справедливости с тем, которое характерно для «восточных» обществ. Означает ли это принадлежность России к Востоку, к некоему культурному полюсу, противоположному Западу? Думается, что ответ на этот вопрос не может быть однозначным. С одной стороны, совершенно очевидна самобытность русской культуры, ее многогранное отличие, в частности, от культур Китая, Индии или стран мусульманского мира. Прежде всего – благодаря православному христианству, составляющему фундамент, на котором выстроена история России. С другой стороны, на лицо сходство с восточными культурами по ряду параметров.

История этих стран демонстрирует немало примеров усилий, направленных на культивирование национальной почвы с целью обеспечения ее «совместимости» с чужеземными «насаждениями». Речь идет о попытках реформирования культуры, осуществления индуистской, буддистской, конфуцианской, исламской реформации (Рам Мохан Рай, Тань Сыгун, Мухаммед Икбал и др.).

Ответ на вопрос, кто же прав в этом споре, в состоянии дать лишь история. А сегодня, дабы не повторить вновь ошибок прошлого, мы нуждаемся во включенности в диалог культур, ибо «люди и народы приходят к самосознанию через сравнение себя с другими» [Кавелин 1898, 674].

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 49.
2. Капелин К. Д. Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1898. Т. 1. С. 674.

-
3. Хомяков А. С. Работы по богословию // *Хомяков А. С. Соч.:* В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 57.
 4. Чичерин Б. Конституционный вопрос в России. СПб., 1906. С. 15.
 5. Krishna Daya. Democracy and Justice: Presuppositions and Implications // *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives.* P. 217–229.
 6. Qadhafi M. The Green Book. Tripoli, б.г., vol. 1. P. 68–69, 76–77.
 7. Smirnov Andrey. Understanding Justice in an Islamic Context: Some Points of Contrast with Western Theories // *Philosophy East & West.* Honolulu. Vol. 46. ¹ 3. 1996. P. 346–347.

ПОПЫТКИ ПОИСКОВ НОВЫХ ПУТЕЙ В ЯПОНО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЯХ: ИНИЦИАТИВА ТАРО АСО

Шаповалова Е. А.

Постановка проблемы

Статья посвящена актуальной теме, а именно поиску новых путей в японо-российских отношениях в результате инициативы нового министра иностранных дел Таро Асо в разрешении вопроса о спорных территориях.

Нерешенные части проблемы

Предложение нового министра иностранных дел Японии Таро Асо, высказанное им в декабре 2006 г., пока не нашло должного осмысления в работах востоковедов.

Анализ последних исследований и публикаций показывает, что тема японо-российских отношений остается актуальной.

В статье автор руководствовался опубликованными документами МИД РФ и МИД Японии, заявлениями высших официальных лиц, политиков и дипломатов.

Особый интерес представляют публикации ведущих российских и зарубежных информационных агентств, в частности солидных японских газет «Асахи Симбун», «Тайпей Симбун», российских «Независимой газеты», «Коммерсанта».

Однако монографические исследования и научные статьи по данному аспекту проблемы отсутствуют. Следовательно, данная тема нуждается в дальнейшем изучении. **Цель** данной статьи – проанализировать попытки поиска новых путей во внешнеполитическом курсе Японии, направленном на урегулирование вопроса «Северных территорий», в частности рассмотреть инициативу министра иностранных дел Японии Таро Асо о разделе спорных территорий «50 на 50», показать отклики на неё политиков и дипломатов, а также степень освещенности этой проблемы в прессе.

Основная часть

Неподдельный интерес вызвало назначение в октябре 2005 г. новым министром иностранных дел Японии Таро Асо. Его политику отличают инициативность и попытки поиска новых путей в развитии японо-российских отношений. Ключевым вопросом, по-прежнему, является территориальная проблема. Несмотря на

предыдущие попытки улучшить двусторонние отношения, существенного сдвига в них не произошло. Если ранее создавалось впечатление, что скорее Российская Федерация искала компромисс, а японская сторона упорно отвечала отказом, то в последние годы ситуация меняется.

Япония прилагает усилия к развитию взаимовыгодного сотрудничества с Россией, исходя из того, что существует сильнейший потенциал в двусторонних отношениях. Россия является важным соседом для Японии и разделяет общие с ней интересы по различным вопросам, включая ядерную проблему Северной Кореи. В соответствии с Японо-Российским Планом Действий, она желает продолжить совместные усилия, направленные на расширение взаимного сотрудничества и создание двустороннего доверительного партнерства в различных областях, которые прежде всего, включают в себя переговоры по вопросу о заключении мирного договора, а также политический диалог и сотрудничество по разоружению и нераспространению, в частности, оружия массового уничтожения, по борьбе с терроризмом и по другим вопросам на международной арене, среди которых: сотрудничество в энергетической и торгово-экономических сферах, сотрудничество в оборонной и правоохранительной областях, гуманитарные обмены. Асо особо подчеркивает, что ради создания такого партнерства чрезвычайно важно найти решение территориальной проблемы. Одновременно он осознает, что территории будет сложно «вернуть» путем простого диалога, следовательно, необходим стратегический диалог, который потребует немало времени и взаимного доверия [Министерство иностранных дел Японии 2005].

За время своей работы в министерстве иностранных дел Таро Асо сделал ряд резких публичных высказываний о различных аспектах российско-японских отношений, в том числе и о территориальном вопросе. В декабре 2006 года Асо сделал ошеломляющее заявление, предложив разделить пополам территорию Курильских островов. Он обозначил также, что решение по территориальному вопросу необходимо принять до того периода, как В. Путин покинет свой пост в мае 2008 года, отмечая его личную заинтересованность в решении этого вопроса [Taipei Times 2006].

Безусловно, территориальный вопрос это камень преткновения в развитии двусторонних отношений с Японией, и современные

политики должны понимать, что нельзя загонять его в угол до бесконечности. Существуют различные пути решения: есть вариант «заморозить» этот конфликт, развивая другие отношения, однако Япония постоянно акцентирует внимание на необходимости возвращения четырех островов. Поэтому инициатива Таро Асо заслуживает внимания и должна рассматриваться как пробный камень, подталкивающий Россию к новым предложениям.

Японские СМИ сразу же подхватили инициативу Таро Асо и стали комментировать её как отход Токио от жесткой позиции, практиковавшейся в последние десятилетия. «Правительство Японии, – заявил представитель МИД, – занимает серьезную позицию в интересах поиска подходящего для обеих сторон метода разрешения проблемы, основываясь на достигнутых до сих пор договоренностях и документах. Заявление министра Асо было сделано на базе именно такой прежней позиции». «Если делить северные территории напополам, – отмечает Таро Асо, – то (наша) половина будет состоять из 25% острова Итуруп и трех других островов. Бессмысленно говорить о двух, трех, четырех островах, если не думать об их площади». Ведущие японские газеты расценили это высказывание как предложение «поделить поровну» Южные Курилы и отход от прежней позиции Токио [Taipеi Times 2006].

На возражение бывшего лидера главной оппозиционной Демократической партии Сэйдзи Маэхара о том, что «даже разделенные надвое четыре острова будут все же восприниматься как японская территория», Асо указал, что при определении половины общей площади четырех островов получается, что государственная граница между Японией и РФ может пройти по острову Итуруп, 75% которого и составляют ровно половину, поэтому «Японии будут возвращены именно четыре острова» [РИА «Новости» 2006].

Несмотря на то, что это заявление было неофициальным, международный политический эксперт университета Васеда Хидэтоши Тага считает, что слова Таро Асо следует рассматривать как осознание нерешенности территориального вопроса в качестве основной проблемы развития связей с Россией, в частности использования природных ресурсов на российском Дальнем Востоке.

В свою очередь официальный представитель министерства иностранных дел Японии Нориюки Сиката заявил, что слова

Таро Асо были неверно истолкованы. «Министр не выдвигал в качестве предложения правительства Японии вариант решения проблемы путем раздела территорий пополам по площади, – сказал официальный представитель МИД. – Его слова были поданы не с тем нюансом, который имелся в виду. Министр Асо хотел в первую очередь подчеркнуть, что обе стороны прилагают сейчас усилия к поиску взаимоприемлемого способа разрешения вопроса» [Блинов 2006].

МИД Японии позже заявил, что такой подход нельзя считать официальной позицией Токио. Министр просто в качестве примера показал, что имеется подобный вариант. Он не говорил, что выдвигает его или поддерживает. Однако слова Таро Асо все же явно не были случайными. Дело в том, что во всех предыдущих интервью он заявлял о необходимости компромисса с Москвой, о бессмысленности формулы «все или ничего», о важности сохранения лица для обеих сторон при решении территориального вопроса. Позиция МИД Японии заключается в том, что он должен искать такое решение проблемы, которое будет приемлемым и для России, и для Японии [Коммерсант 2006].

На наш взгляд, Таро Асо официально добивается возвращения всех так называемых «северных территорий» – т. е. южнокурильских островов Итуруп, Кунашир, Шикотан и ряды необитаемых островков, именуемых в Японии Хабомаи. Токио лишь соглашается «гибко» подойти к срокам и условиям их передачи.

МИД РФ уже отреагировал на это предложение, заявив, что позиция России по территориальному вопросу в отношении с Японией «остаётся неизменной». «Итоги Второй мировой войны не подлежат пересмотру», – заявил ИТАР-ТАСС российский дипломатический источник. Хотя в МИД РФ и не исключают «возможности продолжения дискуссий о путях урегулирования этого вопроса на компромиссной основе», в качестве основы урегулирования называется Совместная декларация 1956 года [МИД РФ 2006].

Министр иностранных дел России Сергей Лавров, отмечая важность развития двусторонних отношений России с Японией, тем не менее, подчеркнул, что «публичное озвучивание каких-то «сюрпризов» едва ли помогает диалогу, который мы хотим развивать с Японией в целях нахождения путей заключения мирного договора». Первый вице-спикер российского парламента

Олег Морозов, комментируя последние высказывания главы МИД Японии Таро Асо о возможном разделе Курильских островов между Японией и Россией на равные площади, заявил, что Россия «не обсуждает какие-либо территориальные вопросы с Японией».

Председатель комитета по международным делам Совета Федерации Михаил Маргелов расценил недавнее заявление главы МИД Японии о разделе Курил как «внутриполитический пиар» и призвал Токио отказаться от попыток пересмотреть итоги Второй мировой войны. Он посоветовал Японии перенимать опыт Германии по экономическому и политическому партнерству с Россией вместо того, чтобы «проводить ежегодные дни «северных территорий» и настаивать на пересмотре итогов Второй мировой войны». Маргелов отметил, что Южные Курилы – «не только богатая биоресурсами территория, но и стратегический транспортный коридор». «Пока Россия контролирует эту территорию, она имеет свой выход в Тихий океан. Если мы потеряем этот контроль, то нам придется выходить в океан через японские проливы, что нарушит экономический и военный баланс во всем регионе» [Блинов 2006].

Выводы

Таким образом, несмотря на длительную историю территориального спора между Японией и Россией, не удалось решить его и на этот раз. Однако в настоящий момент прослеживается особая инициативность и гибкость подхода японского МИДа в решении данного вопроса, отход от жестких заявлений типа «всё или ничего».

Инициатива Таро Асо заслуживает особого внимания. Она должна рассматриваться как пробный камень для поиска компромисса. Эта была попытка сдвинуть вопрос с мертвой точки. Вполне очевидно, что Таро Асо, делая это заявление, учитывал общественное мнение японцев. Однозначно, он отстаивает интересы своей страны, в противном бы случае заявление и его политика вызвали бы недовольство в Японии.

Следовательно, эволюция взглядов Таро Асо учитывает новые тенденции во внешнеполитическом курсе страны. Эту инициативу следует рассматривать как возможность для поиска нового компромисса с надеждой на то, что РФ выступит со встречными предложениями.

Очевидно, что современное состояние российско-японских отношений не отвечает потенциалу двух стран и требует дальнейшего развития на основах уважения и доверия. России необходимо развивать экономические отношения с Японией. Однако Япония действует согласно принципу «нераздельности политики от экономики», основывается на стратегии разрешения территориального вопроса, используя экономические рычаги воздействия, а Россия хочет показать, что бизнес может развиваться, несмотря на отсутствие прогресса в разрешении территориального спора. Для полноценного же развития экономических отношений России необходимо предлагать не только ресурсные возможности, но интеллектуальный и научно-технический потенциал.

России и Японии следует, на наш взгляд, объединять свои усилия в поисках оптимальных решений, которые позволят сделать отношения между странами взаимовыгодными. На практике деловые круги Японии руководствуются, прежде всего, своими интересами и стремятся к развитию экономических связей. Следовательно, со временем центр тяжести дискуссии сместится все же в область экономических факторов и расчетов, которые будут играть важную роль в формировании политики государств.

Перспективы исследований

Таким образом, из анализа видно, что тема японо-российских отношений не теряет своей актуальности, что говорит о необходимости проведения дальнейших исследований. Материалы статьи свидетельствуют об активной позиции японской стороны, которая инициирует решение вопроса о спорных территориях. Однако этот вопрос по-прежнему остается острой и неразрешенной проблемой в японо-российских отношениях, поскольку стороны занимают диаметрально противоположные позиции относительно принадлежности Южных Курильских островов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блинов Артур. Токио делит Курилы «по-китайски» // Независимая газета, 15.12. 2006.
2. Комментарий Департамента информации и печати МИД России относительно высказываний Министра иностранных дел Японии Т. Асо по российско-японским отношениям (246-22-02-

2006) // <http://www.mid.ru/ns-rasia.nsf/1083b7937ae580ae432569e-7004199c2/432569d80021985fc325711d0030c552?OpenDocument>.

3. Послание Министра иностранных дел Японии Асо по случаю пятидесятилетия подписания Японо-советской совместной декларации (19 октября 2006 года) // <http://www.ru.emb-japan.go.jp/NEWS/NEWSRELEASE/2006/20061019.html>.

4. Шаповалова Е. А. Влияние проблемы «Северных территорий» на экономические отношения России и Японии // Вестник международного славянского университета. Серия «Экономика». – Том 6. – №1. – 2003. – С. 48–52.

5. Шаповалова Е. А. Влияние территориальных проблем и миграционных потоков на экономические отношения России с Китаем и Японией // Материалы Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2006». «Востоковедение и африканистика» (12–15 апреля 2006) // ред. совет сб.: Л. В. Гевелинг (пред.) и др. ; отв. ред.-сост. П. В. Шлыков. – М.: Академия гуманитарных исследований, 2006. – С. 194–196.

6. Япония делится с Россией «Сахалином-2». «Газпрому» готовы дать долю в проекте // Коммерсант, 02.10.2006.

7. Aso suggests dividing disputed islands with Russia by area // Taipei Times. – Friday, Dec. 15, 2006, Page 5.

8. Foreign minister raises possibility of split-territory solution for Russia dispute // <http://mdn.mainichi-msn.co.jp/national/news/20061214p2a00m0na026000c.html>.

9. Japan Russia relations // The Asahi Shimbun. – 11/23/2005.

10. Policy Speech by Minister for Foreign Affairs Taro Aso to the 164th Session of the Diet (January 20, 2006) // <http://www.mofa.go.jp/announce/fm/aso/speech0601.html>.

11. Press Conference by Foreign Minister Taro Aso (November 22, 2005, 2:02 p.m.) // http://www.mofa.go.jp/announce/fm_press/2005/11/1122.html.

12. Velisarios Kattoulas. Split Kuriles in two, says minister // The Times. – December 14, 2006.

ДО ПИТАННЯ ПЕРЕКЛАДУ КИТАЙСЬКОЇ ПОЕЗІЇ ДОБИ ТАН (618–907): ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ХУДОЖНЬОГО ОБРАЗУ

Шекера Я. В.

Більшість художніх образів танської лірики, серед якої чільне місце посідає пейзажна (вірші “гір і вод” – 山水詩) – це природні об’єкти (явища) або ж образи, що виникли на їх основі. Така характерна риса танської лірики зумовлена нерозривною єдністю митця і природного оточення, а також традиційністю образних асоціацій. Образна система танської поезії продовжує традицію попередників, адже формувалася вона поступово, вбираючи традиційні образи китайської культури. Поети доби Тан розвивали наявні в літературі художні образи, часто додаючи щось своє, наприклад, творячи нові конотації усталених образів, або ж уводячи цілком власні образи. Найчастіше поет завуальовано, окремими натяками стверджує істину, а відповідні образні конотації та логіко-граматичні зв’язки між складовими поетової думки читач або дослідник знаходить і відтворює у перекладі сам.

При перекладі добірки будь-якої національної поезії, а надто при виданні такої збірки постає важливе питання щодо можливого пояснення традиційних та індивідуальних художніх образів із метою кращого донесення до іноземного читача національного колориту поезії, яку перекладають. Найкращим варіантом бачиться наведення максимально поширених приміток після кожного вірша, що інтерпретують наявні у ньому художні образи. Проте, як свідчить світова перекладацька практика, нагромадження приміток та ускладнених пояснень зайве і переобтяжує вірш; читачі, натомість, часто інтерпретують його відповідно до традиційної образності власного народу, а не оригінальної культури. Російські синологи, скажімо, вважають: “багатий і скрупульозний науковий коментар до вірша – знак художнього безсилля перекладача” [Книга о Великой Белизне 2002, 250]. Перекладач покликаний передати незрозумілу для іноземного читача образність оригіналу за допомогою простіших і тому краще сприйнятних віршових реалій, створити в уяві реципієнта цілісну образну картину, в якій зберігався б, однак, національний колорит народу, вірш якого перекладається. Тому найприйнятнішим (поряд із відповідним

художнім перекладом) вважаємо розширену і глибоку передмову до збірки, у нашому випадку, танської лірики, в якій має бути вказане образне навантаження основних образів та символів китайської поезії даного періоду, а також загальні принципи розуміння та інтерпретації віршів.

Нижче розглянемо особливості тлумачення й перекладу низки поширених художніх образів (одиничних та комплексних) танської поезії, а також специфіку інтерпретації окремих лексем та словосполучень.

Справжній поет майстерно підмічає і змальовує лише такі елементи природи, які необхідні для того, щоб якомога влучніше передати ідею вірша. В результаті – нічого не є зайвим і водночас ніщо не применшує мистецької цінності описаної картини. Розгляньмо, наприклад, відомий вірш поета початку доби Тан Мен Хао-жяня (689–740) “Весняний ранок” («春晓»):

春眠不觉晓，处处闻啼鸟。

夜来风雨声，花落知多少。

Як ранок відчуєш у сні навесні?

Лунає навкруг щебетання птахів.

Приходила нічка зі зливою й вітром,

Опали квітки – і не знать, скільки їх!

Тут яскраво помітна традиція використання образів природи з метою метафоризації художньої мови. Так, 春眠 – традиційна метафора “весняного сну”, що символізує швидкоплинність людського життя [Дагданов 1991, 82]; птахи своїми криками уособлюють пробудження ліричного героя від цього сну, тобто усвідомлення ним скороминушості життя; прихід ночі з вітром та дощем нагадує про щось явно негативне у житті поета або й усієї держави¹; нарешті, опалі квіти – поширений образ проминання молодості або, ширше, завершення періоду розквіту країни. Зауважимо, що останній рядок вірша китайські дослідники трактують, як правило, запитально: “Чи знаєте, скільки попадало квітів?” [唐诗鉴赏辞典 2004, 95]. Проте відомо, що танські вірші дійшли до нашого часу без розділових знаків (у веньяні використовувалися лише кома, крапка та двокрапка – на позначення прямої мови, а в поезії доби Тан, написаній часто нашвидкуруч на стелах, стінах альтанок чи монастирів, розділові знаки були взагалі відсутні), і коми, крапки, окличні та запитальні знаки, наявні в кінці кожного рядка танських поезій, виданих у наш час, – то є вже сучасні

нашарування та інтерпретації. Існують переклади наведеного вірша Мен Хао-жана й без запитальної інтонації, наприклад: “Цветов опавших сколько – посмотри!” [Китайская... 1984, 143]. Таким чином, багатоваріантний переклад наявних у вірші традиційних образів цілком прийнятний, головне – аби він передавав ідею поезії, її образну суть. А вже глибша конотація образів весняного сну та опалих квітів може бути висвітлена у передмові.

Великої ваги набувають у творчості танських поетів образи води та пов’язаних із нею природних явищ, про що ми вже писали [Шекера (б) 2004]. Нижче розглянемо конотації образів хмар, дощу та роси, а також дракона й риб.

У танській поезії хмари найчастіше символізували особливий душевний стан вільної, не скутої мирськими правилами чи законами людини, або були метонімічними поняттям “жити відлюдником” [唐诗宋词的艺术 2001, 87]. Яскравим підтвердженням цьому є вірш Лю Цзун-юаня (773–819) “Старий рибалка” («渔翁») – про образ хмар у ньому див. також [Шекера (б) 2004]. На інтерпретацію та переклад цієї поезії значно впливає тлумачення словосполучення 无心 в останній строфі:

回看天际下中流, 岩上无心云相逐.

...Глянув – а то під крайнебом самотнє човенце;

Хмари на скелях блукають безладно – човен здоганяють.

Останній рядок вірша робить його живим, персоніфікуючи “хмари” (云) як елемент змальовуваної природи. Китайські дослідники називають останній рядок кожної класичної поезії “оком вірша” (诗眼) – тобто таким, що містить суть твору. Згідно з китайськими уявленнями, хмари є диханням (а отже, і духом, душею) гір – у легкому серпанку туманів виходить назовні внутрішня сутність каміння [Книга прозрений 1997, 39]. Тому не випадково вони здоганяють човен “на скелях” (岩上) – автор персоніфікує природу, що оточує рибалку. Словосполучення ієрогліфів 无心 *немає серця* (досл. переклад) явно стосується “хмар”, вказуючи на характер їхнього руху. У “Словнику давньої китайської мови” [古代汉语词典 1998] такої лексеми не зазначається; натомість вона є у “Словнику сучасної китайської мови” [现代汉语词典 2000, 1331]. Тут слово 无心 має два значення (не можна, проте, гарантувати, що такими ж були вони у веньяні, яким написаний вірш): 1) 没有心思 *не хочеться, немає бажання* та 2) 不是故意的 *ненавмисний*. А в перекладі вірша сучасною китайською

мовою лексему 无心 подано як 漫无目的地 *вільно, без мети* [唐詩三百首 2001, 82]. Як бачимо, інтерпретація сучасного китайського дослідника суттєво відрізняється від значень слова 无心 у путунхуа, що свідчить про відмінність значень багатьох слів у сучасній китайській мові та у веньяні. Вживання поетом саме такого словосполучення, з одного боку, персоніфікує хмари, які вільно, без мети, наздоганяють човник рибалки, а з іншого – спричиняє багатоваріантність тлумачень останнього рядка, що безпосередньо впливає на художній переклад.

Окрім відлюдницького способу життя образ хмар може також символізувати передачу звістки коханій людині (подібне навантаження – одне зі значень образу місяця). Наприклад, у вірші Лі Бо (701–762) “Осінні думи” («秋思») “обриваються лазурові хмари” (碧云断), і осінній краєвид приходиться до ліричної героїні на самоті (单于秋色来). Хмари тут не прямо вказують на листа чи звістку чоловікові (коханому), а лише викликають відповідну асоціацію, що передано в російському перекладі Г. Гітовича: “Над морем таять облака – они к тебе не доплывут” [Ли Бо 1957, 126]. Ми ж вважаємо доцільним перекладати якомога ближче до тексту оригіналу, тому те, що “хмарки до тебе не допливуть” – це вже вигадка перекладача, і право на такі домисли варто було б залишити читачам. Ось ця строфа:

海上碧云断, 单于秋色来.

*Ламаються, тануть над морем лазурні хмарки,
До неї, самотньої, днина осіння приходиться.*

Пов’язаний із водою образ дощу та роси, до якого часто звертаються танські поети, символізує милосердя імператора, Сина Неба (天子), адже і дощ, і роса – дари неба. Наприклад, у вірші Гао Ши (бл. 700–765) “Проводжаю пана Лі, якого відсилають у Сячжун, і пана Вана, якого відсилають у Чаншу” («送李少府贬峡中, 王少府贬长沙») після сумних роздумів про долю друзів ліричний герой заспокоює і їх, і себе таким чином:

圣代即今多雨露, 暂时分手莫踌躇。

Тепер в Піднебесній багато дощу і роси...

О друзі мої, не сумуйте – розлука оця не безкрая!

Значимо, що у феодальному суспільстві час, у який жили, називали 圣代 *епоха істинно мудрих*. У перекладі сучасною китайською мовою образ дощу і роси замінюється “милосердям імператора”: 君王多恩泽 *імператор виявляє багато милосердя*

[唐诗三百首 2001, 207]. У такому разі, однак, необхідне тлумачення (у передмові) образу дощу й роси, адже українському читачеві буде незрозуміло, який зв'язок існує між цими явищами і кінцем розлуки. Як зазначає Р. П. Зорівчак, “слова з однаковим референційним значенням мають неоднакові конотації у різних мовах, тобто викликають у членів різних мовних колективів різні асоціації (або не викликають жодних)” [Зорівчак 1980, 53]. Відтак дослідниця пропонує зігнорувати подібне порівняння, передавши у перекладі основне значення оригіналу. Проте таке спрощення, вважаємо, все ж веде до часткової чи повної втрати національного колориту поезії.

Розгляньмо пов'язаний із водою образ дракона, який у поезії несе принаймні дві конотації: мудрість (дракон, що зачаївся у глибинах) і мирські спокуси (буддійський образ). Наприклад, у вірші Чжан Жо-сюя (660–720) “Весняна ріка у квітах місячної ночі” («春江花月夜») дракон є уособленням притаманної ліричній героїні мудрості, що схована у ставку (вода – жіноча іпостась світобудови):

鱼龙潜跃水成文。

Грають риба й дракон у ставку – розсипаються брижі щораз.

Слово 潜 тут вживається у значенні *глибоко поринати* – тобто мудрість ліричної героїні вірша, уособлювана драконом, глибоко захована від сторонніх очей. Прикметно, що дракон з'являється поряд із рибою (鱼) – образне навантаження цього сполучення, відсутнього у “Словнику давньої китайської мови”, підказує сучасна китайська мова, де маємо чен'юй 鱼龙混杂 (дослівно: *перемішалася риба з драконами*) зі значенням *усякі люди: і погані (риба), і гарні (дракон)*. Про конотацію риби у вірші можемо, однак, лише здогадуватися: можливо, йдеться про люців, що протиставляються ліричній героїні з її високими духовними пориваннями, натякається на вічну боротьбу високого й ницого, духовного та фізичного.

У вірші Ван Вея (700–761) “Прийшов до храму Сянцзі” («过香积寺») подибуємо типово буддійський образ жорстокого дракона (毒龙), що вказує на людські пристрасті, які, очевидно, були не чужі ліричному героєві вірша. Потім він “заволодів жорстким драконом” (制毒龙)², тобто взяв верх над власними спокусами. Істина, що стверджується у поезії, – це ідея просвітлення,

тяжкої й небезпечної дороги до храму. Образність поезії криється не лише в окремих віршових реаліях, а й у загальній побудові вірша, його структурі і способі розгортання сюжету³.

Інтерпретація художніх образів танської поезії та відтворення їх у перекладі часто залежить від особливостей трактування перекладачем окремих повнозначних лексем (чи навіть службових слів), які зовсім не є самостійними художніми образами, проте великою мірою впливають на формування та функціонування останніх. Розгляньмо ще один такий випадок (про переклад лексеми 无心 вже йшлося). Наприклад, у чотиривірші Лю Цзун-юаня (773–819) “Про опадання листя фікуса в Лючжоу” («柳州榕叶落尽偶题») через опис міського краєвиду другого місяця року (за місячним календарем це середина весни) поет виражає свій сумний і гіркий настрій:

宦情羈思共凄凄，春半如秋意转迷。
山城过雨百花尽，榕叶满庭莺乱啼。

Сумний я – в посаді понизили, й довго живу на чужині.

Хоча піввесни вже позаду, на серці – словами не скажеш – осінньо.

У місті гірському Лючжоу не стало квіток по дощу;

Одна перед одною вивільги кличуть, опалого фікуса листя двір повен по вінця.

Викликає запитання третій рядок вірша, який при перекладі можна тлумачити по-різному – залежно від того чи іншого перекладу слова 尽, яке у веньяні мало кілька значень: 1) *закінчилось, не стало (чогось)*; 2) *кінець, межа* та 3) *цілковито, до кінця, з усіх сил (виконати якусь дію)* [古代汉语词典 1998, 804]. Тобто квітів могло не стати зовсім (поприбивав дощ, обірвав пелюстки абошо) або ж вони могли розквітнути з повною силою (в цьому випадку друге і третє значення слова 尽 виражатимуть одну й ту ж ідею). Таким чином, третій рядок вірша можна було б перекласти ще й так: “У місті Лючжоу гірським буйноцвіття, а щойно навідався дощ”, проте цей варіант перекладу усе ж видається сумнівним із погляду загально-журливої настроєвості вірша.

Як бачимо, варіативність трактування окремих художніх образів та лексем докорінно впливає на переклад танської поезії. З цього погляду одним із важливих перекладацьких прийомів бачиться перефразування образних порівнянь оригіналу, не зрозумілих українському читачеві, у подібні за змістом порівняння, а чи

взагалі безобразне передавання підтексту. Проте, незважаючи на аргументованість будь-якого тлумачення, художній переклад усе ж залишається глибоко суб'єктивним явищем, і у нинішніх дослідників зостається мало шансів відгадати істинний задум поета.

¹ Словосполучення 风雨 вітер [та] дощ хоч і не зазначене як самостійна лексема у “Словнику давньої китайської мови” (Пекін, 1998), проте в сучасній мові воно виступає символом складних життєвих перипетій та загроз. Наприклад, чен'юй 风雨飘摇 вітер+дощ+розвіватися+хитатися означає хитке становище, бути під великою загрозою [汉俄词典 1989, 263].

² У “Словнику давньої китайської мови” вказуються зокрема такі значення ієрогліфа 制: “контролювати, управляти, володіти” [古代汉语词典 1998, 2026].

³ Детальний аналіз цього вірша див. у [Шекера (а) 2004].

ЛІТЕРАТУРА

1. Дагданов Г. Б. Мэн Хаожань в культуре средневекового Китая. – М., 1991.
2. Зорівчак Р. П. Відтворення семантико-стилістичних функцій фразеологічних порівнянь у поетичному перекладі // Теорія і практика перекладу. – 1980. – Вип. 3. – С. 45-55.
3. Китайская классическая поэзия в переводах Л. З. Эйдлина. – М., 1984.
4. Книга о Великой Белизне (Ли Бо: Поэзия и Жизнь) // Сост. С. Торопцев. – М., 2002.
5. Книга прозрений (Восточные арабески) // Сост. В. Малявин. – М., 1997.
6. Ли Бо. Избр. Лирика // Пер. с кит. А. Гитовича. – М., 1957.
7. Шекера Я. В. Деякі буддійські постулати в філософії давніх китайців та їх вплив на поезію доби Тан (618–907) // Мова. Культура. Бізнес. – К., 2004. – Вип. 2. – С. 118–125. (а)
8. Шекера Я. В. Образ води в давній китайській поезії // Вісник КНУ. Східні мови та літератури. – 2004. – Вип. 9. – С. 59–62. (б)
9. 古代汉语词典 / «古代汉语词典» 编写组编 / 陈夏华 主编. – 北京, 1998.
10. 汉俄词典 / «汉俄词典» 编写组编 / 夏仲毅 主编. – 上海, 1989.

11. 唐诗鉴赏辞典 / 萧涤非等著. - 上海, 2004.
12. 唐诗三百首 / 蘅塘退士 编选. - 北京, 2001.
13. 唐诗宋词的艺术 / 谭德晶 著. - 上海, 2001.
14. 现代汉语词典. - 北京, 2000.

ГЕОГРАФІЯ КУЛЬТУРИ І НАЙДАВНІШІ ОСЕРЕДКИ КУЛЬТУРИ БЛИЗЬКОГО СХОДУ

Яценко В. С.

Осередки культури Близького Сходу займають “осьову” частину земної кулі: тут Євразія – колиска культур – межує з Африкою, яка сама є першою колискою людства. Мільйон років тому наші предки прийшли зі Східної Африки до Північної Африки і поширилися з одного кінця Азії до іншого. Тисячі років тому представники *Homo sapiens* перетнули ці землі на шляху до Європи, і можливо, до Америки. Десять тисяч років тому людські спільноти там, де тепер Близький Схід, почали одомашнювати тварин і рослин, навчилися зрошувати свої поля, розбудовувати поселення до міст. Це переростання села в місто привело до формування політичної моделі цивілізації – примітивної (первісної) демократії – і створювало найдавніші держави. Тисяча років тому серцевину цього світу і мобілізувало вчення Мухаммеда і Корану, й іслам поширився з Північної Африки до Індії. Сьогодні цей світ є “казаном” релігійної та політичної активності, ослабленим конфліктами, але збагаченим нафтою, знедоленим бідністю, але підігрітим хвилею релігійного фундаменталізму. Так описують регіон Близького Сходу американські науковці Г. де Блій та Пітер Муллер.

На думку авторів “географія культури” – це широка і складна сфера, яка вивчає просторові аспекти людських культур із наголосом не лише на культурні ландшафти, а й на культурні осередки – коліски цивілізацій, джерела ідей, інновацій та ідеологій, які змінювали регіони і світи [Блій Г. де, Муллер Пітер, 395–398].

Ці ідеї та інновації поширилися вглиб і вишир через низку процесів, які загалом називаються культурною дифузиею. Через те, що ми краще розуміємо ці процеси сьогодні, ми можемо відтворити стародавні шляхи, якими знання і досягнення культурних осередків поширювалися (тобто дифузували) на інші території. Ще однією проблемою географії культури, що також відповідає контекстові світу Північної Африки / Південно-Західної Азії – є культурне довкілля, яке створює домінуюча культура. Культура людства існує у довготривалій

взаємодії зі своїм природним довкіллям, адаптуючись до нього, використовуючи можливості, які воно надає, і борючись із його крайнощами. Дослідження взаємозв'язку між людським суспільством і природним довкіллям стало окремою сферою географії культури – екологією культури. Як ми побачимо далі, світ Північної Африки / Південно-Західної Азії надає багато можливостей для дослідження географії культури у регіональному плані.

У басейнах найбільших рік цього світу (Тигру і Євфрату в сучасних Туреччині, Сирії та Іраку, а також Нілу в Єгипті) містяться два найдавніші культурні осередки всього світу.

Месопотамія – «земля поміж ріками» – мала родючі алювіальні ґрунти, багато сонячних днів, достатньо води, тварин і рослин, яких можна було одомашнити. Тут, у долині Тигру і Євфрату між Перською затокою і високогір'ями сучасної Туреччини, постало одне з перших вогнищ людської культури, носії якої, низка спільнот, розвинулися у більші суспільства, що створили перші в усьому світі держави. Розвиток ранніх держав, імовірно, також паралельно відбувався у річкових басейнах Східної Азії. В Месопотамії були мудрі землероби, які знали, коли сіяти і збирати врожай, як зрошувати свої поля і зберігати запаси. Їхні знання і навички поширювалися по всіх поселеннях так званого Благодатного Півмісяця – від Месопотамії через Південну Туреччину до Сирії та вздовж середземноморських берегів.

Зрошування було ключем до процвітання і влади у Месопотамії, а урбанізація була його винагородою. Багато поселень Благодатного Півмісяця процвітали, зростали, розширювали свої запліччя, соціально і територіально диверсифікувалися; інші занепадали. Що визначало успіх? Одна з теорій, теорія водних цивілізацій, стверджує, що міста, які могли контролювати зрошуване землеробство у великих запліччях, утримували владу над іншими, використовували продовольство як зброю і процвітали. Одне з таких міст, Вавилон на річці Євфрат, існувало понад 4000 років тому (від 4100 до Р. Хр.). Великий порт, з укріпленим і обгородженим центром із замками, вежами і палацами, Вавилон певний час був найбільшим містом світу, столицею південної області Межиріччя. Вавилон був столицею декількох царств та імперій.

Найбільшого розмаху будівництво у Вавилоні досягло за Навуходоносора II, що по праву носив титул “цар Вавилонії, цар Шумеру і Аккаду, цар чотирьох сторін світу”. Підкоривши Сирію, закріпивши за собою Фінікію, Навуходоносор захопив Єрусалим, столицю Юдейського царства, і використав усіх полонених на будівництві храмів, укріплень, палаців Вавилону.

У шостій таблиці поеми “Енума еліш” сповіщається про побудову у Вавилоні храму на честь бога Мардука. Зіккурат Есагілі, головного святилища бога, виділявся особливими розмірами. Саме цей зіккурат увійшов в історію під назвою Вавилонської вежі, його справжня назва звучить більш гордо – Етеменанкі (шумерське – “будинок підвалин небес і землі”)[Левчук, 75].

Інший правитель міста Аккад – Саргон Древній (2-га Пол. III тис. до н. е.) створює перше в історії регулярне військо. Зрошувальна система починає будуватися і функціонувати в загальнодержавному масштабі. Затверджується єдина система мір і ваги.

Культурна еволюція Єгипту могла розпочатися навіть раніше, ніж у Месопотамії, і її осередок лежав між дельтою Нілу та першою низкою його порогів. Ця частина долини Нілу оточена непривітною пустелею, і на відміну від Месопотамії Ніл створював тут природну фортецю. Стародавні єгиптяни використали свою безпеку для прогресу. Ніл був їхнім торговельним і комунікаційним шляхом; він також підтримував з допомогою зрошення сільське господарство. Циклічні відпливи і течія Нілу були набагато прогнозованішими від річкової системи Тигру і Євфрату. До того часу як Єгипет остаточно впав жертвою зовнішніх завойовників (близько 1700 р. до Р. Хр.), тут буяла повномасштабна урбанізована цивіліція. Єгипетські майстри та інженери залишили по собі дивовижні свідчення у вигляді масивних кам'яних пірамід; декотрі з них містять склепи обожнених царів, яких називали фараонами, ці грандіозні надгробки дали археологам змогу відтворити стародавню історію цієї культурної серцевини.

Східніше від Месопотамії на більш ніж 1900 км гір і пустель лежить долина Інду. За сучасними мірками ця територія лежить поза світом, який тут обговорюється, але у стародавні часи вона мала культурні та комерційні інтереси з цивілізацією Тигру і Євфрату.

Месопотамські винаходи швидко досягли цього східного регіону, і його міста стали владними центрами нинішньої цивілізації, яка простяглася далеко у сучасну Північну Індію.

Сьогодні світ продовжує користуватися досягненнями стародавніх месопотамців і єгиптян. Вирощували зернові (пшеницю, жито, ячмінь), овочі (горох, боби), фрукти (виноград, яблука, персики) і одомашнили багато тварин (коней, свиней, овець). Наприклад, пиво вживали у VI тис. до н. е. Шумери, як про це свідчать глиняні таблички, варили з ячменю 19 сортів пива.

Месопотамія вважається батьківщиною писемності (IV – III тис. до н. е.). Виникнення писемності стародавніх шумерів зображувалась у вигляді піктограм – спрощених зображень предметів або людей. Але піктограми могли передати лише обмежену інформацію, що спонукало винаходити символи, які мали абстрактне значення. Ці символи здатні позначати не тільки предмети, але і поняття, які називаються ідеограмами, або логограми. Наприклад, замість того, щоб малювати вівцю з метою показати стадо з п'яти тварин, людина могла намалювати один знак, що означає “п'ять”, і один знак із значенням “вівця”.

Найбільш важливою подією у розвитку писемності стало близько 1500 року до н. е. створення алфавіту. В стародавній Сирії та Палестині семітські народи розробили алфавіт із знаків, які позначали приголосні звуки слів.

Найдавніша бібліотека асирійського царя Ашурбаніпала в Ніневії (відкрита археологами в 1853 р.). Це одна з перших у світі справжніх систематично підібраних і влаштованих бібліотек, де зберігалось 25 тис. глиняних табличок. На початку відкриття ніхто і не передбачав, що клинописні знаки ховають за собою культуру, побут та державний устрій багатьох народів четвертого тисячоліття до нашої ери і до загибелі Ніневії. Відомий англійський знавець історії та культури Ассирії Джордж Сміт 1865 р. організує археологічні розкопки бібліотеки Ашурбаніпала. Рік за роком в палаці Ашурбаніпала накопичувались тисячі і тисячі глиняних табличок, з яких найбільш важливі обпалювались на вогні, а інші просто висушувались на сонці. На кожній пластинці ставилась назва книги (як правило, перші два-три слова з першої таблички), а також номер (тобто сторінка книги). Наприклад, сім табличок, на яких був записаний міф про створення світу “Енума еліш” (“Коли там вгорі...”) позначались “Енума еліш I”, “Енума еліш II” і т. д. Саме асирій-

ський цар Ашурбаніпал зібрав велику бібліотеку, з якою могла конкурувати через століття лише Олександрійська бібліотека [Николов, Харалампієв, 11–18].

Вони також удосконалили календар, математику, астрономію, управління, інжиніринг, металургію та безліч іншого. Наприклад, близько 2500 року до н. е. шумерські чиновники почали точно й докладно вести облік часу за днями, місяцями, роками. Вперше було введено семидневний тиждень. З часом багато їхніх винаходів було впроваджено, а тоді удосконалено іншими культурами у Старому Світі та й у Новому також. *Європа* найбільше виграла від цієї спадщини Месопотамії та стародавнього Єгипту, чії здобутки склали підґрунтя “західної” цивілізації.

Сьогодні багато з давніх культурних осередків цього світу є археологічною дивиною. Подекуди на старих місцях збудовано нові міста, але визначні культурні традиції фактично занепали після багатьох століть існування. Декілька зі стародавніх урбаністичних центрів були розташовані там, де тепер пустеля. Саме зміна клімату, а не монополія на зрошувальну техніку, могла надати певним містам стародавнього Благодатного Півмісяця перевагу над іншими; і саме вона, пов’язана зі зміщенням зон довкілля після останнього відступу плейстоценового льодовика, могла зруйнувати давні цивілізації. Мабуть, перенаселення і руйнування людьми природної рослинності доповнили цей процес. Деякі географи культури припускають, що інновації у сільськогосподарському плануванні та зрошувальній технології не враховували сезонні виливи річок і впроваджувалися мешканцями по мірі того, як вони намагалися пережити зміну умов довкілля. Такий сценарій не важко собі уявити. Оскільки прилеглі території запліччя почали висихати, а угіддя псуватися, люди зосередилися в уже перенаселених річкових долинах і намагалися підвищити продуктивність землі, яку ще можна було зрошувати. Отож перенаселення, руйнування системи зрошування і, можливо, менші опади на територіях водозборів річок стали останньою краплею. На міста наповзала пустеля, зрошувальні канали засипалися пересувними пісками. Ті, хто міг, мігрував на вцілілі території. Інші залишалися, і їхня кількість зменшувалася, як і можливість виживання.

По мірі розпаду старих суспільств виникали нові потуги в інших місцях. Спочатку перси, тоді греки і пізніше римляни втілювали

свої імперські плани на убогих землях роз'єднаних народів Північної Африки та Південно-Західної Азії. Римські майстри перетворили сільськогосподарські угіддя Північної Африки на зрошувані плантації, продукція яких морем переправлялася до римських берегів. Тисячі бранців перевозили як рабів до нових метрополій. Єгипет швидко колонізували, як і територію, котру ми тепер називаємо Близьким Сходом. Єдиним віддаленим регіоном, що не зазнав цих вторгнень, став Аравійський півострів, де не було значних культурних осередків або великих міст, тільки арабські поселення та стежини кочовиків.

Оглядаючи список Всесвітнього надбання ЮНЕСКО (2002 р.), де зосереджено понад 720 пам'яток історії та культури, ми не знайдемо ні одного пам'ятника в Іраку, сучасного місцерозташування Межиріччя.

Прикладом культурного різноманіття є релігія, яка з'явилася в регіоні – від перського зороастризму, іудаїзму і християнства, які виникли на Середньому Сході, до ісламу, що поширювався з Аравійського півострова. Це впливало, як і в Європі, на архітектурне надбання народів Близького Сходу. Ісламські мотиви можна зустріти в містах з тисячолітніми традиціями, як Дамаск (Сирія), так і в таких вражаючих пам'ятника мистецтва, як Мейдані-Шах в Ісфахані (Іран) або Каїрі (Єгипет).

Доповідь перед Виконавчою радою ЮНЕСКО на тему “XXI століття: спроба виявити деякі головні тенденції”, з якою виступив директор відділу прогнозів, філософії і гуманітарних наук ЮНЕСКО Жером Бінде, проголошує десять довгострокових тенденцій людства XXI століття, зокрема, розкриваються нові міжкультурні взаємодії. В даному аспекті світове співтовариство приділятиме розвитку плюралізму, діалогу та міжкультурної взаємодії.

Який вплив виявлять нові технології на книги і читачів? Все більш широке використання перетворених текстів у цифрову форму і розвиток нових засобів уже викликало виникнення нових форм запису інформації, її читання, а також видання і розповсюдження цього матеріалу. Такі книги стають формою дуже зручною у використанні вихідного матеріалу.

З виникненням інтерактивного режиму читачі отримують повну свободу вибору текстів, в результаті чого читання стане дійсно вільним. Більше того, нові технології стимулюють появу принципово нових методів створення і розповсюдження знань.

ЛІТЕРАТУРА

1. Блій Г. де, Муллер Пітер Географія: світи, регіони, концепти // Пер. з англ.; Передмова та розділ “Україна” О. Шаблія. – К.: Либідь, 2004. – 740 с.; іл.
2. Історія світової культури: Навч. посібник // Керівник авт. колективу Л. Т. Левчук. – 2-е вид., стереотип і доп. – Київ: Либідь, 1999. – 368 с.
3. Николов Н., Харалампіев В. Звездочеты древности: Пер. с болг. – М.: Мир, 1991. – 296 с., ил.
4. <http://unesdoc.unesco.org>.

**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

| | |
|--|-----|
| Передмова | 3 |
| <i>Кочубей Ю. М.</i> | |
| Акад. Омелян Пріцак і урало-алтаїстика | 6 |
| <i>Авдеева С. О.</i> | |
| Исламский радикализм: генезис понятия | 13 |
| <i>Андрусенко А. М.</i> | |
| Творчість Ахлям Мустаганемі в контексті арабської жіночої літературної традиції | 22 |
| <i>Атик А. А.</i> | |
| Запад и мусульманский Восток: две парадигмы взаимного восприятия | 29 |
| <i>Босак Т. О.</i> | |
| Класифікація арабських діалектів у дослідженнях А. Ю. Кримського | 37 |
| <i>Бояринцева О. В.</i> | |
| Роль ТЗН у викладанні арабської мови | 45 |
| <i>Городній С. М.</i> | |
| Лексичний аспект молодіжного сленгу в сучасній японській мові (слова та вирази, що стосуються зовнішності)..... | 51 |
| <i>Зелінський А. Л.</i> | |
| Етапи формування еллінського “колонізаторського” світогляду у світлі давньогрецьких нарративних пам’яток класичної доби..... | 60 |
| <i>Карпенко Н. М.</i> | |
| Китайские добровольцы в революционных событиях на территории Украины (октябрь 1917 – апрель 1918 гг.) | 68 |
| <i>Козуб С. А.</i> | |
| Зовнішні входження (етранжизми) японської мови післявоєнного періоду у сфері масового вжитку | 77 |
| <i>Ляшенко А. О.</i> | |
| Іслам та інші релігії Сходу versus християнство: протистояння чи конструктивний діалог | 84 |
| <i>Мазєнова О. В.</i> | |
| Вивчення східного поетичного тексту в лінгвокультурологічному аспекті (на матеріалі поезії Сохраба Сепехрі)..... | 89 |
| <i>Нечипоренко Б. Ю.</i> | |
| Вплив філософсько-релігійних вчень середньовічного Китаю на творчість видатного поета доби Тан Ду Фу (721–770)..... | 102 |

| | |
|---|-----|
| <i>Осадча Ю. В.</i> Основні тенденції вивчення японської літератури в Росії та Україні першої третини ХХ ст. | 108 |
| <i>Покровська І. Л.</i> Критерії класифікації фразеологізмів у працях турецьких лінгвістів..... | 114 |
| <i>Прушковська І. В.</i> Значення поезії та митця у суфізмі..... | 119 |
| <i>Романченко А. А.</i> Специальные терминологические словари персидского языка..... | 126 |
| <i>Сломчинська А. О.</i> „Трояндовий блиск“ Хасана Тауфіка як конкретно-історичний варіант поетичного слова у новітній арабській літературі..... | 134 |
| <i>Субота І. О.</i> Новелістика країн Перської затоки | 146 |
| <i>Телешун К. О.</i> Особливості граматичної будови турецькомовного торговельного контракту | 153 |
| <i>Титаренко Е. Ю., Горохова І. В.</i> Диалог культур: Восток – Запад | 160 |
| <i>Шаповалова Е. А.</i> Попытки поисков новых путей в японо-российских отношениях: инициатива Таро Асо | 168 |
| <i>Шекера Я. В.</i> До питання перекладу китайської поезії доби Тан (618–907): інтерпретація художнього образу | 175 |
| <i>Яценко В. С.</i> Географія культури і найдавніші осередки культури Близького Сходу | 183 |
