

ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. Ю. КРИМСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

СХОДОЗНАВСТВО

45-46

КИЇВ – 2009

Затверджено до друку вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України 11.12.2008 (протокол № 6)

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

Редакційна колегія:

О. І. Айбабін, д.і.н.; І. П. Білецька, д.ф.н., проф.; І. П. Бондаренко,
д.ф.н., проф.; О. Б. Бубенок, д.і.н.; В. А. Бушаков, д.ф.н.; О. Б. Головка,
д.і.н.; Я. Р. Дашкевич, д.і.н., проф.; В. О. Кіктенко, к.і.н.;
Л. О. Лещенко, д.і.н., проф.; О. С. Мавріна, к.і.н.;
О. Д. Огнєва, к.і.н.; І. В. Отрощенко, д.і.н.;
В. С. Рибалкін, д.ф.н., проф.; 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. Ю. Кримського НАН України 27.12.2007)

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

Літературний редактор О. В. Голуб

Коректор Я. Є. Ленго

Комп'ютерне макетування В. В. Шлягін

Адреса редакції:
01001, Київ-1, вул. Грушевського, 4
Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України
к. 205, тел./факс 278-76-52

Свідоцтво про державну реєстрацію
КІ №272 від 23.02.1998 р.

e-mail: skhodoznastvo@gmail.com

1-а сторінка обкл.: соборна мечеть у м. Путраджайя (Малайзія). Зведена
у 1997–1999 рр.

ISSN 1682-671X

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

КОРЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ В КОНТЕКСТІ РЕГІОНАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ ЯПОНІЇ

Кан Ден Сік

Відносини між Кореєю та Японією з давніх часів були непростими і на сьогодні залишаються складними. З історії відомо, що відносини Кореї та Японії були не зовсім добросусідськими, оскільки Японія не раз вторгалася на Корейський півострів.

Південнокорейський учений Кім Хак Джун у книзі “Політика об’єднання Кореї” пише, що вирішення питання об’єднання Кореї перебуває в залежності від політичного курсу Японії. [Кім Хак Джун 1987, 4–5] На його думку, мирне співіснування двох частин Кореї, запобігання можливого конфлікту на півострові, який неминуче втяг би і Японію, відповідає інтересам Японії. Курс Токіо – це статус-кво на Корейському півострові та забезпечення безпеки. Японія не вірить у можливість об’єднання у найближчому майбутньому, тому прагне підтримати мир між Північчю та Півднем. Але при цьому Японія виступає за перебування американських військ у Кореї, щоб запобігати переозброєнню Японії.

Протягом останньої чверті XIX століття Японію стримували Китай та Росія [Латышев 2004, 302], при цьому всі три держави прагнули встановити контроль над Кореєю, що дозволяло системі субрегіональних відносин зберігати баланс. На початку XX століття геополітична рівновага була порушена російсько-японською та китайсько-японською війнами, результат яких дозволив Японії в 1910 році анексувати Корею та позбавити її незалежності.

Колоніальне панування Японії продовжувалося до 1945 року і залишило багато негативних наслідків у відносинах двох країн. Так, Президент Ро Му Хьон у своєму зверненні з нагоди 86-ої річниці Першоберезневого Руху за незалежність сказав: “У цьому році ми святкуємо 40-річчя встановлення дипломатичних відносин між Кореєю та Японією. З одного боку, відкриття документів, пов’язаних з договором про відновлення дипломатичних відносин, підняло знову старі невирішені проблеми, які ще треба буде вирішувати, і це знову загострило ситуацію. З іншого боку, було досягнуто значного прогресу в корейсько-японських відносинах з юридичної та політичної точки зору”. В 1995 році прем’єр-міністр Японії виступив із засудженням минулого та

приніс офіційні вибачення, а в 1998 році Президент Кореї Кім Де Джун та прем'єр-міністр Японії Обучі проголосили початок нового корейсько-японського партнерства.

Знаменно також і те, що зближення Японії та Китаю спричинило помітні зміни в японській позиції щодо корейської проблеми. Японія переглянула свій курс стосовно Північної Кореї – близького союзника Китаю. Але, тим не менш, формула “сенкай бунрі”, тобто відділення економіки від політики, навряд чи буде застосована до двох частин Кореї так само, як вона функціонує щодо Пекіна та Тайбея. Японія, скоріш за все, зробить акцент на збереженні статус-кво шляхом дипломатії рівної віддаленості, що базується на визнанні двох Кореї.

Японія історично завжди прагнула до контролю над Кореєю, але сьогодні її мета – зберегти Корейський півострів нейтральним, інакше це б загрожувало безпеці країни. Таким чином, завданням Японії є підтримка стану миру в Кореї, щоб уникнути ризику відновлення конфлікту та безпосереднього втягнення в нього самої Японії. При цьому Японія не хоче перемоги комуністів у Кореї, оскільки в цьому випадку треба було б переглянути свої позиції у військових справах: “Японія, безумовно, надає перевагу об'єднаній не комуністичній Кореї, але за умови відсутності ризику конфлікту або наростання російсько-китайських контрзаходів” [Strategic assessment ... 1995, III].

З висловлювань американських, південнокорейських політологів можна зробити висновок щодо нинішнього зовнішньополітичного курсу Токіо на Корейському півострові, а саме: перетворити Південну Корею на надійну буферну зону, включити Південну Корею у спільну зону оборони, а також у зону економічного співробітництва. Але справжніх стратегічних задумів Японія не розкриває. Звичайно, викликає великі сумніви і теза про те, що Японія хотіла б бачити Корею об'єднаною некомуністичною країною, оскільки сьогодні існують досить гострі економічні протиріччя між Токіо та Сеулом [Кан Ден Сік 2006, 36–45].

Таким чином, очевидно, що Токіо зацікавлений у стабілізації обстановки на Корейському півострові і у продовженні мирних переговорів, у тому числі й шестисторонніх, тому що в цьому Японія вбачає зростання шансів до встановлення кінцевого миру в Кореї і фактор, що сприяє забезпеченню безпеки самої Японії.

Японія, яка бачить себе політичною державою XXI століття, налагоджує свої відносини з Північною Кореєю та прагне до вста-

новлення дипломатичних стосунків, чим у зовнішньополітичному плані остаточно вирішити післявоєнні питання і забезпечити собі стратегічну базу на території Північної Кореї, необхідну для просування на азійський континент, Сибір.

Японська політика стосовно Півночі вписується в загальну систему сумісних дій між США, Республікою Корея, Японією та гармонічно поєднується із зусиллями Півночі та Півдня, Півночі та США по налагодженню відносин в короткостроковому плані. Але в середньо- і довгостроковому плані Японія має намір посилити свій вплив не тільки на півострові, й у ПСА в цілому, на розвиток східного узбережжя, на вихід на континент.

США історично, більше ста років, проводили політику в ПСА в тісному співробітництві з Японією. В цьому плані США продовжують сприяти посиленню впливу Японії на Корейському півострові. США виявляють найбільш доброзичливе ставлення до Японії з-поміж усіх чотирьох активних гравців простору ПСА. Дискримінація з боку США по відношенню до Кореї помітна. Наприклад, у середині 1970-х років, США зірвали план самооборони президента Пак Чжон Хі, що передбачав розробку ядерної та ракетної зброї, а в 1991 році відмовили в самостійній переробці ядерних відходів. У той самий час США ще в 1950-ті роки надали Японії не тільки право переробки ядерних відходів, але й право володіти збагаченим ураном, достатнім для виробництва сотні ядерних боеголовок.

Якщо адміністрація Клінтона докладала зусилля для нормалізації відносин з Китаєм, щоб призупинити гонку озброєння між Китаєм та Японією з метою встановлення балансу сил в ПСА, то адміністрація Буша в своїй політиці щодо ПСА висуває на перший план Японію.

Передусім, США спонукають Японію до участі в плані системи протиракетної оборони, до посилення самооборони Японії, що не може не непокоїти Китай і Корею. Зокрема, після подій 11 вересня Японія направила до Індійського океану конвойні кораблі, тральщики, транспортні кораблі, що знаходяться у підпорядкуванні Національних морських сил самооборони, а в грудні 2002 року був військовий корабель. Японія також направила військові загони до Іраку. Японські офіційні кола відкрито не тільки наполягають на праві на самооборону, демонструють своє прагнення до нарощування військової та політичної сили. Крім того, США заявляють

про готовність нести відповідальність щодо регіональної безпеки спільно з Японією, що не може не викликати занепокоєння.

Пробний запуск ракети Північною Кореєю, вторгнення північнокорейського судна у територіальні води, друга за рахунком ядерна криза – все це дає підставу для зміцнення сили самооборони Японії та підштовхує японські консервативні сили до переозброєння, під приводом стримування Півночі. Передусім, Японія під гаслом протистояння можливим провокаціям з боку Півночі посилила лазерні функції системи сповіщення, запустила військово-розвідувальний супутник власного виробництва, збільшила військові витрати, направила військовий корабель та загони самооборони за кордон, прийняла відповідні закони надзвичайних обставин, вивчає можливість приєднання до плану протиракетної оборони, планує підвищення якості морських сил тощо.

Політика стосовно Північної Кореї стала предметом угоди між трьома країнами – Республіки Корея, Японією та США. Крім того, між Японією та Республікою Корея налагоджено військовий обмін та співробітництво, а в разі можливих конфліктів між ними, США можуть відіграти вирішальну роль та завчасно усунути причини розладу [Кан Ден Сік 2006, 36–45]. Однак корейський народ не може не непокоїтися з приводу політики США у ПСА з акцентом на Японію. Особливо, якщо врахувати, що США не тільки не стримують переозброєння Японії, але й активно залучають Японію до програми розробки протиракетної оборони, заохочують розширення ролі сили самооборони. Японія ж, під приводом ядерної проблеми та випробування ракети КНДР, погодилася, за підтримки США, взяти участь не тільки у спільному проектуванні, а й у розробці та заміщенні системи протиракетної оборони. Японія направила у води Східного моря свій військовий корабель та слідкує за діями Північної Кореї, причому недвозначно заявляє, що має можливість завдавати запобіжного удару під час запуску північнокорейської ракети. Такі дії не тільки розпалюють обстановку навколо півострова, й створюють небезпеку збройного конфлікту.

ЛІТЕРАТУРА

Кан Ден Сік. Внесок великих держав у вирішення проблеми об'єднання Кореї // **Українська орієнталістика: міждисциплінарний сходознавчий збірник наукових праць викладачів та сту-**

дентів Інституту східних мов Київського національного лінгвістичного університету. 2006. Вип. 1.

Кім Хак Джун. Ханбандо бундани деневерек йоін. Гукдзе джончинончон. Дзе 27 дип, дзе 1 хо 1987. (Зовнішні та внутрішні причини розколу Кореї. Зб. статей з міжнародної політики. № 27, вип. 1, 1987).

Латышев И. А. Россия и Япония в тупике территориально-го спора. Москва, 2004.

Strategic assessment 1995. US security challenges in transition. Washington, 1995.

СПЕЦИФИКА ОСНОВНЫХ ТЕКСТОВЫХ ХАРАКТЕРИСТИК В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ИВРИТСКОЙ ПРОЗЫ И ИХ ПЕРЕВОДАХ (опыт сравнения)

Колода С. А. (Горловка, Украина)

Современная ивритская литература прошла долгий и трудный путь развития и становления. Ее отцы-основатели, М. Мойхер-Сфорим, Ахад Ха-Ам, Х. Н. Бялик, М. Й. Бердичевский, Ш. Черниховский, Й. Х. Бренер, Г. Шофман, Ш. Й. Агнон и многие другие, видели свою главную задачу в том, чтобы создать новую подлинно еврейскую словесность, которая могла бы соперничать с любой из мировых литератур. Они старались не просто этнографически достоверно изображать быт евреев, но обнажить корни и возродить к новой жизни национальную этику. Их целью было создать литературу, которая бы участвовала в возрождении еврейского народа и, одновременно, принадлежала всемирной литературе. Такая специфика едва ли характеризует сегодняшнюю литературу Израиля, основные интенции которой ориентированы на космополитическую либеральную культуру Америки и Западной Европы. Подобная культурная ситуация наблюдается во многих странах, но в Израиле она усугубляется тем, что в глазах ведущих критиков и издателей специфически еврейское мироощущение и бытование кажется малоценным, не заслуживающим внимания; им важнее, чтобы литературный процесс здесь не отставал от процессов, развивающихся в Нью-Йорке, Лондоне, Берлине.

В последние три десятилетия в израильской литературе превалирует проза, тогда как еще до середины 70-х годов прошлого века поэзия занимала в ней главное место. Некоторые авторы заявляют, что израильская поэзия и драма вышли на более высокий уровень мастерства, чем проза, однако критики “предали искусство” и при вынесении своих суждений думают о рыночной конъюнктуре и интересах издателей [Бар-Йосеф 2000, 547].

В ивритской литературе XX века принято различать несколько периодов, каждый из которых характеризуется своей спецификой в содержательном, стилистическом и языковом планах. Писатели, заявившие о себе в разные годы, продолжают писать и упрочивать

свои позиции сегодня, чему немало способствует публикация их произведений за рубежом (явление, ставшее особенно заметным в последние десять лет). И, несмотря на разные направления в творчестве представителей разных литературных поколений, художественные произведения большинства современных авторов, пишущих на иврите, отмечены явной тенденцией к упрощению стиля и языка, продиктованной желанием быть понятным и читателю, и переводчику. Прозаики посвящают свои произведения текущим проблемам: арабо-израильским отношениям, Катастрофе, израильской армии, то есть темам, которые могут привлечь переводчиков и зарубежных читателей. Популярность переводной ивритской литературы за рубежом растет с каждым годом. Сегодня произведения разных ивритоязычных авторов переведены более чем на тридцать языков. Однако перевод многих художественных текстов с иврита на другие языки сталкивается с трудностями, характерными как для перевода в целом, так и с трудностями, обусловленными особенностями развития современного иврита. Постоянно возрастающий интерес к переводной ивритской литературе требует тщательного изучения особенностей структуры художественного текста на иврите. Основные вопросы, которые на наш взгляд необходимо исследовать, это вопросы текстовой специфики современной художественной прозы на иврите: понятия “цельность”, “связность”, определения языковых индексов связности, особенностей распределения текста на смысловые отрезки (сверхфразовые единства, абзацы и т. п.), выяснение национально-лингвокультурного своеобразия текстов.

Проблема перевода художественного текста – это преимущественно проблема анализа, понимания и построения текста. В современном переводоведении текст является основной единицей перевода. Различные вопросы изучения текста всегда имели существенное значение для лингвистической теории перевода, которую отличали ориентация на коммуникативные и текстологические аспекты. Большое влияние на современное переводоведение оказывают результаты исследований лингвистики текста (ЛТ). В исследованиях в области ЛТ отмечается, что несвязных текстов не существует, потеря связности разрушает текст. В свою очередь, связность текста выступает как результат взаимодействия нескольких факторов. Это, прежде всего, логика изложения, отражающая соотнесенность явлений действительности и динамику

их развития; это и особая организация языковых средств, и последовательность, и соразмерность частей, и, наконец, само содержание текста, его смысл.

В процессе перевода осуществляется коммуникативное сравнение текстов на разных языках. Осуществление этого процесса и оценивание его результатов предполагает умение сравнивать форму и содержание разноязычных текстов, учитывать особенности структуры и функционирования текста на каждом языке, анализировать текст как целое по отношению к текстовым единицам и структурам. Все это возможно на основе положений и подходов ЛТ.

К основным текстовым характеристикам относят цельность и связность. Под текстовой связностью мы понимаем взаимосвязь элементов текста, которая прослеживается на разных уровнях языковой системы. Свойства связности проявляются в результате порождения текста как результат цельности данного текста, т. е. цельность – это “программа” текста, в то время как связность является способом ее реализации. Цельность текста – иерархия смысловых предикатов. Поскольку цельность и связность, основные текстовые категории, они должны быть представлены структурой и содержанием, как оригинала, так и перевода. Необходимость создания текстов переводов, максимально эквивалентных текстам оригиналов, поставила вопрос об определении признаков цельности и связности текста. На наш взгляд необходимо выделить такие признаки цельности текста:

- грамматические (использование одинаковых временных форм);
- коммуникативные (модальность);
- фонетические (интонация);
- стилистические (на уровне лексики и синтаксиса);
- семантические сигналы начала и конца текста.

На основе анализа исследований разных авторов и наших собственных выводов мы предлагаем в классификацию признаков связности включить следующие подгруппы:

- 1) лингвистические (синтактико-грамматические, лексические, стилистические, ассоциативные);
- 2) системантизм, заключающийся в правилах выбора личных местоимений, других слов, выполняющих функцию замещения грамматической или лексической формы);
- 3) связи на уровне актуального членения предложения;

- 4) семантическое соотношение компонентов текста;
- 5) языковые индексы связности (имена собственные, личные, указательные, относительные местоимения, номинативные группы, формы артикля, использование временных форм глагола);
- 6) соотношение по внешним количественным характеристикам;
- 7) нелингвистические, “фоновые” характеристики.

Ни одна из представленных характеристик не является обязательной, хотя есть признаки, обусловленные типологией языка или стилистическими особенностями текста. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что ивриту присущи более архаичные формы, в силу чего степень связности текста может быть эксплицирована непосредственно в грамматических формах. Например, более высокая частотность синтаксических повторов по отношению к общему числу предложений, построение текста на частичных повторах. Такие особенности ивритского текста обусловлены, прежде всего, наличием в иврите специфических грамматических категорий, таких как категория *смихута*, выражающая отношение принадлежности, категория местоименных суффиксов, выполняющих функцию замещения указательных и притяжательных местоимений, категория определенности.

Мы провели контрастивный анализ основных текстовых характеристик рассказа Э. Керета “*רַבִּין מָת*” и его переводов на русский и французский языки (“*Рабин умер*” – перевод А. Крюкова, “*Rabin il est mort*” – traduit par C. Salem et D. Bergfeld). Автор использует гиперболизированные, абсурдные, а иногда и фантастические средства для описания самых обыденных жизненных ситуаций. Рассказ “*Рабин умер*” был опубликован в 1999 году в сборнике молодых израильских прозаиков “*Вот-вот*”. Критики считают именно рассказ Керета лучшим в сборнике. В своих произведениях прозаик сознательно комбинирует разговорный иврит с литературным, что, по его собственному признанию, позволяет создавать реально-фантастические ситуации. Писатель отмечает: “Я полагаю, что не существует плохого или хорошего языка. Я не считаю правильным ограничиваться только нормативным ивритом, поскольку все должно служить лексическим инструментом. Моим огромным желанием является создать фразеологические структуры, которые могут быть интерпрети-

рованы по-разному, но в каждом варианте содержался бы единый момент истины” [Крюков, 2000, 31]. Особенный “телеграфный” стиль Э. Керета позволяет передать максимум эмоций посредством минимума лексического объема. Первый переводчик рассказов Э. Керета на русский язык, А. А. Крюков, отмечает, что, несмотря на некоторое увлечение игрой речевыми клише и сленговыми штампами, иврит молодого прозаика легок, но выразителен. Это повседневный иврит, на котором говорит сегодня израильская молодежь. Этот вариант израильского койне отличается целым рядом отступлений от нормативной грамматики, обилием англицизмов и арабизмов, присутствием армейского сленга, аббревиатур, он перегружен инвективной лексикой [Крюков, 2000, 21]. Являясь представителем постмодернистского абсурдизма в современной ивритской прозе, Э. Керет популярен как у себя на родине, в Израиле, так и за рубежом. Произведения писателя (рассказы, комиксы, сценарии) переведены на многие европейские языки.

Для выяснения специфики текстов на языке оригинала (иврите) и языке перевода (русском и французском) мы использовали один из самых популярных рассказов Э. Керета. Указанные тексты мы проанализировали с точки зрения эквивалентности признаков цельности и связности. Приведем некоторые примеры для характеристики текстовых особенностей. Наибольшие различия в текстовой структуре наблюдаются на уровне лексики. Лексические единицы (ЛЕ) оригинала отражают речь подростков и имеют специфические особенности, в частности, сниженный порог нормативности, наличие пейоративной лексики. Такие же особенности характерны и для текстов переводов, но в отличие от русскоязычного текста, французский текст насыщен большим количеством арго и разговорной лексики:

Le mec (le gars) – водитель הנהג –

Un flic (le lardu, le cogne) – полицейский שוטר –

J'ai chiale – я заплакал – בכיתי

Les potes (pazr.) – подкрепление – תגבורת

Hosto (pazr.) – больница – בית חולים

Le bidasse – парень-солдат – חבר-חייל

Un bleze (apro) de Yemenite – имя для йеменита – זה שם של תימיני

Le dabe – отец – אבה

Une belle gueuleule – симпатичная мордашка – הפנים יפות

В некоторых случаях выбор ЛЕ в переводе, на наш взгляд, не является эквивалентным оригиналу:

Le baston – мордобой – מכות

Filer – дать – להביא

Affranchir – объяснил – הסביר

Анализируя признаки связности мы также нашли различия:

– в языковых индексах связности, которые обусловлены спецификой грамматических систем трех языков:

chez moi – у нас – אצלי

Une superette rue Frischman – минимаркет на улице Фришмана – בפרישמן מרקט-מיני

– различия по внешним количественным характеристикам текста. Количество абзацев в оригинале – пять, во французском варианте – четыре и в русском варианте – девять. Во французском тексте также отсутствует несколько предложений, которые не несут основной смысловой нагрузки, но важны для понимания контекста:

כי כמה שאהבתי את רבין, הוא אהב אותו אפילו יותר.

ראיתי עליו שהוא מת לסיגריה, אבל אבל מפחד לעשן ליד אבא שלו.

Особый интерес, на наш взгляд, представляет следующее соотношение сверхфразовых единств в составе одного абзаца, структура которого имеет существенные различия в оригинале и переводах. В анализируемых компонентах текста наблюдаются различия по внешним количественным характеристикам и по семантическому соотношению компонентов текста (оригинал – 1 абзац, 5 предложений; французский перевод – 1 абзац, 6 предложений; русский перевод – 2 абзаца). Структурные особенности оригинала стали причиной значительных переводческих трансформаций, в частности сложноподчиненное предложение с восемью придаточными предложениями, вводными словами и оборотами было выделено в русскоязычном варианте в отдельный абзац.

“Фоновые” характеристики оригинала отражают национально-лингвокультурную специфику языка и зачастую требуют выбора определенных приемов трансформации или, если трансформация невозможна, элиминирования лакун. Рассказ Э. Керета не насыщен большим количеством “фоновой” лексики, но даже в тех случаях, когда подобные лексические единицы встречаются в тексте оригинала, они не всегда получают эквивалентные формы в переводе. Следует заметить, что перевод, выполненный А. А. Крюко-

вым, в большей степени раскрывает значение безэквивалентной и “фоновой” лексики. Переводчиком используются также различные виды заполнения лакун: пояснения, комментарии. Французские переводчики не дают пояснений реалиям, встречающимся в тексте оригинала. В некоторых случаях переводческие трансформации не дают возможность читателю понять значение безэквивалентной лексики:

- ... il font gaffé à la *cachérouit*... (во французском языке выражение “faire gaffer” имеет значение “остерегаться”)
... они соблюдали кашрут...
...הם מקפירים על כשרות...
- ... un pot de fromage vide ...
... коробочку из-под сыра “Котидж”...
’שקית גנב קופסה ריקה של קוטיג’...
- Une Vespa
Мотороллер
הווספה

Более подробно мы представили сравнительную характеристику текстовых особенностей ивритоязычного оригинала и двух переводов на русский и французский языки в таблице.

В результате сравнения трех текстов мы пришли к таким выводам:

- специфика разных языковых систем оказывает определенное влияние на структуру текста и на особенности связей в тексте;
- наибольшее расхождение между текстами на иврите, русском и французском языках наблюдается на уровне актуального членения предложений, распределения сверхфразовых единств и абзацев, стилистических характеристик текстов, языковых индексов связности, “фоновых” характеристик текстов.

Условия создания эквивалентных текстов должны учитывать ряд факторов:

- 1) высокую степень параллелизма структурной организации текста оригинала и перевода;
- 2) максимальное соотношение лексического и грамматического состава оригинала;
- 3) сохранение в переводе всех основных частей текста оригинала.

Рассмотрев структурные особенности оригинала и переводов, определив условия создания эквивалентных текстов-переводов,

мы хотим отметить, что перевод, выполненный А. А. Крюковым, в большей степени отвечает условиям эквивалентности, использованные переводческие трансформации адекватны как тексту-оригиналу, так и языковой норме и узусу русского языка.

ЛИТЕРАТУРА:

Бар-Йосеф Х. Израильская литература 90-х годов XX века. **Антология ивритской литературы.** Еврейская литература XIX–XX веков в русских переводах. Москва, 2000.

Керет Э. Рабин умер. Пер. А. Крюкова. **Дни, как сегодня.** Москва, 2000.

Крюков А. Я хочу, чтобы меня понимали... (о творчестве Э. Керета). **Дни, как сегодня.** Москва, 2000.

Леонтьев А. А. Признаки связности и цельности текста // **Смысловое восприятие речевого сообщения.** Москва, 1976.

Леонтьев А. А. Понятие текста в современной лингвистике и психологии // **Психологическая и лингвистическая природа текста и особенности его восприятия.** Киев, 1979.

Keret E. Rabin il est mort. Traduit par C. Salem, D. Bergfeld // **Ariel.** Jerusalem, 2000.

אתגר קרת. רבין מת. **אניהו.** ירושלים, 1999.

ХУСРО ДЕХЛЕВІ І ПОЕТИКА ІНДІЙСЬКОГО СТИЛЮ

Кулик А. С.

Традиційно середньовічну перську літературу поділяють на три періоди: хорасанський (X-XII ст.), іракський (XIII - перша половина XVI ст.) та індійський (кінець XVI- початок XVIII ст.), кожному з яких відповідає однойменний стиль [الشعرای بهار 1321]. Хоча в основу розбиття ліг насамперед хронологічний принцип, немаловажну роль відіграли й провідні тенденції, що панували в літературі певних періодів, як-от зацікавлення поетів доісламськими віруваннями та мінімальна кількість арабізмів у їх творах як ознака хорасанської доби, вплив суфійських концепцій на поезію доби іракського стилю, надзвичайна ускладненість поезії індійського стилю тощо.

До проблем поетики індійського стилю зверталось чимало авторів, та найавторитетнішим твором й досі залишається праця Шиблі Ну'мані «*Še'r al-'ajam*» («Поезія Персії»), в якій дослідник ґрунтовно аналізує літературний процес Ірану, наводить різноманітні поетичні приклади та зупиняється на розгляді окремих епох. Визначена Шиблі Ну'мані низка ознак, що характеризують поезію цієї доби, стала орієнтиром для літературознавців Сходу; зроблені ним висновки лягли в основу багатьох теоретичних робіт. Так, з огляду на працю «*Še'r al-'ajam*» написана монографія Н. І. Пригаріної, основна увага в якій приділена поетиці індійського стилю як цілісній системі творчих засобів, властивих поетам цього напрямку [Пригарина 1999]. Серед сходознавців пострадянського простору, що досліджували проблеми виникнення і розвитку індійського стилю, варто відзначити З. Г. Різаєва, монографія якого містить чимало неточностей і хибних припущень [Різаев 1971], Є. Е. Бертельса, що висунув «соціальну» теорію походження індійського стилю [Бертельс 1988], М. А. Магомеді, що розглядав творчість Саїба в контексті індійського стилю [Магомеді 1991] тощо.

Творчість видатного фарсімовного поета Індії Аміра Хусро Дехлеві (1253-1325) традиційно розглядається у межах іракського стилю, хоча чимало дослідників характеризують поезію Хусро Дехлеві як значно пізнішу за духом і вбачають у ній зачатки індійського стилю, а дехто взагалі називає поета засновником цього

літературного напрямку [Тагирджанов 1975; Болдырев 1982]. У межах даної статті ми спробуємо з'ясувати, що саме єднає поезію Хусро Дехлеві з творчістю поетів пізнього середньовіччя, між якими хронологічна різниця у три століття. Наші висновки ґрунтуються на теоретичних положеннях з вищезазначених наукових праць і підкріплені власними спостереженнями, отриманими внаслідок аналізу лірики поета.

Питання виникнення індійського стилю, як і власне сам термін, викликають серед сходознавців розбіжності (детальніше див. [Пригарина 1999, 18-25]). Однак серед науковців панує думка, що рушійним фактором появи цього літературного напрямку послугувало перенесення в Індію складної манери письма Фігані Шіразі (помер у 1519), здійснене Урфі Шіразі за часів правління Акбара. Натомість таджицькі (А. Афсахзод) та узбецькі (З. Г. Різаєв) сходознавці пов'язують виникнення цього літературного напрямку з творчістю Алішера Навої (1441-1501) та Джамі (1414-1492), чії літературні тенденції були привнесені до Індії Бабуrom у XVI ст. Між тим, дехто з дослідників вважає, що елементи цього стилю присутні вже на початкових етапах розвитку перської поезії на субконтиненті. Так, на думку А. Ахмада, риси цього символічного і складного стилю можна простежити вже на початку XI ст., зокрема у творчості першого фарсімовного поета Індії Абдаллаха Нукаті [Ahmad 1969, 77]. Окреслюючи основні віхи розвитку цього літературного напрямку, дослідник згадує творчість Урфі, що наслідував в Індії манеру письма Фігані, поезію Таліба Амулі, Саїба та Каліма Хамдані, в якій вбачає розквіт цього стилю, поетичний спадок Беділя, який вважає його апогеєм, і творчість Галіба, в якому індійський стиль поволі відживає своє.

Якщо хорасанський та іракський стилі безпосередньо пов'язані з топонімією історичного Ірану, сама назва «індійський» вказує на його периферійність, відірваність від центру, і не дарма: наприкінці XVI ст. – на початку XVII поети, рятуючись від фанатичної влади шиїтів в Ірані, емігрують до Індії, де внаслідок реформ могольського імператора Акбара панує атмосфера віротерпимості. Це – перший із запропонованої М. А. Магомеді класифікації етап розвитку індійського стилю [Магомеді 1991], на якому відбувається його становлення у творчості Урфі, Назірі, Кудсі тощо. Другий етап (XVII ст.) – розквіт індійського стилю, представлений у поезії Саїба, Каліма Кашані й Гані Кашмірі. Третій етап (перша

половина XVIII ст.) характеризується надзвичайною ускладненістю. На відміну від Беділя, якому, за влучним виразом Е. С. Бертельса, «було що сказати» (приховування опозиційних поглядів на посилення релігійного фанатизму), його сучасники (Шаукат, Насир Алі, Рагім) ставили собі за мету вживання умисне ускладнених метафор. Безпосередній контакт поетів з індійським оточенням, рідним для одних (Беділь) і близьким за духом для інших (Саїб), не міг не вплинути на їхню творчість, що спричинило своєрідний індо-мусульманський синтез [Вишневская 1988]: культура фарсі зближувалася з індійською, що поступово призводило до пом'якшення літературного канону в обох традиціях та їх тематичного взаємозбагачення. Тож не дивно, що перську та індійську літератури XVII-XVIII ст. характеризують подібні процеси, а саме підкреслена зацікавленість поетів формальною стороною літератури та захоплення орнаментальною формою. Цей період в історії літератури гінді, що отримав назву *rīti-kāl* रीतिकाल, часто іменується «відродженням санскритської ученості» через повернення до законів індійської класичної поезики. Філігранна обробка поетичних «прикрас» (*alankār* अलंकार) цінувалася більше, ніж простота і глибина думки. На мовах урду і брадж виникають типологічно схожі стилі поезії: нахх-шікх *nakh-śikh* नख-शखि (буквально – «з голови до ніг») і *nāyikā-bhed* नायिका-भेद («особливість героїні») відповідно [रामवीर सहि 1995, 15-17]. Поезія такого роду становить опис зовнішності якогось персонажа в суворій відповідності з любовним етикетом і поетичним канонам. Так, найменші деталі зовнішності героїні були визначені заздалегідь, і поет з готового, «каталогізованого» віками канону обирав окрему складову: зіницю, кучерик, закручений певним способом, ніготь на руці чи нозі, вухо чи пуп красуні. Подібна поезія не містила якоїсь нової ідеї і була лише варіацією на загадану тему, мета якої – демонстрація бездоганного володіння складними поетичними фігурами класичної поезики, що нагадує риторичну еквілібристику поетів пізнього індійського стилю.

Повертаючись до перської літератури XVII-XVIII ст., зазначимо, що її характеризують надзвичайна ускладненість й афористичність. На відміну від поетів раннього середньовіччя, вільних у виборі тем, подальші поети були змушені працювати у жорстких рамках традиції і не виходити за межі класичного кола сюжетів. Показником новаторства й поетичного хисту автора було те, на-

скільки майстерно він обіграє старий сюжет – вбере його у нові «шати». З часом поетам доводилося докладати дедалі більших зусиль, щоб пролити нове світло на зужиті теми, до яких зверталися віками. Це призвело до того, що традиційні образи почали збагачуватися новим змістом, а старі слова набували нових значень. На цей феномен звернув увагу французький дослідник Ф. Лазар, який висунув теорію про поетичну мову першого, другого і третього порядку [Lazard 1978, 61-64]. Вірші немістичних поетів XI-XII ст. – Манучехрі, Фаррухі, Муїзі, Анварі й Хакані – Лазар характеризує як поетичну мову першого порядку, мовою другого порядку він вважає конвенціональну мову містичної поезії, а третього – повторне переосмислення вже сформованої суфійської символіки у XVII-XVIII ст., у часи розповсюдження нового, індійського стилю. Дослідники відзначають високу афористичність віршів цього періоду, пов'язану з тим, що поети намагалися розкрити в одному двовірші тему, яка потребує для свого вираження кількох бейтів. Безмір філософської думки і лаконізм, спричинений потребою вмістити глибокий зміст у невелику кількість рядків, сприяли появі високого рівня образності. Насичення традиційних символів новими ідеями затьмарювало смисл вислову, що ускладнювало трактування віршів (наприклад, підтекстом поезії Беділя було протистояння релігійному засиллю). Все це підняло індійський стиль на вершину поетичної витонченості.

Основною підставою, що дала дослідникам змогу пов'язати поезію Хусро Дехлеві зі спадком поетів пізнього середньовіччя, послуговувала виразна, оздоблена художніми засобами манера написання, винайдення якої приписується Аміру Хусро. Найвагомішим аргументом літературознавців є п'ятитомний трактат з епістолографії та поетики прозових і поетичних творів «*Ejāz-e Xosravi*» («Чудеса Хусро»), в якому Хусро Дехлеві, поряд із поясненням традиційних риторичних прийомів, удається до розгляду створених ним самим засобів художньої виразності, а також наводить примітки з філософії й етики суфізму, з теорії індійської музики тощо. Розділ перший відкриває довга передмова, в якій Хусро Дехлеві обумовлює причини написання трактату: оскільки старому стилю, за словами поета, бракує родзинки, виникає потреба створення нового поетичного стилю, приклади якого автор ілюструє власними арабськими і перськими віршами. При цьому Амір Хусро наголошує, що вживання

словесних фігур не схвалюється і перевага надається прийомам *ihām* («двозначний вираз») і *xiyāl* («фантазування»). Поет також зазначає, що в Індії розвивається новий прозовий стиль, насичений риторичними фігурами, і обіцяє навести його приклади. Далі автор переходить до основної теми розділу: вжиток належних слів і побудова фраз і речень. Цікаво, що при цьому він радить вживати якнайменше арабізмів і використовувати їх лише для створення гри слів. Друга частина містить зразки різноманітних листів, від офіційних до любовних, і написана саме в тій новій, прозовій манері, про яку автор побіжно згадував у першій частині. Окремим підрозділом подаються також відомості щодо музики і музичних інструментів. У третьому розділі поет на прикладах пояснює вжиток словесних фігур у прозі, тоді як четвертий присвячено висвітленню смислових прийомів. У цьому ж розділі наводяться невеличкі розвідки поета з різних питань: право, тлумачення текстів, традиції і мораль, логіка і філософія, граматики і лексикографія. П'ята частина містить листи, написані поетом ще до того, як він розробив свій власний стиль, який було пояснено в попередніх розділах. Завершує трактат довгий епілог, в якому поет просить критиків не оцінювати його надто суворо і вибачається за можливі помилки. Попри свою інформативність, на сьогодні трактат становить швидше історичну, аніж наукову цінність, оскільки тогочасні уявлення про прозу суттєво відрізняються від сучасних. Втім, за життя Аміра Хусро його теоретична праця була більш ніж актуальною: «його нововведення щонайменше впровадили здорову тенденцію, адже він [поет] більше уваги приділяв інтелектуальним фігурам, аніж безглуздим алітераціям, дотепам і каламбурам» [Mirza 1974, 220].

Не менш вагомим свідченням авторської самосвідомості Хусро є передмова до третього дивану «*Gorrat al-kamāl*», що має назву «Тлумачення фігур, створених мною, Хусро» [Болдырев 1982, 13]. Цього виявилось достатньо, щоб навести деяких дослідників на думку про безпосередню причетність стилістичного новаторства Хусро до проблеми походження індійського стилю (І. С. Брагінський, А. Н. Болдырев), тоді як дехто відверто називає його засновником цього напрямку (А. Т. Тагірджанов). Подібні заяви не є безпідставними, якщо звернутися до безпосереднього розгляду поетичних текстів Хусро Дехлеві: вивчення особливостей його стилю, засобів художньої виразності, тематики й жанрових осо-

бливостей дозволяє простежити ті глибинні процеси в перській літературі, що призвели до виникнення індійського стилю. На-самперед звернемося до риторичних фігур. Так, поезія доби ін-дійського стилю тяжіє до сугестивності не лише у плані змісту, але й у напрямку поетичної форми: дослідники наголошують, що тепер «розум узяв гору над почуттями, на відміну від поезії ірак-ського стилю» [795, 1376 ربيعان]. Серед засобів художньої вираз-ності переважають *tašbih* (порівняння), *esteāre* (метафора), *tamsil* (наведення аналогії), *jenās* (омонімія), *ihām* («двозначний вираз») та *morā'āt-e nazir* («дотримання відповідності») [1376 قهرمان]. Ви-користання цих фігур логічно призводило до алегоричності сис-теми вираження, наслідком чого була зайва ускладненість. Ши-блі Ну'мані зазначає: «Якщо з поезії цієї доби виключити фігуру *ixam'*, разом із нею зникне половина поезії» (цит. за [Пригарина 1999, 78]). Прийом *ihām* полягає у вжитку в бейті виразів, що забезпечують його подвійне розуміння, тобто створюють ефект двозначності. Це був один із найулюбленіших прийомів Аміра Хусро, про що він повідомляє у першому розділі свого трактату «*Ejāz-e Xosravi*» [Mirza 1974, 217]. Про схильність до вжитку цієї фігури свідчать і творчі експерименти поета: зокрема відомий бейт Хусро Дехлеві, що містить семизначний *ihām* [Мусульман-кулов 1989, 171]. Майстерний вжиток цього тропа додає віршам необхідної родзинки:

ش نابرق و میراُ و رفتن و درگزا شوگا چینک	زهره گر در بزم ما یکجو بجنباوند خرق
Якщо Венера на нашому бенкеті торкнеться медіатором струн, Дістанемо з неба її тільця [сузір'я] і принесемо в жертву.	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 401]

Лексема *زهره* може означати як небесне тіло, планету Венера, так і богиню Венеру – покровительку музик і закоханих. Слово *گو* вживається у значенні тільця як тварини й небесного Тільця – сузір'я, що перебуває під управлінням Венери. Очевидно, що у першому піввірші лексема *زهره* означає богиню Венеру, тоді як *گو* у другому несе подвійне смислове навантаження: означає жерт-венну тварину (найчастіше тілець) і водночас вказує на сузір'я, що перебуває під впливом Венери. Подібні інтелектуальні ігри були властиві Хусро Дехлеві, що високо цінував такі прийоми і вважав їх ознакою майстерності. Схильність поета до створення

загадок і ребусів сповна проявилася в літературі мовою гінді, засновником якої він вважається. З його іменем пов'язують виникнення жанру *mukariyā* मुकरियाँ або *kahmukariyā* कहमुकरियाँ – загадок, побудованих за принципом двозначності:

वह आये तब शादी होय²
 उस बनि दूजा और न कोय
 मीठे लागे वाके बोल
 ऐ सखी साजन ना सखी ढोल ।
 [तविरी 2004, 101]

Буде [прийде] він – буде і весілля.

Ніхто інший його не замінить.

Мова його милозвучна.

[Це], подруго, наречений? Ні, подруго, барабан.

Особливість такого типу загадок, що будувалися на основі діалогу нареченої зі своїми подругами, полягала в тому, що поданий опис міг стосуватися як нареченого, так і будь-якого іншого об'єкта. Саме це і вводить в оману молоду, яка постійно вигукує ऐ सखी साजन («подруго, наречений?»), що і створює ефект комізму. Побудовані на двозначності прийоми широко використовувалися і в санскритській поезії, як наприклад श्लेष *śleṣ*: «засіб навмисного зближення, об'єднання, висвітлення одне крізь одне різнорідних понять і явищ» [Гринцер 1983, 48] Подібність фігур *ihām* і *śleṣ* вже привертала увагу дослідників [Чалисова 1997, 404]. Такий самий принцип покладений в основу загадок іншого типу, до яких звертався Хусро Дехлеві – *nisbat* नसिबत:

हलवाई और पायजामे मैं क्या नसिबत है ? कुंदा
 [तविरी 2004, 106]

Nisbat з допомогою подібних ознак зв'язує два різнорідних поняття. Слово कुंदा має два значення: «згущене молоко» і «штукатурка». Отже, загадка матиме такий переклад: що спільного між кондитером [який робить халву] і столицею? Відповідь – कुंदा.

Однак необхідно зауважити, що у гіндімовних творах Амір Хусро використовував художній засіб *ihām* здебільшого як ігровий прийом жартівливої літератури, тоді як поети індійського стилю вводили цю фігуру в серйозну поезію на фарсі.

Одне з панівних місць серед художніх засобів доби індійського стилю посідала словесна фігура *jenās*, що будується за омонімічною ознакою. Текстологічний аналіз поетичної спадщини Аміра Хусро засвідчив, що поет досконало володів цим прийомом:

هندوان را زنده سوزند این چنین مرده مسوز	بنده خسرو را که ترک است آخر و هندوی تست
Індусів спалюють живими, не пали ж цього, мертвого Хусро, який є турком і твоїм рабом.	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 68]

Лексема *هندو* означає «індус» і водночас «раб». Амір Хусро не-рідко називає себе індійцем, оскільки народився в Індії від матері індіанки. Нерозділена любов зробила його рабом коханої, на що вказує вжита лексема *هندو*. Підвидом фігури *jenās* є *jenās-e qalb-e kol* جناس قلب کل, коли літери одного з двох слів – складових елементів – перевертаються задом-наперед. Проілюструємо вжиток цього прийому поетичними рядками Аміра Хусро:

اقبال را بقا نبود دل بر او منه	عمری که در غرور گذاری هبا بود
ور نیست باورت ز من این نکته ای شنو	اقبال را چو قلب کنی لا بقا بود
Щастя не постійне. Не прив'язуйся до нього серцем.	
Життя, проведене у гордошах – марне (це пил).	
Якщо не віриш, послухай мій дотеп:	
Якщо зміниш долю, це буде не життя.	

[Хусро Дехлеві]

За буквеним складом лексеми *اقبال* і *لا بقا* є дзеркальним відображенням одна одної. Поезія Хусро Дехлеві рясніє зразками подібних каламбурів, причому не лише у поетичних, але й у прозових творах. Шамс-і Кайс зараховує цей прийом до розряду «штучного в поезії» і зауважує, що при його вжитку «справа не обходиться без деякої натяжки» [Чалисова 1997, 303].

Прийом обігравання омонімічних можливостей поет переносить і на індійську ниву: саме його покладено в основу загадок *do-sakhun* दो-सखुन, створення яких приписується перу Хусро Дехлеві. Більшість написаних ним *do-sakhun* двомовні: перша частина на фарсі, друга – на гінді:

कूवते रूह चीसत ?
प्यारी को कब देखयि ?
[तवारी 2004, 40]

У чому [полягає] сила духу?
Коли [хочете] бачити кохану?

Перший рядок написаний мовою фарсі: قوت روح چیست. Відповіддю є слово *sadā* सदा, яке перською означає «голос» – *sedā* صدا, а гінді – прислівник «завжди».

Дослідники відзначають загальну серед поетів індійського стилю тенденцію до вживання художнього прийому *tamśil*, що полягає в ілюструванні твердження, наведеного в першому піввірші, афористичним прикладом у другому. Н. І. Пригаріна називає *tamśilnegāri* تمثیلنگاری (букв. «створення прикладів») однією з суттєвих рис поетики цього стилю [Пригарина 1999, 208]. Смислова фігура *tamśil* (різновид *esteāre*) посідає чільне місце й у газелях Хусро Дехлеві:

آمد خیالش نیم شب جان دادم و گشتم خجل	خجلت بود درویش را یکدم چو مهمان در رسد
Її образ прийшов опівночі. Я віддав йому душу і засоромився: Жебрак ніяковіє, коли приходить гість.	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 189]

Оскільки детальний аналіз художніх прийомів, що були в моді серед поетів XVI-XVIII ст., та їхнє співставлення з арсеналом засобів із творчої лабораторії Аміра Хусро виходить за межі нашого завдання, надалі ми обмежимося тезисною викладкою окремих положень. Зокрема ми дійшли висновку, що серед фігур *bayān* Амір Хусро надає перевагу насамперед порівнянню *tašbih* і натяку *kenāye*, що є доказом високого рівня образності його поезії. Чільне місце серед вживаних прийомів посідає також і метафора, що підтверджує висновки грузинського літературознавця Х. Таджибаєва, який порівнював поему Нізамі «Хосров і Шірін» з поемою Аміра Хусро «Шірін і Хосров» [Таджибаєв 1982]. Дослідник з'ясував, що Нізамі у ста восьми рядках першої частини своєї поеми використав *esteāre* лише чотири рази, на відміну від Аміра Хусро, який вмістив у сімдесяти двох рядках першої частини «Шірін і Хосров» тринадцять метафор.

А. Т. Тагірджанов вбачає основну точку зіткнення Хусро Дехлеві з поетами індійського стилю у притаманних їхнім творам багатоступеневих складних образах й алегоріях [Тагірджанов 1975]. Аналіз газельної лірики поета засвідчив його схильність до вжитку глибоких і містких образів, корені яких сягають у релігійну, історичну чи філософську царину. Ці позалітературні чинники надають образам Аміра Хусро додаткового смислового навантаження, завдяки чому бейт за змістом нагадує «скриню» з подвійним дном:

ماڻيم سرزده قلمي کز پی خطش	نامه سپاه پیرهنی کاغذ این به است
Ми стежимо за нею, [немов] очерет зі зрізаним верхом. Нам, грішникам, краще лише благодати про справедливість.	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 105]

Для того, щоб виготовити з очерету писальне перо (قلم), необхідно зрізати його верхівку. Порівняння страждань поета з муками очеретини, якій «ріжуть голову», є доволі розповсюдженим поетичним прийомом (подібна алегорія зустрічається у Хакані). Інтерес становить образ паперової сорочки (پیرهنی کاغذ), що містить свосередній підтекст: в давньому Ірані обурена або скривджена чиймсь вчинком людина мала змогу вимагати від шаха справедливої кари для свого нападника. Для цього вона одягала паперовий одяг – «прапор справедливості» (درفش داد), на якому писала, якої саме образи їй було заподіяно. Таким чином, сама лише згадка про паперову сорочку сповіщає читача про те, що поет вимагає справедливості за злочин коханої.

Чимала роль у створенні багатоплановості поетичного тексту належить також і суфійським алегоріям. Розглянемо це положення на прикладі:

ناله چندین مکن ای فاخته کامشب در باغ	با گلی ساز که آن سرو خرامان اینجاست
Не стогни, горлице, цієї ночі у садку, Залишайся з трояндою, бо той кипарис із граційною ходою – в нас.	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 79]

Загальне значення лексеми فاخته – «горлиця». Водночас – це також ім'я двоюрідної сестри і дружини Пророка Мухаммада, з домівки якої Він піднісся на небо [باغملایی 1378, 137]. Небесна мандрівка Пророка (میعرّاج *mi'rāj*) відбулася вночі, через те ніч трактується суфіями як містичне явище і є важливим символом, пов'язаним із початком духовного розуміння. Кипарис, поряд із традиційним порівнянням із жіночою постаттю, символізує зневагу до усього земного, адже його гілки спрямовані вгору і не падають вниз. Символ گل (квітка) може передавати різні значення: наприклад, Хафіз у своїх віршах використовує його як повнозначний синонім суфійського терміна می (вино), умовне значення якого – божественна любов [اسماعیل پور 1376, 1188]. Якщо обрати цей варіант як вірний, наведений двовірш можна розтлумачити в такому ключі: «Дружино, не сумуй, з тобою лишається божя любов (квітка), твій чоловік (кипарис) на небесах».

Поети індійського стилю, зокрема Саїб, керувалися принципом несподіваності, парадоксальності поетичного образу, що мав насамперед дивувати читача, аби той відчув максимальне естетичне задоволення [Магомеди 1991, 13]. Не менш дивні образи спостерігаємо подекуди й в Аміра Хусро:

می گفت دی که بر من آواره بر گذشت	کافکار کرد پای من این استخوان کیست
Вчора [вона] говорила, що зустріла мене, бурлаку: «Чия це кістка розкрояла мою ногу?»	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 105]

Підтекст цього бейту такий: закоханий ліричний герой вишнаний своїм нерозділеним коханням, від цього він настільки змарнів і схуд, що об його гострі кістки, що випинають крізь шкіру, поранилася кохана.

Безмежна фантазія поета здатна відшукати подібність між абсолютно далекими на перший погляд речами, що створює ефект несподіваності і викликає в уяві небуденні образи:

محقق است که خیاط غیب روز ازل	ندوخت خلعت رندی به قد بو الهوسان
Без сумніву, той могутній Кравець Пошив халат гульвіси не для плеча вередливих.	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 479]

Бог, неначе вправний кравець, «шиє» для всіх відповідне вбрання: визначає долю кожного, обирає зайняття до снаги. Комусь призначено злетіти над буденністю на крилах аскези, а комусь – страждати в полоні земних спокус. Метафора Бог-Кравець неначе проводить паралель між одягом і долею, порівнюючи їх за ознакою індивідуальності: одяг – річ особиста, як і життя. Гульвіса (رند) – герой нерозважливий, проте щиріший серцем – сприймається у містичній традиції як позитивний образ, як синонім суфія-адепта. Відтак поет втілює в одному бейті таку ідею: на шлях містичного кохання здатен ступити будь-хто, проте лише терплячий і наполегливий подужає його від початку до кінця.

Серед відмітних рис індійського стилю Шиблі Ну'мані відзначає також і *xiyālbāfi* خیالیافی – створення фантастичних образів. Як зазначалося вище, Хусро Дехлеві високо цінував прийом *xiyāl* і називав його, поряд із фігурою *ihām*, одним із чинників, що визначають новий поетичний стиль. Це теоретичне положення поет неодноразово підкріплює практичним застосуванням:

بتان آذری از بتکده برون جستند	جو لاله زار به دشت آتش خلیل کشید
Немов полум'яні ідоли вийшли з капища – Це розлилося лукою сяйво тюльпанів, нагадуючи про випробовування Авраама.	

[دیوان کامل امیر خسرو دهلوی 1361, 288]

З допомогою фігури *talmih* (алюзія) Хусро Дехлеві відсилає читача до історії з Корану про Авраама (Ібрагіма), який очистив Каабу від ідолів. Барвисті тюльпани, що рясно вкрили луку, нагадують про полчища розвінчаних ідолів Кааби, тоді як у першому піввірші міститься натяк на вогненне випробування Авраама (بتان آذری), коли він, щоб довести свою невинність, пройшов крізь вогонь і лишився неушкодженим.

Перські критики часто-густо характеризують період з XVI по XVIII ст. як добу занепаду перської літератури і ставлять поетам пізнього індійського стилю за провину надмірну пишність і штучність їхніх віршів, беззмістовне жонглерство словами. Із цими обвинуваченнями подекуди важко не погодитися, проте вони пояснюються об'єктивними причинами. Надмірне ускладнення, майже кодування поезії індійського стилю, що іноді здається самоціллю, прагненням до оригінальності образного вираження думки, було обумовлене не лише її глибоким філософським змістом, але й необхідністю вуалювати крамольні для того часу погляди. Також необхідно врахувати ту атмосферу, що панувала при дворах падишахів, де поети змагалися за статус фаворита – *malek aš-šo 'arā'* ملک الشعراء, «царя поетів». У розпалі суперницьких баталій вони нерідко нехтували глибиною смислу, вдавалися до надмірної гіперболізації, вживали нереальні порівняння, що неминуче призводило до зниження рівня поезії. Окрім цього, перські поети, що перебували в Індії, запозичували і вводили у словесну тканину своїх віршів чужі і незвичні для іранців поняття: назви місцевих квітів і тварин, індійських пір року (їх шість, на відміну від чотирьох іранських) тощо. За слушним спостереженням Мухаммада Ікбала, «бурхливе, різномовне і багатоконфесійне духовне і культурне життя Індії просвічує крізь її персомовну літературу, як стільники крізь мед» (цит. за [Пригарина 1999, 23]). Все це ще більше віддаляло і без того далеку за духом поезію індійського субконтиненту від класичної перської. Також необхідно зважити і на той факт, що технічна витіюватість, яка досягла свого апогею у

творчості поетів індійського стилю, не є для перської словесності чужим привнесенням і логічно впливає з тієї витонченості, що була притаманна їй упродовж віків становлення.

Як засвідчило проведене дослідження, ознаки поезії індійського стилю помітні вже у творчості Аміра Хусро. Він нерідко експериментував із технічними прийомами, що подекуди створює враження переобтяженості його поезії художніми засобами, надає їй громіздкості. Саме на цих підставах Я. Рипка охарактеризував стиль поета як «бароковий», тоді як Є. Е. Бертельс назвав його «напудреним» [Рипка 1970, 249]. Хусро Дехлеві одним із перших (пріоритет належить Мас'уду Сейеду Салману) почав вводити індійські елементи в канву своїх творів, як це робили поети XVI-XVIII ст. Притаманна їм концепція *vos'at-e mašrab* وسعت مشرب (М. А. Магомеді перекладає це словосполучення як «широта характеру» [Магомеді 1991]), крізь призму якої вони сприймали світ, означає нехтування релігійними, етнічними й соціальними (класовими) відмінностями, що співзвучно з ідеалами розробленої Акбаром синкретичної релігії. Подібними настроями просякнута і творчість Хусро Дехлеві: його романтична поема «*Devalrāni-Xizrān*» («Деваль рані і Хизр хан»), ще за сто п'ятдесят років до появи на літературному обрії Кабіра, борця за рівноправ'я релігій, порушує надзвичайно дражливу для індійського суспільства проблему стосунків мусульман та індусів. Наступною точкою зіткнення є відособленість бейтів у газелі. Дослідники (Моррісон, Кядкані) неодноразово наголошували, що газель індійського стилю можна назвати зібранням віршів. Разом із цим, у ході нашого дослідження з'ясувалося, що зв'язок між бейтами газелей Аміра Хусро максимально послаблений, тому кожний двовірш можна розглядати як окремий поетичний твір. Газелі Хусро Дехлеві побудовані за принципом «наміста» і являють собою низку тем, скріплених єдиною асоціацією. М. Л. Рейснер зазначає, що у подібних ситуаціях єднальним засобом бейтів може виступати єдиний настрій або єдина нитка асоціацій, єдине завдання (дидактична, викривальна, філософська, релігійна теми) або наявність єдиного елементу (анафори чи рефрену) [Рейснер 1979, 144].

Попри те, що персомовних поетів XVII-XVIII ст. можна вважати наслідувачами літературної манери Дехлеві, ми не маємо права називати Аміра Хусро засновником індійського стилю. Ми додержуємося думки, що виникненню цього літературного напрямку сприяла строката і неоднозначна творчість Баба Фігані Ші-

разі, якого слід вважати першим поетом індійського стилю. Формування літературного канону справді неможливе без огляду на минулі досягнення, але не менш важливі й позалітературні чинники його становлення: зміна рівня самосвідомості, соціальні та релігійні зрушення певної доби, чужі та неприйнятні для авторів попередніх періодів. Водночас не можна недооцінювати ту роль, яку зіграли теоретичні постулати і власне поезія Хусро Дехлеві у виникненні індійського стилю.

¹ Як і в цитованому виданні, термін подається кирилицею, хоч нами була обрана система латинської транслітерації термінів. Надалі, у відповідності до вимог наукового етикету, всі терміни з цитованих видань будуть представлені в тому написанні, яке вважають за доцільне їхні автори.

² Запис графікою деванагарі зроблений значно пізніше, в епоху Хусро мова кхарі болі (гіндаві) записувалася арабською графікою.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бертельс Е. Э. К вопросу «об индийском стиле» в персидской поэзии* (с. 437-440) – Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. Москва, 1988, с. 558.

2. *Болдырев А. Н. У истоков «индийского стиля»* (с. 12-15) // Письменные памятники и проблемы истории к-ры нар. Востока: XVI годич. научн. сессия, ЛО ИВ АН СССР, М., 1982, ч. II

3. *Вишневская Н. А. Индо-мусульманский синтез. Поэзия урду. Поэзия синдхи* – История всемирной литературы в 9 томах. АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М.: Наука, т. 5. – 1988, с. 523-528

4. *Гринцер П. А. Санскритская поэтика и античная риторика: теория «украшений»* (с. 25-60) // Восточная поэтика: Специфика художественного образа. Москва, 1983, с. 261

5. *Магомеди М. А. Лирика Саиба Тебризи и проблема «индийского стиля» в персоязычной поэзии*. Автореферат канд. филол. наук, Баку, 1991, с. 28

6. *Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика X – XV в. в. Москва, 1989*

7. *Пригарина Н. И. Индийский стиль и его место в персидской литературе*. Москва, 1999, с. 328

8. **Рейснер М. Л. Об особенностях композиции персидской газели (на материале лирики Хафиза)** (с. 137-145) // Литература двух континентов. Москва, 1979, с. 182

9. **Ризаев З. Г. Индийский стиль в поэзии на фарси конца XVI-XVII в.** Ташкент: ФАН, 1971, с. 219

10. **Рипка Я. История персидской и таджикской литературы** / Пер. с чешск. Москва, 1970.

11. **Тагирджанов А. Т. Амир Хосров Дихлави.** Вестник ленинградского университета, №20, вып. 4, 1975, с. 101

12. **Таджибаев Х. Сопоставительный анализ средств художественного выражения поэм Низами Ганджеви «Хусрав и Ширин» и Амир Дехлави «Ширин и Хусрав».** Автореф. канд. филол. наук, Баку, 1982

13. **Чалисова Н. Ю. Персидская поэзия на весах поэтики – Шамс-и Кайс Мухаммад ар-Рази. Свод правил персидской поэтики.** Москва, 1997

14. **Aziz Ahmad. Studies in Islamic Culture in the Indian Environment.** Oxford, 1964

15. **Lazard G. La language symbolique du ghazal –** Convegno internazionale sulla poesia di Hafez. Roma, 1978, p. 59-71

16. **Wahid Mirza M. The Life and Works of Amir Khusrau.** Delhi, 1974, p. 262

17. **भोलानाथ तविरि. अमीर खुसरो और उनका हन्दी साहित्य. – दल्लि, 2004.**

18. **हदी काव्य संग्रह. – संपादक रामवीर सहि, हेमा उप्रेती, मीरा सरीन. आगरा, 1995**

سبک هندی. محمد قهرمان. تهران: سمت، 1376

19. برگزیده ی اشعار صائب و دیگر شعرای معروف

20. سبک. نوشته عباسپور ربیعیان. فرهنگنامه ادبی فارسی – اصطلاحات،

موضوعات و مضامین ادب فارسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1376. ص 791-797.

21. سبکشناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی. محمد ملک الشعراى بهار. در سه جلد.

تهران، 1321

22. کتاب حدیث بی کم و بیش. محمد کاظم محمدی باغملایی. قم: پارسایان، 1378

23. گیاهان در ادب فارسی. نوشته مهیبز اسماعیل پور. فرهنگنامه ادبی فارسی –

اصطلاحات، موضوعات و مضامین ادب فارسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی، 1376. ص 1181-1204.

24. <http://www.loghatnaameh.com/dehkhodaworddetail.html>

ВИКОРИСТАННЯ УСТАЛЕНИХ ГРАМАТИЧНИХ КОНСТРУКЦІЙ ЯПОНСЬКОЇ МОВИ В ТЕКСТАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СТИЛЮ

Москальов Д. П.

Сучасна японська мова має ряд стилістичних різновидностей, що характеризуються переважним використанням тих чи інших лексичних чи граматичних засобів. Не вдаючись в подробиці, можна вказати на нейтрально-ввічливий, чемно-ввічливий стиль, стилі усного просторіччя, науково-технічний, газетно-інформаційний стиль та літературно-художній стиль японської мови. Усталені граматичні конструкції (УГК) використовуються в текстах всіх стилів японської мови.

Оскільки в світовій японістиці немає такого терміна як усталена граматична конструкція, а поняття це використовується лише в радянських наукових джерелах, і позиції різних авторів щодо явищ, які об'єднуються під цим поняттям досить відрізняються, видається необхідним зробити спробу дати йому визначення. Під усталеними граматичними конструкціями ми розуміємо слова (які повністю чи частково позбавлені свого лексичного значення), граматичні показники та зв'язки, що об'єднуються в звороти (конструкції) та являють собою допоміжну частину складеного присудку, але як правило не можуть бути самостійним присудком, маючи усталений і спаяний склад, при цьому не перетворюючись в усталене словосполучення, оскільки мають чітке положення в реченні, тобто регулярно використовуються після певних форм частин мови, які є смисловою частиною присудку і, застосовуючись наряду зі способами, надають реченню ту чи іншу модальну забарвленість.

Текстам японських ЗМІ притаманний ряд явищ, що вказують на приналежність їх саме до інформаційного стилю. Серед іншого це стосується і усталених граматичних конструкцій. По перше звертає на себе увагу те, що здебільшого використовуються ті з них, які вказують на чужу мову, тобто, коли йдеться про висловлювання чи думку від третьої особи, або на безособові форми висловлювання, тобто, коли невідомий адресант мовлення. Часто використовуються УГК, що мають значення пояснення якогось факту чи причини.

Однак окрім конструкцій, що використовуються і в текстах інших стилів, існують такі УГК, які притаманні лише інформаційному стилю. Зустрічаються й такі, що в текстах ЗМІ набувають іншого значення, відмінного від того, яке використовується, наприклад, в художніх творах.

Конструкція *to suru* та її форми використовується в текстах різних стилів і є однією з найбільш вживаних конструкцій в інформаційних повідомленнях. Однак зрозуміти значення УГК *to shiteimasu*, що використовується в інформаційному стилі, спираючись на радянські (і сучасні) чи японські посібники досить складно.

В японських учбових посібниках, як правило, дається пояснення конструкції *to suru*, як наприклад в «*Dictionary of intermediate Japanese grammar*», де вказується, що *to suru* це «*a phrase indicating that s.o. assumes s.t.*» – тобто «фраза», яка вказує, що хтось припускає щось [Makino, Tsutsui 1996, 518]. Наприклад, *ondo wa ittei (da) to suru* – «припустимо (будемо вважати), що температура незмінна». Там же вказується, що *to suru* використовується, коли йдеться про сенсорний чи психологічний досвід. *Nihongo no shiken ga omotta yori yoku dekita no de hottosita* – «я зітхнув з полегшенням, бо склав екзамен з японської краще, ніж очікував» [Makino, Tsutsui 1996, 524]. В іншому довіднику – об'ємному (можливо, найбільш об'ємному) словнику з японської граматики японською мовою «Бункей дзітен», що розрахований на тих, хто вивчає мову, на викладачів японської, а також на «всіх, хто цікавиться японською мовою» [Бункей дзітен 1998, ii], містяться словникові статті із значеннями, що наводилися вище, але окрім цього вказується, що *to suru* використовується в «новинах та законодавчих положеннях» і є «формальним виразом» із значенням «розцінювати», «вважати», «передбачати». *Ima no houritsu dewa fuufu wa dochiraka ippou no sei wo erabanakerebanaranai to sareteiru* – «згідно з законом (закон передбачає, що), подружжя повинно обрати прізвище чоловіка або дружини» [Бункей дзітен 1998, 341]. Не дивлячись на те, що в словниковій статті говориться про інформаційний стиль, тим не менш, керуючись поясненнями словника «Бункей дзітен», досить важко розкрити сутність використання даної конструкції в реальних журналістських статтях. Справа в тому, що по-перше, в інформаційних текстах як правило зустрічається саме форма *to shiteimasu* як кінцева частина складеного

присудку, або форма серединна форма *to shite*. По-друге, значення, що наводяться в довідниках не завжди розкривають смисл висловлювання, де використовується УГК *to shiteimasu*, хоча інколи наведене значення «вважати» може передати загальний смисл висловлювання і, в першу чергу, коли конструкція стоїть в формі пасиву, як в наведеному вище прикладі. *Konouchi kokuhouni siteisare «kyomizunobutai» de shirareru genzai no hondou wa, 17seiki ni okita kasai de ittan shyoushitsu shita atoni saikensaretamono to sareteimasu* – «вважається, що національний скарб – «головний храм, відомий як « Поміст Кьомідзу», був відбудований після пожежу в 17 сторіччі» [NHK, 21.06].

Приклад з художнього твору, де УГК *to shiteimasu* означає «вважати».

Tsumari, donna koto wo tokui to shiteiru no kashira – «Ну, скажімо, що в тебе краще всього виходить? (Що ти вважаєш своєю сильною стороною)» [Мураками 2001, 36].

І.Шкловский вказує, що *to suru* здебільшого використовується в письмовому мовленні – науковому, публіцистичному тощо. «При проведении научных исследований в любой сфере деятельности, во время анализа политической или экономической ситуации и во многих других случаях стандартной практикой является выдвижение гипотез, временных условных допущений и предположений, действующих лишь на период, когда они необходимы, например, для доказательства какого-то научного или иного рода тезиса, теории и т.п. В русском языке для этой цели используются выражения типа: будем считать, что...; пусть...; считается, что...; полагают, что... и т.п. А, например, в английском языке для этой цели используются глаголы *let, assume, suppose* и некоторые другие...» [Шкловский 2005, 405]. Автор, таким чином, говорить про значення, які наводяться в японських джерелах. Численні приклади, наведені автором свідчать, що конструкція в формі *to suru* використовується, коли йдеться про припущення, висунення гіпотези («будемо вважати»), але форма *to shiteimasu* має вже значення «вказувати», «вважати» [Шкловский 2005, 406-413]. Тобто конструкції з різними формами дієслова *suru* мають дещо різне значення.

Аналіз інформаційних текстів показав, що поряд з використанням *to shiteimasu* в значенні «припущення» та подекуди доречним значенням «вважати», здебільшого ця конструкція використову-

ється, коли йдеться про передачу чужих слів чи думки. Тобто автор, використовуючи УГК *to shiteimasu* відсилає читача (слухача) до джерела повідомлення, при чому іноді джерело взагалі не називається, або фігурує в тексті вище і походження повідомлення зрозуміло з контексту.

Наприклад, *Kono nakade kitachyousen wa, amerika seifu no sochi nitsuite «kouteitekina sochi to hyoukashi kanngai suru» to shiteimasu* – «в ньому [зверненні] стосовно заходів Америки Північна Корея заявила, що «вітає позитивні заходи і готова йти назустріч»» [NHK, 27.06]. В наведеному прикладі *kitachyousen wa ... to shiteimasu* відповідає «Північна Корея заявила». Таким чином, *to shiteimasu* – це слова автора, вони відносяться до всього речення. Значення може змінюватися відповідно до контексту.

Senmonka wa konnkai no jisinn no dansou wa, kakounimo kurikaeshi jishin wo okoshita katsudansou datta tomirareru to shiteimasu – вчені вважають, що останній землетрус, який спричинив зсув, повторювалось декілька разів в минулому, внаслідок чого тут виявляється активний розлом [NHK, 5.07].

Найбільш прийнятний варіант перекладу тут «вчені вважають», але акцент за допомогою *to shiteimasu* робиться скоріше на повідомленні, а не припущенні вчених. Те, що конструкція *to shiteimasu* вказує на джерело, видно з наступного приклада, де нівелюється значення «вважати», «припускати».

Nourinsuisanshyo niyorimasu to, ... 2baini fuyasu koto wo mezashitai to shiteimasu – «в Міністерстві сільського, лісного та водного господарства говорять, що мають намір підвищити показники в два рази». Тобто «Згідно з заявою Міністерства» чи «Як повідомили в Міністерстві» [NHK, 4.07].

Shyusaishagawa wa, seuru dakede oyouso 50mannin no sanko wo mikondeiru to shiteimasu – «За словами організаторів, вони очікували, що тільки в Сеулі зберуться 50 тисяч чоловік» [NHK, 5.07]. На цьому прикладі видно, що присудок *mikondeiru to shiteimasu* відноситься до підмета «організатори» двояким чином: «організатори очікували» і «організатори повідомили». Речення можна розділити на два: «Організатори очікували, що зберуться 50 тисяч» та «Сказали організатори». Таким чином *to shiteimasu* характеризує все речення з точки зору автора, він передає інформацію, чужі слова, і знімає з себе відповідальність за вірогідність повідомлення.

Джерело повідомлення може оформлюватися в реченні зворотом *niyorimasu to* – «згідно з», але часто стоїть лише показник *wa* чи *ga*, або ж *dewa*, як в наступному прикладі.

JR dewa 2ken no rakugaki no kanrensei wa wakaranai to shiteimasu ga... – «представники компанії JR говорять, що не знають, чи існує зв'язок між двома випадками написів [на вагонах], але... » [NHK, 1.07].

Seifu wa shinkoku wo ukete amerika ga terosienkokka no siteikaijyo no tetsuzuki ni hairu to shitemo, rachimondai no kaiketsu ni muketa kitachyousen eno hataraki wa kawarazu tsuzukeru koto ni naru to shiteimasu – «як стало відомо, уряд прийняв рішення продовжувати тиснути на Північну Корею у зв'язку з питанням про викрадення людей, не дивлячись на те, що Америка буде робити кроки, щоб викреслити Північну Корею з списку країн, що підтримують тероризм» [NHK, 26. 06]. Тут також видно зв'язок «уряд – прийняв рішення» та «стало відомо – уряд ...». В цьому реченні *to shitemo* – умовний союз із значенням «навіть якщо [припустити]», а *to shiteimasu* вказує на позицію уряду, про яку стало відомо з джерел, конкретизувати які автор або не може, або це зрозуміло з контексту, тобто відомо, що якийсь представник уряду виступив з такою заявою.

З огляду на різноманітне застосування УГК *to suru*, видається необхідним привести ще один приклад, де зосереджено ряд функцій цієї конструкції, зокрема, видно, що *to suru* може утворювати умовний сполучник та післяйменник *to shite (wa)* – «як, в якості».

Sarani «konkai, kanzen de seikakuna kakukeikaku no shinkoku wo itta» (1)to shita uede, «kongomo, kakkoku no gimurikou wo chyushinagara, 6kaku kyoudi no goui wo rikoushiyeiku» (2)to shite, (3)kitachyousen to shite wa, hikakuka puroseshu wo sarani (4)susumeru to shite mo, mazu wa kakkoku no ugoki wo mikiwametai toiu tachiba wo shimeshimashita [NHK, 27.06].

Зупинимось лише на поясненні *to suru*: 1. *to shita uede* «заявила, а також сказала», 2. *to shite* – «заявила», 3. *kitachyousen to shite wa* – «а що стосується Північної Кореї», 4. *susumeru to shite mo* – «навіть, якщо продовжуватимуть».

Таким чином конструкція *to shiteimasu* у складі складеного присудку має широке розповсюдження в текстах інформаційного стилю та використовується, коли необхідно зробити посилання на

джерело інформації (здебільшого йдеться про організацію, структуру або текст чи засідання, і в таких випадках неможливо послатися на конкретну людину) і може перекладатися різноманітними засобами: «за словами», «згідно з», «за даними», «як повідомили», «за інформацією, даними», «як стало відомо», «вважають» тощо. Подекуди ця конструкція взагалі не потребує перекладу (як наприклад, «уряд буде підвищувати...»), оскільки зрозуміло, що повідомлення – не плід уяви автора, той, хто сприймає інформацію одразу співвідносить повідомлення з джерелом.

Необхідно відмітити, що *to suru* є недостатньою конструкцією, *suru* тут тільки допоміжне, формальне слово, а дієслово, що вказує на те, яким саме чином було передано повідомлення в конструкції відсутнє. Тому японські журналісти називають *to suru* (а саме в формі *to shiteimasu*) «безвідповідальним» зворотом [TV-asahi]. Це пояснюється необхідністю економії засобів. Однак, коли треба вказати, як саме суб'єкт передав інформацію, автор використовує відповідні дієслова: *to kyouchyou shiteimasu* – «наголосив», *to kyoujyutsu shiteimasu* – «заявив» або *to hanashiteimasu* – «сказав». Наприклад, *kore ni tsuite keishichyou wa, «ninisousa no dankai dewa genkai ga atta» to hanashiteimasu* – «в поліції з цього приводу сказали, що огляд тоді проводився лише вибірково» [NHK, 13.06].

Якщо конструкція має вигляд *to shiteimasu* і знаходиться в кінці речення або займає положення серединного присудку (*to shite*), вона передає значення передачі повідомлення, приклади якого наводилися вище. Наявність таких форм допомагає відрізнити це значення від значення припущення, оскільки в цьому випадку використовується форми *to suru*, *to shimasu*, *to shiyou*. Коли ж *to suru* займає означальну позицію, втрачаючи предикативність, скоріше всього, йдеться також про передачу повідомлення. Наприклад: *nihonkinengakkai wa «... jidouhanbaiki no secchijitai wo yameru beki da» to suru kenkai wo happyoshimashita* - «асоціація по боротьбі з курінням висловила з приводу того, що «необхідно відмовитися від встановлення автоматів [що продають цигарки]»». Буквально: «висказали точку зору, яку ми щойно навели». Справедливість такого розуміння підтверджується реченням далі в тексті статті, що майже буквально повторює попереднє речення, але цитата Асоціації завершується присудком *to hanashiteimasu* – «сказали» [NHK, 1.07].

Для повноти викладу, необхідно вказати ще на одне значення *to suru*, а саме – «намагатися щось зробити» у складі УГК *you to*

shiteimasu. Myuu wa sore wo yameyou to shita – «Мюу спробувала зупинити [її]» [Мураками 2001, 176].

Для передачі інформації широко використовується також конструкція *to iu koto desu*.

Koreniyotte, sutabakusude hataraku oyoso 12 000 hito ni eikyou ga deru to iu koto desu – «внаслідок цього, як повідомляється, постраждають 12 000 чоловік, які працюють в мережі «Старбакс»» [TBS, 2.07]. Однак ця конструкція не відноситься до суб'єкта вираженого підметом, а несе безособове значення «як стало відомо» тощо.

Katouyougishya to mirareru otokko wa, pasukonshyoppu no jyuuyouuin ni «keisatsukan wa dokoni iru noka» nado to kiita to iu koto desu – «стало відомо, що підозрюваний Като задавав різні запитання продавцю в магазині комп'ютерів на кшталт: «А де тут поліція?»» [NHK, 14.07]

Дана конструкція може вживатися разом з *to shiteimasu* (часто в розгорнутому вигляді), коли в реченні необхідно вказати на різні джерела повідомлення.

Shirabe ni taishite, Hoshishimayougishya wa «jyousei wo heya ni tsurekonda ato soto ga sawagi ni nari, roka ni deta tokoro, keisatsukan to hachiwase ninari, sasushikanai to omotta. Jyousei wo shinpaishitakatta» to kyoujyutsu shiteiru to iu koto desu – «за даними розслідування, підозрюваний Хосісіма сказав: «Коли я затягнув дівчину в кімнату, то почув галас ззовні, а вийшовши в коридор, зіткнувся з поліцейським, тому мені нічого не лишалося, як вбити її» [NHK, 13.06].

В цьому прикладі *to iu koto desu* відноситься до даних розслідування («розслідування показало»), а *to kyoujyutsu shiteiru* – до підозрюваного («заявив підозрюваний»).

І наступне речення цього ж тексту: Sara ni, setsudanshita itai wa «danbouruhako ni irui to isshyouni kakushitari, reizoko no nakani iretari shiteita» to setsumei shiteiru to iu koto desu – «а потім, як пояснив підозрюваний, розрізавши її тіло «частину сховав серед одягу в шафі, частину засунув в холодильник»» [NHK, 13.06]. Так само, *to iu koto desu* тут – «як стало відомо», а *to setsumei shiteiru* («пояснив») – посилання на слова підозрюваного, його цитата.

І далі *to iu koto desu* відноситься вже тільки до джерела інформації. Keishichyou niyourimasu to, 2nichi ato niwa danbouruhako no nakamo mita to iu koto desuga, irui no ueni atta itai niwa ki ga tsukanakatta to iu koto desu – «в поліції повідомили, що 2 дні пото-

му проводився обшук, але у шафі частин тіла не було виявлено» [NHK, 13.06].

Важливим засобом передачі інформації є конструкція *koto ga waka*, яка також є частиною складеного присудку і має значення «як стало відомо» тощо.

Chikaku no kouban no kiroku kara, Okadayougishya wa ototoshi natsu goro, tera no keidaide mudande senkou wo uri, teragawa kara chyuui wo uketeita koto ga wakarimashita - «за матеріалами поліції стало відомо, що підозрюваний Окада позаминулого року на підвір'ї монастиря без дозволу продавав пахучі палички, і служителі зробили йому попередження про незаконність його діяльності» [NHK, 13.07].

Shirabe ni taishi, tera no bouhan kamera ni utsutteita otoko no eizou ga Okadayougishya to yoku niteiru koto mo wakatta to iu koto desu – «за даними розслідування, чоловік на плівці камери спостереження монастиря дуже схожий на підозрюваного Окаду» [NHK, 13.07].

Говорячи про специфічні засоби, що притаманні текстам інформаційного стилю, необхідно зупинитись і на конструкції *koto ni suru*. Практично всі джерела (як японського, так і західного та радянського походження) вказують, що конструкція *koto ni suru* виражає значення рішучості виконати дію, а в залежності від форми дієслова *suru*, змінюються нюанси цього значення.

Так, І.В. Головнін зазначає, що конструкція *koto ni suru* виражає рішучість виконати дію. В формі *koto ni suru*, конструкція означає майбутню дію, більш менш твердо визначену тим, хто говорить, при чому рішення приймається в момент повідомлення про цю дію.

Kore kara yoku benkyou suru koto ni shimasu – тепер буду добре вчитися.

Форма *koto ni shita* вказує, що рішення виконати дію прийнято до моменту повідомлення. *Ryokou wa natsu suru koto ni shita* – подорожувати вирішив літом.

Форма *koto ni shiteiru* має значення «иметь обыкновение», взяти за правило виконувати дану дію в теперішньому. *Mainichi kanji wo kaku koto ni shiteimasu* – взяв за правило кожен день писати ієрогліфи [Головнін 1997, 99].

В словнику граматики японської мови авторів Сейїті Макіно та Мітіко Цуцуданій конструкції присвячена стаття, в якій

об'єднані її модифікації, а саме: *koto ni shita*, *koto ni shiyō*, *koto ni shiteiru* [Makino, Tsutsui 1994, 204]. Загальне значення конструкції: «вольове рішення виконати дію». Далі наводяться характерні приклади.

Watashi ha kaisha wo yameru koto ni shita – «я вирішив кинути фірму».

Kyōto made basu de iku koto ni shimashyō – «давай поїдемо до Кіото на автобусі».

Watashi wa niku wo amari tabenai koto ni shiteiru – «я взяв за правило не вживати в їжу багато м'яса».

В довіднику «Бункей Дзітен» міститься три словникові статті.

«*Koto ni suru*» - вирішити щось зробити.

«*Koto ni shiteiru*» - взяти за правило щось робити.

І одна стаття присвячена *Koto ni shiteiru*, перед яким має стояти дієслово в минулому часі або іменник чи прикметник із зв'язкою, і використовується, коли йдеться про намір зробити вигляд, що подія, обставина, факт насправді не мали місця. *Daitouryō wa sugoburu kenkō da toiu kotonishite okubekida* – треба зробити вигляд, що президент прекрасно почувається.

Sono hanashi wa kikanakatta koto ni shimashyō – «будемо вважати, що ти не чув цієї розмови» [Бункей дзітен 1998, 120].

Якщо звернутися до художніх творів, то дійсно найчастіше *koto ni suru* використовується в значенні «вирішити», а *koto ni shiteiru* – взяти за правило, мати звичку.

В романі «Закоханий Супутник» Харукі Муракамі ці конструкції вжиті декілька разів і використовуються саме в цих значеннях.

Demo Myū to ikichigai ni naritakunakattanode, mou shibaraku gamannshite kono kafe de matteiru koto ni shita – «однак я не хотів розминутися з Мюу, тому вирішив ще трохи потерпіти і почекати її в цій кав'ярні» [Муракамі 2001, 137].

Tomoare Myū wa Cumire no pajama wo nugaseru koto ni shita – «все одно Мюу вирішила зняти з Суміре піжаму» [Муракамі 2001, 177].

Досить цікавий приклад в романі з конструкцією *koto ni shiteimasu*.

Asa no jyuuji yori mae no denshya niwa noranai koto ni shiteirushi ... – «раніше десятої я в електричку не сідаю» [Муракамі 2001, 37]. Тобто «веду такий спосіб життя, це моя звичка».

Втім, аналіз текстів сучасних ЗМІ показує, що дана конструкція може мати не тільки вищевказані значення. Більше того, саме ці значення майже не вживаються в таких текстах. Хоча *koto ni suru* в формі *koto ni shiteimasu* одна з найбільш часто вживаних конструкцій, порівняно з іншими усталеними граматичними конструкціями з модальним значенням.

Конкретні приклади дають змогу уточнити значення конструкції *koto ni shiteimasu*. По-перше, ця конструкція вживається в ЗМІ тільки в формі *koto ni shiteimasu*, і тільки в формі *shiteimasu*, і використовується, як правило з дієсловами «починати», «продовжувати», «збільшувати», «розслідувати», «вивчати», «вирішувати» та ін.

Fukuda souridaijin wa, rokkagogo, amerika no bussshyo daitouryou to kaidansuru koto ni shiteimasu – шостого числа в другій половині дня прем'єр-міністр Фукуда проведе зустріч з американським президентом [NHK, 6.07].

В даному випадку загальне значення конструкції *koto ni suru* – «приймати рішення» також мається на увазі, але основна увага приділяється самій події, що має відбутися. Прем'єр-міністр не прийняв рішення зустрітися, він має такий намір, це за планова подія. Вона має відбутися в майбутньому часі, про це свідчить те, що повідомлення з'явилося в 5 годин ранку шостого числа, а зустріч призначена на другу половину дня.

В наступному прикладі також не можна застосувати «взяти за правило, зробити звичкою» – значення, яке зазвичай застосовується до *koto ni shiteimasu*.

Mata Nissan jidoushya wa, sengetsugejyun kara amerika no koujyo de pikkuapputorakku ya tamokuteki supotsushya nado oogatashya no seisan wo hanbun herashiteori, kongo, kouchyouna chyugatashya no seisan wo fuyasu koto ni shiteimasu – компанія «Ніссан» в кінці минулого місяця скоротила вдвоє виробництво «пікапів» та багатофункціональних спортивних машин, що виготовлялись на американських заводах, і тепер планує збільшити випуск середньогабаритних автомобілів, які користуються значним попитом [NHK, 4.07].

Зрозуміло, що це рішення компанії, інакше інформація не з'явилась би в новинах. Однак *koto ni shiteimasu* тут вказує скоріше на намір, аніж на прийняте рішення про збільшення випуску. Це також план компанії.

Іноді значення «прийняти рішення» буває взагалі недоречним.

Keisatsu wa samitto kikanchyu genjyuuna keibi wo tsuzukeru koto ni shiteimasu – поліція збирається (буде) і далі застосовувати жорсткі заходи впродовж проведення самміту [NHK, 6.07].

Fukuda souridaijin wa, busshyo daitouryou to kitachyousenmondai wo megutte iken wo kawasuru koto ni shite imasu – прем'єр-міністр Японії та президент США обмінюються поглядами щодо проблеми, пов'язаної з Північною Кореєю [NHK, 6.07].

... itai ga mitsukatta genbafukin kara fukusu no mouhatsu ga mitsukari, keisatsu wa, hannin ni tsunagaru kanousei mo aru to mite DNA kantei wo okonatte shiraberu koto ni shiteimasu – не виключено, що волосся, знайдене біля місця де знаходився труп, може належати вбивці, тому поліція збирається встановити його походження, зробивши аналіз ДНК [NHK, 7.06].

NASA dewa, kongo, enbun ga mazatteirukadouka nado, sono seibun wo kuwasiku bunseki suru koto ni shiteimasu – тепер НАСА досліджуватиме структуру речовини щоб встановити чи входить, серед іншого, в її склад сіль [NHK, 21.06].

В останніх двох прикладах не може йтися про рішення, а лише про намір чи навіть закономірні дії, оскільки це робота цих організацій – поліції та НАСА.

Таким чином, конструкція koto ni shiteimasu, окрім значення «взяти за правило», може означати також намір виконати дію. З одного боку, koto ni shiteimasu вказує, що діяч має намір чи планує виконати дію, а з іншого – часто йдеться про дії, коли суб'єкт не стоїть перед вибором, приймати чи не приймати рішення. Як правило, рішення вже за нього прийняте, в силу його становища, йому лишається тільки послідовно виконувати закономірні дії. І це значення в першу чергу притаманне текстам інформаційного характеру.

Вищенаведеними конструкціями не вичерпується запас мовних засобів, що використовуються в інформаційному стилі японської мови, але зупинитись на них видалось необхідним, оскільки це найбільш характерні вирази, за допомогою яких здійснюється передача повідомлення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Головнин И.В. Учебник японского языка для продолжающих. «Лингва», 1997.
2. Шкловский И.Г. Практический синтаксис японского языка. Харьков, 2005.
3. Ніхонго. Бункей дзітен. «Куросіо», 1998.
4. Харукі Муракамі. Супутоніку но койбіто. Токіо, 2001.
5. Makino S., Tsutsui M. **A Dictionary of Basic Japanese Grammar.** Tokyo, 1994.
6. Makino S., Tsutsui M. **A Dictionary of Intermediate Japanese Grammar.** Tokyo, 1996.
7. http://www.tv-asahi.co.jp/announcer/nihongo/labo/lab_007/body.html
8. <http://www.nhk.or.jp/>
9. <http://news.tbs.co.jp/>
- 10 <http://www.yomiuri.co.jp/>

СИСТЕМА ЧАСОВИХ АНАЛІТИЧНИХ ДІЄСЛІВНИХ ФОРМ В ЄГИПЕТСЬКОМУ ДІАЛЕКТІ АРАБСЬКОЇ МОВИ

Петрова Ю.І.

В арабській мові, як і в інших мовах, поряд із абсолютним вживанням часових форм дієслова, яке вказує на співвіднесеність дії з моментом мовлення (минулий, теперішньо-майбутній та майбутній часи), існують і таксисні (відносні) значення, які вказують, наскільки співвідноситься дія з іншою часовою точкою відліку або з часом іншого процесу в реченні [Селіванова 2006, 658]. Згідно з загальноприйнятою в мовознавстві класифікацією, дієслівну систему арабської мови загалом і єгипетського діалекту зокрема можна віднести до “комбінованої” моделі вираження таксису, в якій дієслівні форми одночасно виражають грамами як відносного, так і абсолютного часу [Плунгян 2000, 272]. Відносна співвіднесеність дій, які відбуваються в минулому або майбутньому (арабська літературна мова – АЛМ) або навіть у теперішньому часі (єгипетський діалект) виражається за допомогою складних аналітичних видочасових форм дієслова. Всі вони утворюються за участю допоміжного дієслова *كان* ‘бути’, яке втрачає своє основне лексичне значення й передає часові відтінки, та повнозначного дієслова.

У працях з арабістики видочасовим аналітичним формам з дієсловом *كان* не надається уніфікованого термінологічного визначення, і вони не отримали чіткого систематичного опису. На думку Гранде Б.М., певною мірою їх можна зіставити зі складними часовими формами інших мов, але дієслово *كان* не можна прирівняти до допоміжних дієслів західноєвропейських мов [Гранде 1998, 158].

В сучасній арабістиці прийнято виділяти чотири “складні форми часу” дієслова в АЛМ: минулий тривалий (*كان يفعل*), давноминулий (*كان قد فعل*), майбутній попередній (*يكون قد فعل*) та майбутній у минулому (*كان سيفعل*) [Шарбатов 1991, 314]. Остання форма вважається відносно новим утворенням. Першим на її появу звернув увагу Ковальов О.О. на початку 50-х рр. XX ст., відмітивши факт спорадичної реалізації в АЛМ цієї конструкції [Мишкуров 1986, 120]. Часом її появи в єгипетському діалекті прийнято вважати початок XX ст., оскільки ця форма не згадується у відомій праці

В. Шпітти-бея “Траматика арабського діалекту Єгипту” [Spitta-Bey 1880], але побіжну згадку про неї можна знайти у посібнику Уільмора [Willmore 1901].

Шарбатов Г.Ш. ще в 1968 р. зазначав, що дієслівні часові форми єгипетського діалекту помітно відрізняються від часових форм АЛМ з точки зору кількісних і якісних особливостей. Зокрема, ним зроблено висновок про спрощення цієї системи в розмовній мові – виділено лише дві складні часові форми (минулий тривалий час і майбутній у минулому) проти чотирьох у АЛМ. До того ж, за його даними, вони зустрічаються доволі рідко, і сфера їхнього вжитку є вузькою, ніж у АЛМ [Шарбатов 1991, 314]. У найбільш ранній теоретичній праці з діалектної грамматики взагалі згадується лише майбутній тривалий час [Spitta-Bey 1880, 358]. Шарбатов Г.Ш. пояснює такі зміни у діалектній граматичній системі вимогами усного мовлення, яке має тенденцію до лаконічності й простоти висловлювання [Шарбатов 1968, 121, 128].

У той же час, відомо, що в аналітичних мовних системах, до яких належать і сучасні арабські діалекти, представлена більш деталізована система вираження часових і таксисних протиставлень [Плунгян 2000, 272]. У відомій праці Т. Мітчелла, присвяченій структурі єгипетського діалекту, дієслово *كان* трактується як таке, що має як незалежний статус, так і виконує функцію допоміжного дієслова в сполученнях з часовими формами та дієприкметником. Зокрема, автор виділяє п'ять аналітичних конструкцій, не надаючи їм термінологічного визначення, але проводячи паралель з аналогічними за значенням формами англійської мови [Mitchell 1962, 87]:

<i>kān fa'al</i>	Past Perfect
<i>yikūn fa'al</i>	Future Perfect
<i>kān bi-yif'al</i>	Past Continious
<i>yikūn bi-yif'al</i>	Future Continious
<i>kān h,a-yif'al</i>	Was going to ...

У К. Хоулз наведено 6 конструкцій з “допоміжним дієсловом” *كان*, які позначають відносні часи. Відмінності від класифікації Т. Мітчелла полягають у формах майбутнього часу – *bi-yikūn fa'al*, *h,a-yikūn fa'al*, *h,a-yikūn bi-yif'al* [Holes 1995, 192].

Найбільш розгалужена система складних дієслівних часів у діалекті (“verb-tenses”) представлена у навчальному посібнику відомого єгипетського філолога А. Ель-Тонсі [El-Tonsi, al-Sawi 1990, 146-159], хоча автор також не надає їм термінологічної трактовки. Її можна зобразити у вигляді такої класифікації:

Спільні часові конструкції				Специфічні діалектні часові конструкції
АЛМ		Єгипетський діалект		
Минулий тривалий час				У минулому часі
كان يفعل		kān bi-yif'al/ kān yif'al		kān h,a-yif'al
Давноминулий час				kunt 'if'al
كان (قد) فعل		kān fa'al		У теперішньому часі
Майбутній попередній час				bi-ykūn fa'al
يكون (قد) فعل		h,a-ykūn fa'al		bi-ykūn bi-yif'al
				bi-ykūn h,a-yif'al
				У майбутньому часі
				h,a-ykūn bi-yif'al
				h,a-ykūn h,a-yif'al

Таким чином, класифікація єгипетського автора нараховує не менше 10 аналітичних часових конструкцій, сформованих за допомогою допоміжного дієслова كان. У цьому зв'язку постає питання про те, класифікацію якого з авторів можна вважати більш достовірною і чи дійсно система дієслівних часів єгипетського діалекту є настільки розширеною, як це представлено в роботі А. Ель-Тонсі. Для дослідження реалізації аналітичних конструкцій з дієсловом كان та виявлення їх значень ми звернулися до матеріалу оригінальних діалектних текстів – п'ятьох творів відомих єгипетських письменників, написаних у період 1960-90 рр. XX ст.: п'єси “الفراير” та “البهوان” (‘Акробат’) Ю. Ідріса, “أولادنا في لندن” (‘Наші діти в Лондоні’) А. Салема, “حنين” (‘Туга’) Ю. Ауфа та “سعدون المجنون” (‘Безумний Саадун’) Л. Ар-Рамлі.

Минулий тривалий час в єгипетському діалекті представлений двома варіантами залежно від наявності преформатива у формі імперфекта основного дієслова. В цьому контексті слід за-

значити, що маркований імперфект (з преформативом *bi-*) в абсолютному значенні вживається для позначення дії, що відбувається в теперішньому часі або в момент мовлення, а характерною функцією преформатива є: а) вираження реального теперішнього часу, обмеженого моментом висловлювання [Шарбатов 1968, 126], хабітуальне значення або тривалість дії [Wise 1975, 102; Mitchell 1962, 82]; б) позначення теперішнього часу в широкому плані (повторювальний, абсолютний теперішній час) [Шарбатов 1968, 126]. Вживання ж немаркованого імперфекта (*yif'al*) найчастіше зумовлено передуюванням інших, допоміжних слів. Тому в першому випадку йдеться про такі відтінки значень:

а) тривалу дію або довгий процес у минулому: أنا ما كنتش بحتج ع النظام.. أنا كنت بغني للنظام 'Я не протестував проти режиму... Я *оспів* - *вав* режим' [سعدون المجنون, 23];

б) дію, яка тривала протягом певного відрізка часу або на фоні іншої дії [Шарбатов 1968, 129]: كنتوا بتتكلّموا عليا؟ 'Ви *говорили* про мене?'; اللي فاكّره إني كنت باتمشي عند كوبري الجامعة 'Все, що я пам'ятаю – це те, що я *прогулювався* біля Університетського мосту' [سعدون المجنون, 21, 30];

в) дію, що зазвичай, часто мала місце (фреквентатив): دانا كنت المنصورة مخصوص عشان أدفع له أجرة ست أشهر مقدم كل مرة بانزل من ياللي فاكّر 'Я *щ* - *разу приїжджала* з ель-Мансури спеціально для того, щоб заплатити йому наперед за шість місяців' [حنين, 92]; قبل كدة كنا بنطرد من: 'До цього нас *виганяли* з готелів' [أولادنا في لندن, 13]; فاكّر 'Пам'ятаєш, як ти *називав* мене віслюком?' [سعدون المجنون, 80].

г) з дієсловами руху – лише фреквентатив у минулому [El-Tonsi 1990, 147]: دا كان بيضريني في ابتدائي 'він *бив* мене (коли я був) у початкових класах' [أولادنا في لندن, 43].

У другому ж випадку на значення часової конструкції *kān yif'al* впливають відтінки, властиві формі немаркованого імперфекта. За даними Шарбатова Г.Ш., форма *yif'al* дуже рідко використовується в значенні теперішнього часу, обмеженого моментом мовлення [Шарбатов 1968, 123]. Т. Мітчелл класифікує 10 випадків вживання форми немаркованого імперфекта [Mitchell 1962, 82-86]. Дослідник сирійського діалекту М. аль-Маасарані визначає цю форму як кон'юнктив і вважає, що вона має багато спільного з кон'юнктивом французької мови [аль-Маасарані 1965, 518]. Її ізольоване вживання має місце в разі наявності відтінку імператива по відношенню

до третьої особи, в тому числі у релігійних формулах: ربنا يحميك 'Хай захистить тебе Господь' [حنين, 14]. Загалом 9 із 10 випадків вживання форми *yif'al* зумовлені передуданням модальних слів, допоміжних дієслів і часток та конструкцій, які передають різноманітні відтінки модальності та кон'юнктива [Mitchell 1962, 82-86]. Складні дієслівні часи слід розглядати з урахуванням модальності й аспектуальності [Wise 1975, 101], оскільки час дієслова як граматична категорія корелює з граматичними категоріями виду і способу дії [Селіванова 2006, 658].

За даними А. Ель-Тонсі, форма *kān yif'al* зустрічається: а) для позначення дії, яку суб'єкт мав виконати з певних причин; б) при вживанні дієслів зі значенням бажання, можливості тощо; в) при вживанні безособових дієслів [El-Tonsi 1990, 146]. Приклади з художніх творів демонструють, що в цій формі минулого тривалого часу зберігається типовий для немаркованого імперфекта відтінок кон'юнктива: ماكنتش أتصور ينزل الشارع والغارة شغالة 'Я б ніколи не могла уявити собі, що він вийде на вулицю під час авіанальоту' [سعدون المجنون, 101]; أنا ماكنتش أعرف إن خيالك واسع بالشكل ده 'Я б і не дізнався, що в тебе така багата фантазія' [البهلوان, 40]. Чіткіше цей відтінок простежується в разі вживання цієї форми в межах конструкції з нереальною умовою: لو ماما شافقتني وأنا نايم على الأرض كانت: 'Якби мати побачила, що я сплю на підлозі, вона б була себе по щоках' [أولادنا في لندن, 28]; لو انت أبويا بجد ما كنتش تضغط علي اقتصاديا! 'Якби ти дійсно був моїм батьком, ти б не давив на мене матеріально!' [المجنون سعدون, 80].

Наявність відмінностей у граматичних значеннях цих двох конструкцій призводить до необхідності їх термінологічного розмежування. Протиставлення "чистої" імперфектної форми маркованої спонукало деяких дослідників ставити питання про наявність опозиції "індикатив – кон'юнктив" [Мишкуров 1985, 20]. М. аль-Маасарані визначає форму *kān yif'al* в сирійському діалекті як "неозначений минулий час", на відміну від "минулого тривалого" *kān 'am yif'al*. "Неозначеність" першого полягає в тому, що дія відбувається не впродовж певного часового відрізка, а взагалі, як дія, характерна для конкретної особи [аль-Маасарані 1965, 515-516]. Однак, в сирійському діалекті ця специфіка визначається наявністю або відсутністю в цій конструкції частки *'am*, функцією якої є позначення тривалості дії впродовж певного часового відрізка. В єгипетському ж діалекті цю функцію виконує преформа-

тив *bi-*. Його відсутність в цій конструкції надає дієслову відтінок кон'юнктива, причому не обов'язково по відношенню до минулого часу (як видно з вищенаведених прикладів), тому доцільніше було б визначати цю форму як тривалий час кон'юнктива.

Давноминулий час в АЛМ використовується для передачі дії, що передує іншій у минулому або минулу попередню дію, з наслідками якої пов'язані наступні дії [Шарбатов 1991, 314]. Таким чином, ця форма відображає не лише часову послідовність дій, а й причинно-наслідковий зв'язок між ними, і в цьому аспекті вона є аналогом англійського Past Perfect. В єгипетському діалекті, однак, форма *kān fa' al* найчастіше зустрічається, як правило, в межах умовних конструкцій і передає значення: а) нереальної умови не лише в минулому, а й в теперішньому часі: 'لو كنت نمت طول عمرك' 'Якби ти все життя *спав* на одному ліжку зі своїми п'ятьма братами, ти б мене *зрозумів*'; 'لو أنا حر التصرف كنت رميته من الشباك' 'Якби моя воля, я б *викинув* його [зараз] з вікна'; 'لو الوقت مش متأخر كنت خدت هدومي ونزلت' 'Якби не пізній час, я б [зараз] *взяв* свій одяг і *пішов* звідси' [أولادنا في لندن, 9, 44, 45]; б) реальної умови: 'إذا كانت السنين ما خليت هوش ينسى وأنا بعيدة عنه...' 'Якщо роки не *змусили* його забути мене, коли я була далеко від нього ...' [سعدون, 82, المجنون]. Іноді давоминулий час зустрічається і для підкреслення співвіднесеності минулої дії з моментом мовлення: 'وانتي ما' [سعدون, 101, المجنون] 'Ты і досі *не зрозуміла*?'. Необхідність вживання допоміжного дієслова відпадає, коли на послідовність дій та їх взаємозв'язок вказують сполучники, як-от 'ما قبل' 'до того, як', 'بعد ما' 'після того, як'.

Майбутній попередній час в АЛМ вживається для позначення майбутньої дії, яка завершиться до початку іншої [El-Tonsi 1990, 156], а також дії, наслідки якої сприяють здійсненню іншої майбутньої дії [Шарбатов 1991, 314]. Перше значення зберігається і в діалекті: 'بعد ما القرار يطلع ويتنشر في الجريدة... سيكون باع' 'Після того, як наказ буде видано і опубліковано в газеті, він *вже продасть* (землю)' [حنين, 109]. Точною відліку може бути і певний часовий відрізок: 'دانا مديت أجازتي أسبوعين بس حانكون خلصنا فيهم المسائل المتعلقة' 'Я подовжив відпустку лише на два тижні, і за цей час ми *завершимо* невинішені справи' [حنين, 153].

Зв'язок з іншою подією або часовим відрізком – невіддільна умова вживання форм майбутнього попереднього та давоминулого часів [Wise 1975, 103]. В АЛМ у цих двох формах вираже-

ний причинно-наслідковий зв'язок між двома діями [Шарбатов 1991, 314], проте в діалекті це явище відслідкувати важче через доволі рідке вживання форми *h,a-ukūn fa'al*. Шагаль В.Е. відмічає і інше характерне значення форми майбутнього попереднього часу в складі простого речення – модальність [Шагаль 1983, 460]. В єгипетському діалекті її прояв можна побачити на прикладі, в якому присутнє значення кон'юнктива: الأرض! حاكون بعثها في المزداد أو: 'أعمل توكيل لخالتي وهو اللي بقى بيبيعهالي حنين' 'Земля! Я *продав би* її з аукціона або оформив доручення на дядька, щоб він продав її за мене' [حنين, 154].

Серед специфічних діалектних часових аналітичних конструкцій найчастіше зустрічається форма *kān h,a-yif'al*. Про появу її морфологічного аналогу в АЛМ – форми майбутнього в минулому *كان سيفعل* – вже згадувалось вище. Однак, привертає увагу відмінність у значеннях цих конструкцій. В АЛМ вона позначає дію, яка є майбутньою по відношенню до якоїсь минулої дії [Шарбатов 1991, 314], або, за іншим визначенням, використовується в умовних реченнях і непрямому запитанні після сполучника إذا 'якщо', де за синтаксичними умовами має бути дієслово минулого часу, хоча йдеться про майбутній час [Шагаль 1983, 461]. В єгипетському ж діалекті її значення пов'язане не з часовою точкою відліку або зв'язком з іншою дією (на відміну від форм *kān fa'al* та *h,a-ukūn fa'al*), а з обставинами, які перешкодили здійсненню дії [Wise 1975, 103]. Отже, типовими для неї значеннями в діалекті є: а) намір у минулому здійснити дію, яка, однак, не відбулася через певні обставини (які не обов'язково згадуються, але маються на увазі або відомі співрозмовникам): خلصت وكنت حاشترى: 'حاطاها فين؟ - حاطاهاها فين؟' 'Де ти її поклала? – Вона закінчилася, і я *вже збиралася к - пити* іншу' [حنين, 162]; б) вказівка на те, що дія ледве не відбулася: أولادنا في لندن: 'كنت حانسي ماجدة' 'Я *ледве не забула* про Магду' [حنين, 47]; لأنك كنتي حاتجبيي لهم مدرسين: 'كنا حانموت!' 'Ми *ледве не вмерли!*' [حنين, 128]. Наступний приклад демонструє поєднання обох цих значень: لأنك كنتي حاتجبيي لهم مدرسين: 'ما كنتش حاجيب مدرسين خصوصي من بره وتدفعي لهم أجرتهم من مصروف البيت – 'Тому що ти *ледве не привела* до них сторонніх репетиторів і *не стала витратити* на них з сімейного бюджету. – Я взагалі *не збиралася приводити* репетиторів' [حنين, 33].

Решта аналітичних часових форм є доволі рідкісними. Конструкція *bi-ukūn fa'al*, за даними А. Ель-Тонсі, позначає фреквентатив або хабітуальне значення в теперішньому часі перед почат-

ком іншої дії або часового відрізка: 'على الساعة ثمانية سيكون خرج' 'До дев'ятої години він *вже виходить* із дому' [El-Tonsi 1990, 157]. За даними К.Хоулз, однак, фреквентатив у цій конструкції відноситься до сфери майбутнього часу [Holes 1995, 192].

Форма *bi-ykūn bi-yif'al* представлена у А. Ель-Тонсі як та, що передає хабітуальне значення в теперішньому часі, на фоні здійснення іншої дії: 'لما بيرجع، مراته بتكون بتعمل شغل البيت' 'Коли він повертається, його дружина *займається* домашніми справами' [El-Tonsi 1990, 157]. Нам вдалося знайти лише один приклад у досліджуваних творах з таким значенням: 'لما يكون حد بيكلمك لازم تحترم' 'Коли хтось з тобою *розмовляє*, треба поважати його слова' [19, أولادنا في لندن].

Форма *h,a-ykūn bi-yif'al* позначає, як у А. Ель-Тонсі, так і у К. Хоулз, дію, яка відбуватиметься впродовж певного відрізка часу або на фоні іншої дії в майбутньому: 'على ما نوصل، حيكونوا بيتغدوا' 'Коли ми приїдемо, вони *обідатимуть*' [El-Tonsi 1990, 156; Holes 1995, 192]. Це значення підтверджується прикладом: 'انت بتخرج من هنا كل ليلة الساعة ثمانية بتروح فين؟ - بروح الجرنال.. حاكون باروح فين يعني؟' 'Ти в - ходиш звідси щовечора о 8 годині, куди ти ходиш? - До редакції, куди ж ще мені *ходити*?' [البهلوان, 28]. Форма дієслова у відповіді вказує на те, що та ж сама дія триватиме і в майбутньому. Однак, виходячи з іншого прикладу, співвіднесеність дії з іншим моментом не є обов'язковою: 'بخدم مصر.. آمال حانكون بخدم مين؟ اليمن؟ أيوه، بنخدم' 'Ми служимо Єгипту... Кому ж ще нам *служити*? Ємену? Так, ми служимо Єгипту...' [البهلوان, 43].

Щодо решти трьох конструкцій – *kunt 'if'al*, *bi-ykūn h,a-yif'al* та *h,a-ykūn h,a-yif'al*, наведених у А. Ель-Тонсі, про них не згадується в жодній іншій праці. Матеріал художніх творів також не надає прикладів їх реалізації в живому мовленні. Специфічна конструкція *kunt 'if'al* (поєднання форми перфекта 2 особи з імперативом), за даними авторів посібника, вживається для висловлення докору за невиконану дію й позначає зобов'язаність у минулому: 'كنت قل لي إنك مش جاي' 'Тобі *слід було повідомити* мені, що ти не прийдеш'; 'كنتي تعالي ما دام كنتي فاضية' 'Тобі *слід було прийти*, якщо ти була віл - на' [El-Tonsi 1990, 159].

За даними автора, форма *bi-ykūn h,a-yif'al* позначає фреквентатив, який має відбутися одночасно або перед іншою дією в теперішньому часі: 'على ما تيجي من الشغل جوزها بيكون حيجر' 'Коли вона *повертається* з роботи, її чоловік *вже збирається виходити*'. Форма

h,a-ykūn h,a-yif'al позначає те же саме стосовно майбутнього часу: *على ما نوصل حيكون حينام* 'Коли ми приїдемо, він вже збиратимет - ся лягати спати' [El-Tonsi 1990, 156-157]. Неважко помітити, що значення цих двох форм відповідає функції вищезгаданої поширеної в єгипетському діалекті форми *kān h,a-yif'al*, з різницею лише в абсолютному часовому значенні, вираженому допоміжним дієсловом. Тому ці три форми можна об'єднати в одну групу конструкцій, які виражають намір або близькість здійснення дії. Попри відсутність форм *bi-ykūn h,a-yif'al* та *h,a-ykūn h,a-yif'al* у досліджених нами джерелах та їх оказіональну представленість у розмовному мовленні, не слід відкидати можливості поступового закріплення цих "громіздких" форм та набуття ними доволі широкого вжитку, як сталося з конструкцією минулого часу *kān h,a-yif'al* та її літературним морфологічним аналогом. На користь цього свідчить і той факт, що автори посібника є носіями єгипетського діалекту, і, очевидно, для них такі конструкції не сприймаються як штучні. Однак, навряд чи можна на цьому етапі виділити категоріальні форми та на основі їх опозиції встановити відповідні граматичні категорії, як у мовах з розвинутими, чітко оформленими аналітичними системами дієслова.

У виявленні точних значень специфічних діалектних аналітичних дієслівних форм становить перешкоду їхня доволі низька представленість у текстах. Зокрема, пізніша з досліджуваних нами п'єс за часом написання – "Безумний Саадун" (1992) містить не більше 40 аналітичних дієслівних конструкцій, переважну більшість яких становить форма минулого тривалого часу в функції індикатива та кон'юнктива, і кілька форм давноминулого часу (переважно в складі умовних конструкцій). Таким чином, найбільше в єгипетському діалекті представлені форми *kān bi-yif'al*, *kān yif'al*, *kān fa'al* та *kān h,a-yif'al*.

Слід зазначити, що складні аналітичні дієслівні конструкції є прерогативою діалекту інтелігенції. Соціальний і освітній рівень мовця та його наближеність або віддаленість від урбанізованих центрів впливають на вибір мовних засобів для вираження видо-часових значень дієслова. Зокрема, мовлення сільських мешканців та бедуїнів демонструє найнижчий ступінь реалізації допоміжного дієслова *كان*, і в цьому відношенні діалект неосвічених та фелаків відображає ситуацію, типову для арабської мови до часів епохи "ан-Нахда" [Holes 1995, 192]. Контакти та інтерференція з

мовами інших типологічних систем, які мають місце в великих містах, сприяють розвитку діалектного ладу в бік аналітичності, в тому числі в системі видочасових форм дієслова.

ЛІТЕРАТУРА

Аль-Маасарани М. Сравнительный анализ некоторых грамматических категорий современных арабских диалектов // Семитские языки. Сборник статей. – Вып.2, ч.2. – М., 1965. – С. 513–521.

Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. – М., 1998. – 592 с.

Мишкуроев Э.Н. Изменения в грамматическом строе арабского литературного языка // Зарубежный Восток: языковая ситуация и языковая политика. Под ред. Никольского Л.Б. – М.: Наука, 1986. – С. 119-125.

Мишкуроев Э.Н. Типология диалектного и литературного грамматического строя современного арабского языка: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.20. – М., 1985. – 35 с.

Плунгян В.А. Общая морфология. Введение в проблематику. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 384 с.

Селіванова О.О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. – Полтава, 2006. – 716 с.

Шагаль В.Э., Мерекін М.Н., Забиров Ф.С. Учебник арабского языка. – М.: Военное изд-во, 1983. – 784 с.

Шарбатова Г.Ш. Арабский литературный язык, современные арабские диалекты и региональные обиходно-разговорные языки // Языки Азии и Африки, IV. – Кн.1. – М.: Наука, 1991. – С. 250 – 330.

Шарбатова Г.Ш. Выражение времени в современном египетском диалекте // Ковалев А.А., Габучан Г.М. Арабская филология. Сборник статей. – М.: Изд-во МГУ, 1968. – С. 121–131.

El-Tonsi, Abbas & al-Sawi, Laila. An Intensive Course in Egyptian Colloquial Arabic. – Part 2. – The American University in Cairo, Center for Arabic Studies, 1990. – 188 p.

Holes, Clive. Modern Arabic: Structures, Functions and Varieties. – New York: Longman Publishing, 1995. – 343 p.

Mitchell T.F. Colloquial Arabic. The Living Language of Egypt. – London: The English Universities Press, 1962. – 240 p.

Spitta-Bey, Wilhelm. Grammatik des Arabischen Vulgärdialectes von Aegypten. – Leipzig, 1880. – 519 p.

Willmore, John S. The Spoken Arabic of Egypt. – London, 1901. – 368 p.

Wise, Hilary. A Transformational Grammar of Spoken Egyptian Arabic. – Oxford: Blackwell, 1975. – 197 p.

يوسف إدريس. *الغرافير*. – مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة. – 193 ص.

يوسف إدريس. *البهلوان*. – مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة. – 127 ص.

علي سالم. *أولادنا في لندن*. – مكتبة مدبولي، القاهرة. – 159 ص.

لينين الرملي. *سعدون المجنون*. – دار سعاد الصباح، القاهرة. – 1992. – 174 ص.

يوسف عوف. *حنين*. – الدار المصرية اللبنانية، القاهرة. – 2000. – 182 ص.

КУМАНСЬКО-КИПЧАЦЬКІ МІГРАЦІЇ В ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНУ ЄВРОПУ (30-40-Х РР. XIII СТ.)

Пилипчук Я.В.

Монгольські завоювання були подією світового значення, особливо великий вплив вони мали на населення євразійських степів. Великий Західний похід спричинив масштабні міграції куманів. Достатньо добре у світовій історіографії висвітлено переселення куманів в Угорщину. Дослідженням цієї проблеми займались П. Голубовський [Голубовский 1884; Голубовский 1889], С. Плетнева [Плетнева 1990], А. Палочі-Хорват [Paloczi-Horvath 1989]. Переселення цих тюркських кочівників на Балкани також відображені у доробках В. Златарські [Златарски 1994], Й. Андреева [Андреев 1996], П. Павлова [Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/] В. Стоянова [Stoyanow http://www.ihist.bas.bg/CV/Valery_Stojanow/VS_Anthroponymis.htm], І. Вашарі [Vasary 2005]. О. Ніколов присвятив свій доробок висвітленню історії куманських мігрантів в Угорщині та Болгарії [Nikolov 1996]. Відносини куманів із Угорщиною висвітлені у працях угорських науковців [Baolgh 2001, 53-61; Paloczi-Horvath 1975, 313-333; Polgár 1999, 91-102]. Завданням даної студії буде висвітлення перебігу куманських міграцій у 30-40-х рр. XIII ст., а також аналіз даних арабського історика Ібн Таґрібірді.

Угорський місіонер Юліан свідчив, що на момент написання його листа єпископу Перуджі (1238 р.) певна частина куманів вже переселилась до Угорщини [Аннинский 1940, 88]. П. Голубовський не висловлював припущення, щодо того, коли міграція могла відбутись, а лише констатував дані джерел [Голубовский 1884, 234]. В. Шушарін та М. Мургулія вказують, що хан Котян прибув до Угорщини після битви на р. Сіть [Мургулія, Шушарин 1998, 107]. Українські історики О. Головка та О. Осіп'ян стверджують, що кумани мігрували в Угорщину під тиском монголів у 1239 р [Головка 2006, 318; Осіп'ян 2005, 6]. Є. Миськов вважає, що переселення племені Котяня відбулось восени 1239 р. [Миськов 2003, 28-29]. Т. Султанов припускає, що наприкінці 1239 р. Бела дозволив мігрантам увійти у його королівство [Султанов 2006, 209–210]. С. Плетнева вважала, що ця подія мала місце в 1237 р. [Плетнева 1990, 179]. Е. Бретшнейдер вважав, що переселення відбулось у 1239 р.

[Bretschneider 1910, 323]. На думку А. Палочі-Хорвата та Д. Сінора переселення кипчаків до Угорщини мало місце під час Великодня у 1239 р. [Paloczi Horvath 1989, 47; Sinor 1999, <http://www.deremilitari.org/resources/articles/sinor1.htm>]. О. Кадирбаєв вказує, що переговори між Белою та Котяном були розпочаті у 1237 р., а переселення відбулось у 1239 р [Кадырбаєв 1997, 56].

Про постать Котяна (вар. лат. Cutan, Kuthen) ми знаємо, головним чином, із східнослов'янських джерел, там він згадувався у зв'язку з політикою Романовичів та Ольговичів. Але літописці не вказували його приналежність до якогось з кипчацьких племен. Рогерій та Альберик де Труа Фонтене згадували про те, що він переселився зі своїми людьми в Угорщину [Albrici 1874, 946; Rogerii 1892, 549-550, 553, 556]. Інформацію про етнічний склад населення Дешт-і Кипчак ми можемо отримати з східнослов'янських та арабських хронік. Ан-Нувайрі вказував, що Котян очолював плем'я дурут [Тизенгаузен 1884, 541].

Дурутів арабської хроніки можна ототожнити з тертроба східнослов'янських джерел [Исхаков, Измайлов 2000, 48]. Болгарський дослідник П. Павлов стверджує, що Георгій Тертерій був родичем Котяна [Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm]. Котян приймав активну участь у боротьбі за галицький престол, а також підтримував Мстислава Удатного та Ольговичів у змаганнях за Київське княжіння [Головко 2006, 294, 299]. Зважаючи на це, його володіння мали розташовуватись у степах нижньої течії Південного Бугу. Власне, з цих територій він міг атакувати галицьке Пониззя та Поросся.

Котяну вже доводилось воювати з монголами. У 1222 р. він був змушений шукати допомоги у свого зятя Мстислава Удатного [Суздальская 1962, 505; Новгородская первая 1950, 62]. Під час "Великого Західного походу" монголів Котян також міг воювати з монголами. Матвій Паризький стверджував, що кумани мігрували до Угорщини після поразки від монголів [Матузова 1979, http://www.vostlit.info/Texts/rus/Matthew_Par/frame1.htm]. Роджер Бекон також вважав, що це було причиною міграції [Матузова 1979, http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Bacon_Roger/frame1.htm].

Нам відомо, що племенем Котяна було дурут [Тизенгаузен 1884, 541]. Ця назва мала тюркський відповідник *торм-оба*, тобто "чотири роди". Арабські хроністи вказували, що під час мон-

гольського завоювання між кипчацькими племенами продовжувалась ворожнеча [Тизенгаузен 1884, 541]. Воювали між собою дурут та токсоба. Токсоба були провідним племенем у Подонні [Кумеков 1990, 127; Golden 1979/1980, 304-307; Исхаков, Измаилов 2000, 49]. Їх вождь належав до династії Шаруканідів, можливо це був Юрій Кончакович. Галицько-волинський літописець не повідомляв про його загибель під час першого монгольського вторгнення [Ипатьевская 1962, 741].

Однак цей вождь, окрім християнського, міг мати ще тюркське ім'я. Ан-Нувайрі зафіксував його у формі Ак-Кубуль [Тизенгаузен 1884, 541]. Його супротивником, за даними ан-Нувайрі, був Котян [Тизенгаузен 1884, 541]. Ібн Халдун подає його у формі Кітмір [Тизенгаузен 1884, 541]. Р. Почекаєв вважає Кітміра та Котяна різними вождями [Почекаев 2006, 109-110]. Однак характер і деталі оповідання майже ідентичні. До того ж, необхідно враховувати, що Ібн Халдун жив у XV ст. і, очевидно, міг користуватися лише частиною того матеріалу, який був відомий ан-Нувайрі.

Відносно датування війни Котяна з монголами є суттєві складнощі. Ан-Нувайрі датував її правлінням Угедей-хана. Однак воєначальником монголів був названий Джучі. Смерть останнього датована арабським хроністом 1243-1244 рр [Тизенгаузен 1884, 541]. Ці дані протирічать усьому що ми знаємо про Джучі з перських хронік. Однак не тільки ан-Нувайрі повідомляв про походи Джучі. Так Абу-л-Газі вказував, що цей Чингізид воював проти кипчаків і змусив їх відступити у володіння іштяків [Кононов 1958, 44]. Перемогу над куманами приписував йому і Плано Карпіні [Карпини 1957, 41]. Бенедикт Поляк описував, війну з куманами після того як Тоссук (Тоші тобто Джучі) переміг бісермінів та кангітів [Христианский мир 2002, 111]. Новгородський літописець висвітлюючи події Калкської битви згадував про Тешюкана [НПЛ 1950, 63]. Неясні уявлення про звершення Джучі були характерні не тільки для арабів, а й для європейців.

Якщо ж ми звернемо увагу на дані Юліана про монголо-куманські війни, то ми можемо ще більше заплутатись. Угорський місіонер повідомляв, що перед монгольським завоюванням два куманських вождя воювали між собою. Програвший Вітут втік до султана Орнаха, який в свою чергу стратив його. Син Вітута закликав на допомогу татар (монголів) і переміг персів (тобто хорезмійців) [Аннинский 1940, 84-85; Dörrie 1956, 170-172].

Маємо зауважити, що монголи активно використовували війська підкорених народів, особливо кочових. Не були виключенням і кипчаки. У 1224 р. з них та інших кочових народів була сформована нова армія Субедея [Храпачевский 2004, 500-501]. Фома Сплітський вказував на значну кількість куманів у монгольському війську [Фома Сплитский 1997, Глава XXXVI, <http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Split/frametext3.htm>]. Східні кипчаки та кангли взяли участь у «Великому Західному поході» [Кычанов 2002, 78, 80]. Кипчаки Подоння могли воювати проти куманів.

Після поразки від монголів Котян був змушений мігрувати в Угорщину. Нам достеменно невідома кількість тих, хто відкочував на захід. Котян досягнув домовленості з угорським королем Белою, і куманів розселили у долині річок Тиси, Кереш та Муреш [Плетнева 1990, 179–180; Голубовский 1884, 234; Голубовский 1889, 5–6].

Однак не можна сказати, що історія куманів в Угорщині почалась тільки наприкінці 30-х рр. XIII ст. Вже наприкінці XI ст. у долині Морави були розселені кумани. Вони мали бути тими кочівниками, яких у 70-90-х рр. переміг король Ласло I. Угорці сприяли наверненню куманів до католицизму. Ми можемо спостерігати міграцію і кипчацьких племен в Угорщину. В джерелах вони отримали назву *paloczi*, їх присутність зафіксовано коло гір Матра [Князький 1988, 24].

Чисельні угорські грамоти засвідчують той факт, що кочівницька аристократія почала активно християнізуватись. І. Князький має рацію, вказуючи, що це могло бути зумовлено поразками кипчаків від монголів у першій чверті XIII ст. [Князький 1988, 26]. Один із ханів, Бортц став католиком у 1228 р [Осіпян 2005, 4]. На території, яка знаходилась поряд із володіннями тюркських кочівників, угорцями була створена куманська єпископія [Осіпян 2005, 4–5]. Син Бортца Мемборк продовжив курс на вестернізацію кочівників [Осіпян 2005, 5]. Прийняття християнства куманами пояснюють прагненням заручитись допомогою угорців на випадок монгольського завоювання, і дійсно, шлюби, укладені ханами, мали характер союзної угоди.

Багато з його людей прийняло християнство за латинським обрядом. Якщо Котян шукав підтримки у Рюриковичів, то Бортц та Мемборк знайшли її у Арпадів. Ми не можемо вважати їх католицькими неофітами, які сильно переймалися питаннями віри.

Кумани визнавали християнський символ віри, однак не бажали відмовлятися від своїх старих вірувань. Нова релігія входила у їх картину світу не виключаючи, а доповнюючи більш ранні вірування. Таким чином, християнство у кочівників мало синкретичний характер. З цією проблемою зіткнулися угорці у другій половині XIII ст. Клірики скаржились на те, що кумани-мігранти на території Угорщини продовжували зберігати старі звичаї і не стали католиками [Голубовский 1884, 249].

Альберик де Труа Фонтене згадував про двох куманських вождів, один із яких мав християнське ім'я Йона [Albrici 1874, 950; Vasary 2005, 66]. Є підстави стверджувати, що саме про поховання цього кипчацького вождя повідомляв Жан Жуанвіль. Воно було здійснене за традиційним для язичників кипчаків звичаєм [Жуанвиль 2007, 118, 372-380]. При укладенні угод з угорцями та латинянами вони продовжували здійснювати традиційні для кочівників обряди [Жуанвиль 2007, 118, 371]. Сейхан, який перейшов на службу до Арпадів у 1246 р., укладаючи союз із Белою провів традиційну церемонію, яка була характерна для шаманістів [Христианский мир и Великая Монгольская империя 2002, 303]. Після проголошення клятви і змішування крові, над текстом клятви було розрубано собаку, як свідчення вірності союзу.

Проте збереження традиційних вірувань не заважало їм укладати шлюби з представниками християнських народів. З русами вони були настільки частими, що матеріал, який стосувався цієї теми, став предметом окремої студії С. Гуркіна [Гуркін 2000, 157-159].

Відносно ж племінної належності Бортца та Мемборка ми можемо тільки здогадуватись. Сам термін "*кун*" мав як вузьке, так і широке значення і міг позначати як кочівників загалом, так і окреме плем'я. Етнонім *куман* використовується східнослов'янськими літописцями як синонім половців, а у Ан-Нувайрі серед племен Дашт-і Кипчак згадано плем'я *кунун* [Тизенгаузен 1884, 541]. Ібн Халдун називав його *котян* [Тизенгаузен 1884, 541]. Угорці ж сприймали їх як чергових кочових сусідів і називали їх кунами, загальним позначенням східних сусідів королівства Угорщина [Шушарин 1997, 326-329]. Під час "Великого Західного походу" монгольських військ саме це плем'я мало першим мігрувати в Угорщину, і саме їх міг мати на увазі монгольський хан у своєму листі до короля Бели [Аннинский 1940, 88].

З католицькими володарями мали матримоніальні зв'язки хани Сароній та Йона [Albrić 1874, 950; Vasáry 2005, 66]. Нам відомо, що куманський правитель Сейхан переселився з Болгарії в Угорщину [Осіп'ян 2005, 7; Nikolov 1996, 49; Paloczi-Horvath 1989, 52; Vasáry 2005, 99] і саме на його доньці одружився принц Іштван. Отже, він мав бути міцно пов'язаний з Арпадами. На жаль, ми не маємо достатньо інформації для того, щоб співставити Сейхана з Саронієм – Шир Янні. До того ж, майже неможливо ототожнити тюркські імена Шир Янні та Сейхан. Таким чином, Шир Янні, швидше за все, мав значний вплив на історію Болгарії та Візантійської Імерії, а не на події в Угорщині.

Про родинні зв'язки Йони ми також можемо тільки здогадуватися. Поховання хана Йони було описано Жаном Жуанвілем [Жуанвіль 2007, 118]. Так чи інакше для того, щоб мати прохід через землі болгар він чи його родичі мали підтримувати зв'язок з Асенями. Ми знаємо про двох ханів, які приймали активну участь у подіях початку XIII ст. Це були хани Губан та Котза [Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm]. П. Павлов ототожнював першого з Кобаном Урособичем, а другого з Бегбарсом Кочаєвичем [Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm].

Відносно племен, згаданих в угорських документах (І. Зімоні називає *Olás, Csertán, Kór, Borcsol*) найвідомішим є останнє [Zimonyi 2007, <http://www.Lingfol.uu.se/afro/turkiskasprak/ip2007/Zimonyi I.P. pdf>]. Ібн Халдун згадував про плем'я *джерсан* [Тизенгаузен 1884, 541]. Ад-Дімашкі знав його під назвою *узу-чарман*, а Ібн Дукмак – *джерман* [Кумеков 1990, 127; Маркварт, <http://www.steppe.konvent.ru/books/markvart1-00.shtml>, <http://steppe-arch.konvent.ru/books/markvart1-00.shtml>];].

Серед племен, які мігрували в Угорщину ми ще можемо назвати *Olás* та *Kór*. Ці етноніми достатньо складно дешифрувати. Ця назва схожа, але не відповідає змісту етноніму *олас*. Останній угорці використовували для позначення романського населення королівства [Шушарин 1997, 185]. Такою ж могла бути ситуація з етнонімом *orosz*. Ми можемо припускати можливість спотворення угорцями назви племені *урусоба*. Назва цього племені була схожа з тюркським найменуванням русів. Але оскільки угорці добре знали різницю між східними романцями, русами та цим куманським племенем, ми схилиємось до того, щоб не прийняти цю гіпотезу.

Куди логічніше співставити плем'я *Olás* з одним із племен придніпровського племінного союзу *улаш-огли* [Пріцак 2008, 183-184]. Угорські документи згадували про кумана Деметрія з племені *улас*. *Улас* можна співставити з літописними *улашевичами* [Mandoky 1976, <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kunulas.html>]. І. Мандокі-Конгур вказував, що *Kó*г мало ще назву *кол* [Mandoky 1972, <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kunhantos.html>]. *Колобичі* лічені рази згадувались галицько-волинським літописцем [Фёдоров-Давыдов 1966, 226; Ипатьевская 1962, 632]. Взагалі досить складно співставити його з будь-яким племенем у західному *Даши-і Кипчак* так само як і ідентифікувати його з будь-яким кипчацьким вождівством. Нам невідома політична мапа західно-кипчацьких степів у XIII ст. Але в будь-якому разі *кор/кол* мали знаходитись у сфері впливу чи Котяна чи Юрія Кончаковича. На жаль, ми не можемо знайти відповідник етноніму *кор* в арабських джерелах.

Зважаючи на присутність *Borcsol* (тобто *бурджогли*) серед мігрантів, ми можемо припускати участь у переселенні на захід і інших племен "не-диких половців" [Zimonyi Istvan 2007, <http://www.Lingfol.uu.se/afro/turkiskasprak/ip2007/Zimonyi I.P. pdf>; Пріцак 2008, 178-186]. Нам відомі *урусоба*, *улашогли* та *ім-огли* [Пріцак 2008, 179-180, 184]. *Ім-огли* ми можемо співставити з племенем *ім-оба* (*ім-огли*, *етебичами*) [Пріцак 2008, 33, 35]. Вони відігравали помітну роль у придніпровському племінному союзі та разом із *бурдж-огли* могли приймати участь у балканській політиці. Принаймні, у ногайській епічній пісні згадано про переселення в Угорщину і війну з "рудобородим Чингізом", тобто події "Великого Західного походу" [Ярлыкапов 2007, 365].

Серед племен, які переселилися в Угорщину, І. Мандокі-Конгур окрім вищезгаданих чотирьох племен називав ще *Iloncsuk* та *Köncsög* [Mandoky 1972, <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kunhantos.html>]. І. Зімоні міг впевнено ідентифікувати тільки *Olás*, *Csertán*, *Kór*, *Borcsol* і тому вважав за доцільне вказати у своїй праці тільки ці чотири племені [Zimonyi Istvan 2007, <http://www.Lingfol.uu.se/afro/turkiskasprak/ip2007/Zimonyi I.P. pdf>]

Угорський єпископ у листі своєму французькому колезі писав, що монголи підійшли до річки Дейнфір (Дамай), але влітку її не перейшли [Матузова 1979, http://www.vostlit.info/Texts/rus/Matthew_Par/frameset1.htm, http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Ann_Mon_

Waverleia/text1.phtml?id=1576]. У анналах Уейверлського монастиря це повідомлення датоване 1239 р [Матузова 1979, http://www.vostlit.info/Texts/rus/Matthew_Par/frameset1.htm, http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Ann_Mon_Waverleia/text1.phtml?id=1576].

Монголи були присутні в західнокипчацьких степах ще від самого початку походу. Наприкінці 1237 р. за даними Юліана вони вийшли на Дон [Аннинский 1940, 87]. Угорський місіонер повідомляв, що частина монгольських військ воювала з куманами і прагнула вийти до моря (мабуть Чорного Моря) [Аннинский 1940, 87]. У межиріччі Дона та Дніпра та на узбережжі Чорного Моря кочували так звані "не-дикі половці".

Війна з ними мала знайти відображення у "Збірнику Літописів". Перський хроніст вказував, що Берке взяв у полон Арджу-мака (вар. Арчіал, Архамал, Арджал, Азджамал), Куранбаса (вар. Куранмас, Фуранмас, Туранбас, Фураумас) та Капарана (вар. Киран) [Тизенгаузен 1941, 37]. Після цього монголи здобули Таткару в Криму. Але щоб досягнути цього успіху, їм необхідно було подолати опір придніпровських кипчаків (бурдж-огли, іт-огли, улаш-огли та урус-оба). Відчуваючи безперспективність опору ще наприкінці 1238 р. Котян мав відкочувати на захід і почати переговори з королем Белою IV [Rogerii 1892, 549-550], інші вожді також мали відступати на захід.

Те, що Чингізиди не рушили далі на захід у 1239 р. могло бути передбачено планом військової операції, яку розробив Субедей. Він не міг атакувати Угорщину та Польщу, не здобувши Київ, Володимир-Волинський та Галич. На кордони Угорщини монголи могли вийти у 1240 рр. Приблизно у той час припинила своє існування куманська єпископія. Ймовірною нам видається евакуація її населення в Угорщину. Разом із іншими куманами та кипчаками вони відступали побоюючись монгольського вторгнення.

Рашид ад-Дін повідомляв, що монгольський корпус який діяв проти валахів зустрічав опір з боку народу сасанів. За даними перського хроніста у монголів із ними відбулося три битви, які мали відбутися ще до зими 1240-1241 рр., оскільки взимку воєнні дії в Карпатських горах були неможливі. Необхідно звернути увагу, що в облозі Києва прийняла участь лише частина царевичів. Окремий монгольський корпус міг продовжувати діяти в степах і вийти до Дунаю та Карпат. Відступ куманів та кипчаків мали прикривати угорські прикордонники, яких Рашид ад-Дін міг згадувати як *улагів* та *сасанів* [Тизенгаузен 1941, 38].

Монгольські правителі погрожували угорцям і ждали видачі куманів. Багато з послів Чингізидів не повернулись зі своїх місій назад [Аннинский 1940, 88]. В. Костюков не виключає, що монголам таки вдалось дипломатичними засобами розколоти союз між куманами та угорцями [Костюков 2006, 227].

До того ж, місцеві барони небезпідставно побоювались за свій вплив при королівському дворі. Вже у XII ст. вони висловлювали невдоволення засиллям кунів (В. Шушарін вважає їх не кипчаками, а печенігами) при дворі Іштвана II [Шушарин 1997, 336]. Необхідно зауважити, що угорська знать майже втратила свій вплив при королі Ласло IV Куні. Останній оточив себе кипчацькими та куманськими беками [Голубовский 1889, 13–14; Осіп'ян 2005, 9; Paloczi-Horvath 1989, 78; Плетнева 1990, 180]. Можна припустити що угорські магнати передбачали такий розвиток подій вже за правління Бели IV і вжили всіх можливих заходів, щоб не допустити цього.

Д. Сінор вважає, що підставою для підозр є схожість між куманами та монголами [Sinor 1999, <http://www.deremilitari.org/resources/articles/sinor1.htm>]. Матвій Паризький вказував, що кумани відмовлялись від війни з монголами. Це мало тільки підігріти підозри угорців [Матузова 1979, http://www.vostlit.info/Texts/rus/Matthew_Par/frametext1.htm]. Рогерій згадував серед монгольських воїнів рутенів (русів), ізмаїльтян (тюрок-мусульман), куманів (кипчаків) [Rogerii 1892, 564]. Наявність кипчаків у війську Чингізидів компроментувала Котяна в очах угорців. Чим ближче наближались монгольські війська, тим більше зростали антикуманські настрої.

Угорські барони та німці виголошували антикуманські гасла, як тільки випала нагода, вони заарештували Котяна. Розбурханий натовп, невдовзі після цього, вчинив розправу над куманськими аристократами. Ці події примусили кочівників потурбуватись за свої життя, частина з них залишила свої поселення і відкочувала за течією Дунаю на південь [Осіп'ян 2005, 7; Paloczi-Horvath 1989, 50–51; Голубовский 1889, 12; Rogerii 1892, 556]. Рогерій датує ці події 1241 роком [Rogerii 1892, 551–555]. Залишаючи володіння Арпадів кумани перейшли Дунай у провінції *Marchia* (угор. Серемшаг, серб. Срем) і спустошили віллу Франка поблизу міста Сенмартон [Rogerii 1892, 557; Vasary 2005, 65]. Якщо ці події мали місце у 1240 або першій половині 1241 р., то царем, який прийняв втікачів, мав бути Іван Асень II.

Е. Бретшнейдер стверджував, що люди Котяна втекли до болгар у 1241 р. [Bretschneider 1910, 323]. І. Вашарі датує переселення куманських мігрантів із Угорщини в Болгарію 1241 р [Vasary 2005, 65]. Й. Андреев також стверджує, що куманська міграція до Болгарії відбулась у 1241 р [Андреев 1996, 129].

Зважаючи на вищенаведені дані, ми можемо стверджувати, що кумансько-кипчацькі міграції мали місце під час "Великого Західного походу" військ Чингізидів до вторгнення у Центрально-Східну Європу. М. Карамзін, посилаючись на Г. Прая, вказував, що Котян зазнав поразки від монголів у дельті Волги [Кармазин 1988, *Кн. I, Т. IV, 7, прим. 4*]. Однак дії монголів у Поволжжі були пов'язані з діяльністю Бачмана і можуть датуватися 1236-1237 рр. Перські джерела не називають імені Котяна (Кутена), як супротивника монголів, проте арабські джерела допускають таку можливість. На користь того, що куманам довелося відступити під тиском ворогів, свідчать і західноєвропейські хроніки. Однак, щодо можливості його зіткнення з монголами у прикаспійських степах, ми ставимось дуже критично.

Кипчаки та кумани мігрували не тільки в Угорщину, а й у Болгарію. Нікіфор Григора вказував, що багато куманів форсували Дунай і переправились на його болгарський берег [Григора 1862, 34-35]. Георгій Акрополіт повідомляв, що скіфи (тобто кумани) масово перетинали Дунай, шукаючи захисту [Акрополіт 1863, 63-64; Григора 1862, 34-35].

Арабський хроніст Ібн Тагрібірді повідомляв, що "когда Татары решили напасть на земли Кипчаков в 639 году, и до них (Кипчаков) дошло это (известие), то они вошли в переписку с Унусаханом, государем Валашским, насчет того, что они переправятся к нему через море Судацкое, с тем, чтобы он укрыв их от Татар. Он дал им на это согласие (свое) и отвел им для жительства долину между двумя горами. Переправились они к нему в 640-м году. Но когда они спокойно расположились в этом месте, то он нарушил своё обязательство в отношении к ним, сделал набег и избил да забрал в плен (многих) из них" [Тизенгаузен 1884, 542]. За інформацією Ібн Шеддада кипчаків атакував булгарський володар Анар [Кайрат Саки 2001, <http://www.kyrgyz.ru/?page=50>]

Французький дипломат Жоффруа де Віллардуен, згадуючи про війни болгар з Латинською Імперією, назвав Калояна "королем блаків" [Виллардуэн 1993, Глава 333, <http://www.vostlit.info/>

Texts/rus7/Villarduen/frameText4.htm]. Робер де Кларі вказував, що у 1205 р. болгаро-куманське військо очолював Іоанн Власький [Робер де Кларі 1986, *Глава CVI*, <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Klari/frameKlari3.htm>]. Вільгельм де Рубрук називав Ассана (болгарського царя) володарем Волощини [Рубрук 1957, 89]. Мусульманські енциклопедисти Рукн ад-Дін Бейбарс та ал-Калкашанді називали Болгарію країною *Улак* [Тизенгаузен 1884, 117; Григорьев, Фролова 2002, 290]. Ан-Нувайрі та Ібн Халдун Тодора Святослава вважали правителем волохів [Тизенгаузен 1884, 160–161, 384].

К. Іречек вказував, що грецькі джерела здебільшого називали волохами не тільки східних романців, але й напівосіле чи осіле негрецьке населення Балкан [Іречек 1878, 288–292]. Ф. Успенський наполягав на тому, що Петро та Асень були болгарами [Успенский 1879, 108]. С. Плетньова, посилаючись на авторитет В. Златарського, вважала Асенідів куманами [Плетнева 1990, 182]. О. Пріцак стверджував про куманське походження цієї династії і вважав, що у Подонні правила династія з аналогічною назвою [Пріцак 2008, 239–244]. І. Вашарі стверджував, що Асені були напівкуманами-напівволохами [Vasary 2005, 41–42].

Монгольське вторгнення в Карпато-Дунайський регіон спричинило значні спустошення. За свідченнями Георгія Акрополіта, скіфи (тобто кумани) обернули Македонію на "скіфську пустелю" [Акрополит 1863, 65]. Той же хроніст повідомляв, що 60 тис. латинян взяли в облогу Цурулон [Акрополит 1863, 68–69]. Їх у цьому підтримували болгари та кумани. Латинський імператор Балдуїн підтримував зв'язки з куманами і його піддані одружувались на куманських аристократках [Гугуев 2007, 371; Осіп'ян 2005, 7]. Звичайно, всі ці події стали можливими тільки завдяки сприянню Асенідів. Але чому болгари, які до того виступали супротивниками хрестоносців, надали їм допомогу напередодні монгольського вторгнення у Центрально-Східну Європу?

Для цього необхідно проаналізувати стан справ у регіоні в даний період часу. До кінця 30-х рр. XIII ст. Асеніди стали гегемонами на Балканах. Латинська Імперія остаточно занепала і сама потребувала допомоги. Єдиним, хто міг становити загрозу для Болгарії був Іоанн Дука Ватац. І хоча Іван Асень II до того перебував у союзі з ним, однак його непокоїло посилення нікейського імператора. Після перемоги у битві біля Клокотниці відбувся поворот у ході політики Асенідів. Союз із Іоанном III (Ду-

кою Ватацем) став недоцільним. Болгари разом із латинянами взяли в облогу місто Цурулон [Акрополит 1863, 68-69]. На думку В. Златарські, кумани були переселені Іваном Асенем II у Східну Фракію, з метою охорони цих земель від греків [Златарски 1994, 399–400].

До монгольського завоювання кумани надавали всебічну допомогу болгарам. Під час битви під Адріанополем у 1205 р. латиняни були переможені болгарами не без допомоги кочівників [Виллардуэн 1993, *Главы 354-361*, <http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Villarduen/frame4.htm>; Клари 1986, *Глава CXII*, <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Klari/frameKlari3.htm>]. І Тертериди, і Шишманіди мали куманів серед своїх предків [Осіп'ян 2005, 8; Прицак 2008, 46]. У нордичних сагах Болгарія відома під назвами Блаланд, Блокуманланд, Блавкуманналанд [Прицак 2003, 354, 448, 462–464].

Таким чином, цілком закономірним є те, що кумани прагнули рятуватися втечею, саме у володіння Другого Болгарського Царства. Там вони могли не лише дістати притулок, а й увійти до складу військової знаті цієї держави і зробити там кар'єру. Командувачем царської гвардії був куман Манастрас [Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm]. Такого ж походження були боляри Алдімір та Георгій Тертер [Прицак 2008, 46; Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm]. Становище куманських беків та їх людей у Болгарії було близьким до стратегів та акритів у Візантійській Імперії.

У Бранічево за наступників Івана Асеня II утворилось автономне князівство. Ним правили кумани Дрман та Куделін [Vasary 2005, 65, 102–103]. У добу домінування на Балканах Ногая у північно-східній Болгарії утворилось Відінське князівство. Його засновник Шишман також належав до куманської аристократії [Прицак 2008, 46; Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm]. І. Вашарі ж стверджує, що батько Георгія Тертера був родичем Котяна і після втрати останнього втік до Болгарії [Vasary 2005, 66]. Сам Георгій став болгарським царем у 1280 р. [Vasary 2005, 82]. О. Прицак висловив гіпотезу про куманське походження династії Тертеридів (Тертеровичів) [Прицак 2008, 46]. П. Павлов припустив, що батько Тертера був родичем Котяна [Павлов 2000, http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm].

Великі кипчацькі анклавів знаходились поблизу Пірдора, Софії, Радоміра, Кюстенділа, а також у Македонії та на узбережжі Егейського моря [Андреев 1996, 129 – 130]. Документи фіксують їхні поселення поблизу міст Тирново, Софії, Вратса у Болгарії, поблизу Скоп'є, Костур, Кайларе, Куманово у Македонії [Stoyanow 2001, http://www.ihist.bas.bg/CV/Valery_Stojanow/VS_Anthroponymis.htm]. Поблизу міст Бранічево та Белграда у Сербії поширені назви з антропонімом *Котян* (*Кьотен*) [Андреев 1996, 129]. Поблизу Фессалонік знаходилось село Куманич [Stoyanow 2001, http://www.ihist.bas.bg/CV/Valery_Stojanow/VS_Anthroponymis.htm]. Окрім даних топонімії та історичних хронік, ми маємо також археологічні свідчення їхньої присутності. Куманські пояси виявлені в районі селищ Долище та Черномашини [Крамаровский 2005, 129].

У зв'язку з вищенаведеними фактами, твердження Р. Почекаєва, що болгарський цар атакував куманів, коли монголи підійшли до його володінь, можна поставити під сумнів [Почекаев 2006, 107–108]. Таку гіпотезу дослідника зумовила інформація Ібн Тагрібірди. Ті події, які арабський хроніст описував у своїй хроніці, у принципі, були неможливі в Болгарії. Кумани як на початку, так і наприкінці XIII ст. були сильно інтегровані у болгарське суспільство і Іван Асень II не міг підступно зрадити тюркських кочівників. Якби він дійсно це зробив, йому б загрожувала помста з боку болгарських куманів. Зважаючи на вищевикладену інформацію, ми можемо припустити, що куманські міграції в Болгарію були можливі не тільки в районі Добруджі, Відіна та на кордоні з *Marchia*, а й вздовж усієї нижньої течії Дунаю.

Війна монголів проти куманів (кипчаків) тривала і після того, як Чингізиди завоювали Дашт-і Кипчак. Про запеклу боротьбу у степу свідчать навіть нордичні саги. У оповіді про Егіля Однорукого вказано, що двоє братів синів Горма з Блоккуманланду вбили Родіана, короля Таттарії [Пріцак 2003, 354]. Рашид ад-Дін згадував, що 639 року гіджри багато кипчаків напали на Кутана та Сонкура, сина Джучи [Тизенгаузен 1941, 38]. Г. Федоров-Давидов та С. Плетньова стверджують, що війна кипчаків проти монголів мала місце в Угорщині [Плетнева 1990, 180; Федоров-Давыдов 1966, 233].

Проте перський хроніст не називає Сонкура учасником походу до Центральної Європи та Балкан, так само, як і Берке, Беркечара

та Тука-Тимура. Д. Хрустальов вважає, що Сонкур, про якого згадував Рашид ад-Дін, був Тангут [Хрусталеv 2004, 227]. На нашу ж думку, це був один із другорядних Джучидів –Шінкур [Тизенгаузен 1941, 58]. Як відомо, Кутан (Кадан) у 1242 р. воював у Далмації і зробив спробу заволодіти Кліссом [Храпачевский 2004, 391]. Кадан, повертаючись із Центральної Європи деякий час перебував на території болгар. К. д'Оссон та Е. Бретшнейдер вважали, що події відбувалися на Північному Кавказі під час повернення монголів у *Даши-і Кипчак* наприкінці *"Великого Західного походу"* [d'Ohsson 1952, Т. 2, 159; Bretschneider 1910, 333]. На нашу думку, монголам протистояли колишні піддані Котяня, які перебували на слубі у Івана Асеня II.

Відносно подій у Болгарії ми маємо лише уривчасті свідчення. Тома Сплітський вказував, що Бат та Кайдан призначили у Болгарії місце збору військ [Фома Сплитский 1997, *Глава XXXIX*, <http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Split/frameset3.htm>]. Рогерій повідомляв, що у Болгарію Кадан вдерся у Болгарію після того як спустошив Босну (Боснію) та Рашку (Сербію) [Rogerii 1892, 565; Латински извори за българската история 1981, 187]. Чернець Рішар з Сенонського монастиря повідомляв, що татари спустошили східні країни, у тому числі Польщу, Болгарію та Угорщину [Латински извори за българската история 1981, 189-190].

Те, що монголи вторгнулися на Балкани вказано у грузинсько-му хронографі: "И поделил [Чингисхан] на четыре [части] армию свою и определил четырех сыновей ханами: первородному вручил половину воинства и отправил в Великую Кивчакию до [страны] Мрака, Осетию, Хазарию, Русь до боргаров и сербов, ко всем жителям Северного Кавказа, как о том говорено мною" [Цулая 1981, http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Chronograf_14v/frameset1.htm].

Подібні дані ми можемо знайти у вірменському літописі Степаноса Орбеліана: "Они разделились на три армии: первая направилась на северо-восток в страну хазаров, сутагов, русских, черкесов, болгар и забрала земли до пределов Алеманов и Унгаров, т.е. Франков. Во главе этой армии стоял Бату-хан" [Юрченко 2002, 144-145]. Гетум з Корікосу вказував, що "після того як Бату прогнав команів з області Команія, він вступив до області Русія й здобув її, й він завоював область Газарії та область Булгарії. А після він прибув до Угорського королівства, і там він знайшов деяких команів й захопив їх" [Осіп'ян 2004, 334].

Події попереднього 1241 року в Болгарії нам майже невідомі. Монголи вторгнулись в Угорщину з декількох напрямків, у тому числі і через карпатські перевали. Цілком правдоподібною є гіпотеза, що монголи могли воювати з болгарами вже у 1241 р., тоді ми можемо пояснити, чому Іван Асень II несподівано відступив від Цурулона [Акрополит 1863, 67]. На нашу думку, не смерть цариці, а монгольське вторгнення було причиною того, що цей цар разом із союзними йому куманами, припинив війну проти греків.

У хроніці Феодора Скутаріота є вказівка, що переселення сталося проти волі Асенідів. За його версією кипчаки та кумани (їх грецький хроніст називав скіфами) перейшли через Балканські гори та спустошили землі Македонії до Мариці. Феодор Скутаріот вважав, що багато міст було здобуто і зруйновано багато міст, а їх мешканців продано у рабство в Адріанополі, Дімотіці, Візі та Галіполі [Гръцки извори за българската история 1972, 272-273].

Іван Асень II на думку Альберика де Труа Фонтене загинув внаслідок виконання Божої Волі, але не через куманів-язичників, а через "друзів Бога" (*amici Christi*, у зв'язку з цим можна згадати про Йону та Саронія) [Albrici 1874, 949; Латински извори за българската история 1981, 185]. Французький хроніст чомусь не згадав той факт, що хрестоносці та болгари були союзниками у 1239 р. під час облоги Цурулона, проте повідомляв про яких болгар (тобто єретиків-альбігойців) яких спалювали в Франції [Латински извори за българската история 1981, 184-185]. Для французького хроніста болгари як і руси були єретиками схизматиками, яких Бог покарав силами кочівників (відповідно воїнів легендарного християнського царя Давида та охрестившихся куманів). Оскільки проголошення переваги римської церкви над іншими християнськими церквами було головною ідеологією в західній літературі у XIII ст. Звичайно, тільки католики мали бути виконавцями "Божої Волі".

У французькій літературі слово болгарин був синонімом єретика. Не варто забувати, що саме Болгарія була першою європейською країною в яку потрапила єресь маніхейського походження. Його болгарська версія була відома як богумільство, у Франції це ж були катари-альбігойці. Цікаво, що у "Історичній Антології" Роджера Вандовера ми можемо зустріти згадку про альбігойців у Хорватії, Болгарії та Дамлації [Латински извори за българската история 1981, 143]. Цими альбігойцями звичайно були балканські

богуміли. Болгари згадані у 1239 р. у Альберика де Труа Фонтене це не дунайські болгари, а єретики катари.

Було б неправильно вважати, що кумани могли діяти тільки на території Болгарії чи тільки під керівництвом Асенідів. Вони стали союзниками латинян і воювали проти греків [Акрополит 1862, 69; Гугуев 2007, 370]. Їх вожді Йона та Шир Янні (Сароній) одружили своїх доньок із латинськими аристократами. Батьком цієї принцеси був хан Йона. Доньки ж Шир Янні були одружені на Жоффруа де Мері та Балдуїні де Гено [Vasary 2005, 66]. За свідченнями Жана Жуанвіля, латиняни та кумани дали клятву вірності [Жуанвиль 2007, 118]. У грецькій хроніці кумани були названі союзниками латинян та болгар [Акрополит 1862, 69]. Альберик де Труа Фонтене ж вказував, що охрещені кумани воювали проти греків та болгар [Albrici 1874, 949].

Латиняни разом із куманами Шир Янні могли атакувати болгар. Іван Асень II перебував у достатньо скрутному становищі. У 1242 р. монголи атакували Болгарію. Жан де Брієн (регент при імператорі Балдуїні) міг вдарити у тил своїм сусідам так само як і австрійський герцог Фрідріх [Хрусталеv 2004, 222-223]. Саме під час походу в Фракію та Македонію латиняни мали зіткнутися з монголами. За свідченнями автора Австрійської хроніки та Леобенського аноніма, з ними зіткнувся латинський імператор Балдуїн [Vasary 2005, 70]. Однак, про це не згадують францисканські місіонери Плато Карпіні та Бенедикт Поляк. Також жодного слова про цей факт немає у доробках візантійських авторів. Ми вважаємо, що даний випадок можна порівняти з подіями в Австрії, влітку 1241 р. Фрідріх Бабенберг у листі Конраду Гогенштауфену повідомляв про перемогу над монголами [Хрусталеv 2004, 222]. У тій сутичці загинула сотня кочівників, тобто це був розвідувальний рейд невеликого відділу військ Чингізидів. Такою ж, на нашу думку, могла бути і експедиція монголів до Егейського Моря.

За гіпотезою І. Вашарі, до 1242 р., Шир Янні служив латинянам, аж доки Іоанн III Дука Ватац не переманив його на свій бік [Vasary 2005, 67-68]. Мігрантів оселили у Фракії, Македонії, долині Меандру і вони були зараховані до числа військових поселенців – стратіотів [Григора 1863, 35; Гугуев 2007, 370; Юрченко 2003, 398-399]. Не виключено, що Сароній/Шир Янні разом із іншими куманами прийняв участь у облозі Фессалонік (1242 р.),

Пелагонійській битві (1259 р.) та відвоюванні Костянтинополя (1261 р.) [Акрополит 1863, 77, 197–198; Vasary 2005, 114–116].

Таким чином, Івана Асеня II атакували кумани, які мігрували через Дунайську дельту, а не колишні піддані Котяна. Це узгоджується з вищенаведеними даними Георгія Акрополіта, Нікіфора Григора, Феодора Скутаріота. Кумани Йони та Шир Янні не бажали пов'язувати долю з якоюсь конкретною державою і легко переходили від болгар до латинян, а від латинян до греків. Вони були найманцями, які тікали від монголів.

Тома Сплітський вказував, що Бат та Кайдан призначили у Болгарії місце збору військ [Фома Сплитский 1997, Глава XXXIX, <http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Split/frameset3.htm>]. Вторгненням монголів можна пояснити те, що частина куманів перейшла на службу до Ласкарисів. Нащадки куманів займали високі посади у Візантії. Сиргіан був правителем Фессалонік, другого за значенням міста Імперії [Осіп'ян 2005, 8].

Відносно ж людей Котяна, то частина з них повернулася в Угорщину. У 1246 р. на службу до Бели IV прийшов Сейхан, а принц Іштван одружився на його доньці Ержебет (Єлізаветі) [Vasary 2005, 99]. Вона народила Ласло Куна – майбутнього короля Угорщини, і під час його правління володіла землями у Сербії та Боснії [Vasary 2005, 102–103].

Кумани у складі угорського війська воювали проти чехів [Keza 1883, 90–91]. Взагалі угорці використовують їх у якості допоміжної легкої кінноти під час війн із своїми західними сусідами. Деталі цих кампаній відомі нам з чеських хронік. Перший напад на чеські володіння датований 1253 роком. Під час його загинуло кілька тисяч християн у Моравії [Annales Bohemiae 1874, <http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/chronica/ANNALES%20BOHEMIAE%201196.htm>]. Чеський хроніст вказував, що 25 червня того року кумани вбили багатьох християн у Моравії поблизу Оломоуца і чехи дуже боялися кочівників [Annales Bohemiae 1874, <http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/chronica/ANNALES%20BOHEMIAE%201196.htm>]. Вони прийняли участь у Крессенбрунській битві [Annales Ottakariani 1874, <http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/chronica/ANNALES%20OTTAKARIANI.htm>].

Цікаво, що чех відносив принця Іштвана до куманів [Annales Ottakariani 1874, <http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/chronica/ANNALES%20OTTAKARIANI.htm>]. Зроблено це було, очевидно, з політич-

них причин. Серед військ угорців знаходились православні християни, мусульмани та кумани [Annales Ottakariani 1874, <http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/chronica/ANNALES%20OTTAKARIANI.htm>]. Це були або союзники або піддані угорців. Але чеський хроніст згадував про них з метою показати, що угорський король приводив у Моравію єретиків, мусульман та язичників, тобто ворогів Римської Католицької церкви. Факт поліконфесіональності та поліетнічності угорських підданих використовувався як засіб для того, щоб скомпроментувати Белу та Іштвана.

У 1278 р. угорські та куманські загони приймали участь у битві на *Moravmeszo* [Zimonyi 2007, <http://www.Lingfol.uu.se/afro/turkiskasprak/ip2007/Zimonyi I.P. pdf>]. Беки (беги) Алпар, Узур, Арбуз, Туртул, Кеменече відігравали помітну роль в політичному житті Угорщини [Осіп'ян 2005, 7, 9; Paloczi-Horvath 1989, 52; Голубовський 1889, 13]. Поразка у битві на річці Ход у 1282 р. (або 1280 р.) вплинула на долю куманів і позбавила їх вождів привілейованого становища [Голубовський 1889, 22; Осіп'ян 2005, 9; Keza 1883, 92-93]. Частина з програвших битву мігрувала на схід і опинилась у володіннях Джучидів [Отрощенко, Рассамакін 1986, 14-36].

Міграції тюркських кочівників Північно-Західного Причорномор'я на захід активізувались невдовзі після початку "Великого Західного походу" монгольських військ. Кумани переселялись як в Угорщину так і в Болгарію. Найбільша кількість переселенців перетнула Карпатські гори та річку Дунай у 1239 р. коли монголи вийшли до Чорного Моря. Люди Кот'яна опинилися в Угорщині у 1239 р., але змушені були мігрувати на Балкани вже через два роки. Міграції в *Алфьолд* та Болгарію були можливі ще на початку Великого Західного походу і продовжувались аж до 1241 р.

Болгарія була тією країною, куди найбільш масово мігрували кумани. Останні також опинились на службі у латинських, а потім і нікейських імператорів. Кумани були важливим чинником у політиці Центрально-Східної та Центрально-Південної Європи. Без їх участі не відбувався жодний помітний конфлікт, а правлячі династії Болгарії могли вести від них своє походження. Саме той факт, що Асеніди та латинські імператори надали допомогу куманам, зумовило війни цих правителів із монголами. На нашу думку, війна болгар із монголами почалась ще у 1241 р. на просторах Мунтенії, які входили до складу Другого Болгарського царства.

Відносно свідчень Ібн Тагрібірди про кипчаків і Унусахана, ми припускаємо, що даний хроніст міг об'єднати в єдине ціле інформацію про перебування куманів у Болгарії та Угорщині і сплутати хід подій. На нашу думку ті дії, які вчинили угорські магнати проти куманів він міг приписати болгарському царю. Проти Івана Асеня II воювали придунайські кумани, а не ті, хто мігрував у Болгарію з Угорщини.

ЛІТЕРАТУРА

Летопись великого логофета Георгия Акрополита. –СПб., 1863.

Андреев Й. **История на второто българско царство.** –Велико Търново, 1996.

Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII века о татарах и Восточной Европе. // **Исторический Архив** . –Т. III. –Москва-Ленинград, 1940.

Виллардуэн Жоффруа де. **Завоевание Константинополя.** –М., 1993. <http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Villarduen/frameset4.htm> , <http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Villarduen/frameset5.htm>

Головко О.Б. **Корона Данила Галицького. Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя.** –Київ, 2006.

Голубовский П.В. **Печенеги, торки и половцы до нашествия татар. Монография.** –Киев, 1884.

Голубовский П.В. **Половцы в Венгрии.** –Киев, 1889.

Никифор Григора. **Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. (1204-1341).** –Т.1. –СПб., 1862.

Григорьев А.П., Фролова О.Б. Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди.// **Тюркологический сборник 2001/ Золотая Орда и ее наследие.** –М., 2002.

Гръцки извори за българската история. –Т. VIII. –София, 1972.

Гугуев Ю.К. Половецкий пассаж Жана де Жуанвиля. // **Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика.** –СПб., 2007.

Гуркін С.В. Русько-половецькі матримоніальні зв'язки. // **Східний світ.** –№2. –К., 2000.

Златарски В. История на българска държава през средните векове. Т.3. Второ българско царство. България при Асеневци. –София, 1994.

Иречек К.И. История болгар. –Одесса, 1878.

Исхаков Д.М., Измаилов И.Л. Этнополитическая история татар в VI- первой четверти XV в. –Казань, 2000.

Кадырбаев А.Ш. За пределами Великой степи. –Алматы, 1997.

Кармазин Н.М. История государства Российского. –Кн.1. Т.1-4. –Москва, 1988.

Клари Робер де. Завоевание Константинополя. –М., 1986.
<http://www.vostlit.info/Texts/rus/Klari/frameKlari3.htm>,<http://www.vostlit.info/Texts/rus/Klari/frameKlari4.htm> .

Князький И.О. Половцы в Днестровско-Карпатских землях и Нижнем Подунавье в конце XII –первых десятилетиях XIII в.// Социально-экономическая и политическая история Молдавии периода феодализма. –Кишинев, 1988.

Кононов А.Н. Родословная туркмен: Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. –М.-Л., 1958.

Костюков В.П. Была ли Золотая Орда Кипчацким ханством? // Тюркологический сборник / 2005: Тюркские народы России и Великой Степи. –М., 2006.

Крамаровский М.Г. Куманские пояса в Дешт-и Кипчаке и на Балканах в XIII-XIV вв.// Тюркологический сборник 2003-2004: Тюркские народы в древности и средневековье. – М., 2005.

Кычанов Е.И. Сведения в «Юань-ши» о переселениях кыргызов в XIII в.// Известия Академии наук Киргизской ССР. - СОН - т. V - вып.1 - Фрунзе, 1965. <http://www.kyrgyz.ru/?page=76>

Латински звори за българската история. –Т.IV. –София, 1981.

Матузова В.И. Английские средневековые источники IX-XIII вв. –М., 1979. http://www.vostlit.info/Texts/rus/Matthew_Par/frametext1.htm, http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Bacon_Roger/frametext1.htm,http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Ann_Mon_Waverleia/text1.phtml?id=1576

Мыськов Е.П. Политическая история Золотой Орды (1236-1313 гг.). –Волгоград, 2003.

Мургулия М.П., Шушарин В.П. Половцы, Грузия, Русь и Венгрия в XII-XIII вв. –М., 1998.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. –М.-Л., 1950.

Осіян О. Нове джерело з історії монгольського походу на країни Центрально-Східної Європи (1236-1242 рр.)// **Україна в Центрально-Східній Європі.** –№4. –Київ, 2004.

Осіян О. Поширення християнства серед половців // **Київська старовина.** –№2. –Київ, 2005.

Отрощенко В.В., Рассамкін Ю.Я. Половецький комплекс Чингульського кургану // **Археологія.** –Вип. 53. –Київ, 1986.

Павлов П. **Бунтари и авантюристы в средневековна България.** –Велико Търново, 2000. (електроний варіант книги http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/).

Параска П.Ф. **Внешнеполитические условия образования молдавського феодального государства.** –Кишинев, 1981.

Плетнева С.А. **Половцы.** –М., 1990.

Почекаев Р.Ю. **Батый. Хан, который не был ханом.** –М., 2006.

Пріцак О. **Походження Русі.** –Київ, 2003.

Пріцак О. Коли і ким було написано "Слово о полку Ігоревім". –Київ, 2008.

Кайрат Саки. **Юрта на пирамиде, или о Байбарсе со слов средневековых летописцев.** <http://www.kyrgyz.ru/?page=50>

Суздальская летопись по Академическому списку. // **Полное собрание русских летописей.** –Т.1. –М., 1962.

Султанов Т.И. **Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть.** –М., 2006.

Тизенгаузен В.Г. **Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды.** –Т. I. Извлечения из сочинений арабских. –СПб., 1884.

Тизенгаузен В.Г. **Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды.** –Т.П.: Извлечения из персидских сочинений. –М.-Л., 1941.

Успенский Ф.И. **Образование Второго Болгарского царства.** –Одесса, 1879.

Федоров-Давыдов Г.А. **Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники.** –М., 1966.

Фома Сплитский. **История архиепископов Салоны и Сплита.** –М., 1997. <http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Split/frameset3.htm>.

Храпачевский Р.П. Военная держава Чингисхана. –М., 2004.
Хрусталеv Д.Г. Русь: От нашествия до ига. 30-40 гг. XIII века. –СПб., 2004.

Христианский мир и Великая Монгольская империя. Материалы францисканской миссии 1245 года. –СПб., 2002.

Цулая Г.В. Джелал ад-Дин в оценке грузинской летописной традиции. // **Летописи и хроники.** 1980. –М., 1981. http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Chronograf_14v/frameset1.htm

Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров. –М., 1997.

Юрченко А.Г. Империя и космос. Реальная и фантастическая история походов Чингис-хана по материалам францисканской миссии 1245 года. –СПб., 2002. –432 с.

Юрченко А.Г. Русские и половцы перед лицом монгольского вызова. // **Тюркологический сборник 2002: Россия и тюркский мир.** –М., 2003.

Ярлыкапов А.А. Куманы и кыпчаки в эпической поэме "Сорок ногайских богатырей" // **Тюркологический сборник. 2006.** –М., 2007.

Albrici monachi Triumfontium Chronicon eddit P. Sheffer-Boichorst-1241. // **Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum.** –T.XXIII. –Hannover, 1874.

Annales Bohemiae 1196-1278. // *Fontes rerum Bohemicarum.* –Tom. II/1. –Pragae 1874. <http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/chronica/ANNALES%20BOHEMIAE%201196.htm>

Annales Ottakariani. // *Fontes rerum Bohemicarum.* –Tom. II/1. –Pragae 1874. <http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/chronica/ANNALES%20OTTAKARIANI.htm>

Balogh L. Mikor költözött Kötöny kun fejedelem Magyarországra? // *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica.* –113. –Szeged, 2001.

Bretschneider E. **Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the knowledge of the Geography and History of Central and western Asia from the 13th to 17th century.** –Vol. 1. –London, 1910.

Dörrie H. Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionreisen des fr. Julianus O.P. ins Uralgebiet (1234/1235) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über Tataren. // **Nachrichten der Akademie der Wissenschaften**

in Göttingen. **I. Philologisch-historische klasse.** –№6. –Göttingen, 1956

Golden P.B. The *Polovci Dikii* // Harvard Ukrainian Studies. –Vol. III-IV (1979-1980). –Cambridge Mass., 1980.

Mándoky Kongur István. A hantós-széki kunok. // **Székesfehérvár évszázadai 2. Középkor.** –Székesfehérvár, 1972. (електроний вариант <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kunhantos.html>)

Mándoky Kongur István. A kunok ulas törzse és törökségi kapcsolatai. // Forrás: Jászkunság –XXII. –1-2. –Szolnok, 1976. (електроний вариант <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kunulas.html>)

Nikolov A. **The Cumanic Settlement in Bulgaria and Hungary in the Thirteenth century and its Consequences.** –Budapest, 1996.

Simonis de Keza. Chronica Hungarorum. // **Historiae Hungaricae fontes domestici. Pars prima. Scriptores; 2.** –Lipsiae, 1883.

D'Ohsson A.C. Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-khan jusqu'a Timour bey ou Tamerlan. –T. I. –Amsterdam, 1852.

Paloczi-Horvath A. L'immigration et l'établissement des Comans en Hongrie. // **Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.** –Vol. 29. –Budapest, 1975.

Paloczi-Horvath A. **Pechenegs, Cumans, Iasians. Steppe Peoples in Medieval Hungary.** –Budapest, 1989.

Polgár Sz. Kötöny, kun fejedelem. // **Tanulmányok a középkori magyar történelemről. Medievalisztikai PhD-konferencia előadásai. Szerk. Homonnai S. - Pitti F. - Tóth I. –I.** –Szeged, 1999.

Rogierii Miserabile carmen super destructione regni Hungariae per Tartaros facta// **Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum.** –T.XXIX. –Hannover, 1892.

Sinor D. The Mongols in the West. // **Journal of Asian History.** –Vol. 33. –№1. –Bloomington, 1999. <http://www.deremilitari.org/resources/articles/sinor1.htm>

Valery Stoyanow. Cumanian Anthroponymics in Bulgaria during the 15th Century. // **Studia in Honorem Professoris Verae Mutafčievae.** –Sofia, 2001. http://www.ihist.bas.bg/CV/Valery_Stojanow/VS_Anthroponymis.htm

Vasary I. **Cumans and Tatars. Oriental Military in Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365.** –Cambridge, 2005.

Zimonyi Istvan. **History of the Turkic speaking peoples in Europe before Ottomans.** 2007. [http:// www. Lingfol.uu.se/afro/turkiskasprak/ip2007/Zimonyi_I.P.pdf](http://www.Lingfol.uu.se/afro/turkiskasprak/ip2007/Zimonyi_I.P.pdf)

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ТА ЮРИДИЧНА ЛЕКСИКА АРАБСЬКОЇ МОВИ В ІСТОРИЧНИХ ХРОНІКАХ АБДУРРАХМАНА АЛЬ-ДЖАБАРТІ

Сівков І. В.

В цій статті ми продовжуємо аналіз генези суспільно-політичної і юридичної термінології арабської мови, розпочавши дослідження формування зазначених лексичних груп в історичних працях славетного єгипетського історика Абдуррахмана аль-Джабарті “Чудеса минувшини в життєписах та хроніках” та “Мазгар ат-такдіс бі-заваль давлят аль-фарансіс” (див. наші попередні публікації).

Абдуррахман ібн Хасан аль-Джабарті народився у Каїрі у 1167 р. г. (1753/1754 р.) Він походив з області Джабарт (королівство Шоа) та був за походженням улемом (мусульманським богословом-правознавцем), викладачем аль-Азгара і належав до вищого мусульманського духовництва. Його батько, Хасан ібн Бургануддін аль-Джабарті (помер у 1774 р.) був єгипетським літератором, поліглотом, математиком, астрономом, філософом, фізиком, правознавцем, традиціоналістом і теологом. Абдуррахман аль-Джабарті отримав традиційну мусульманську освіту. Він займався вдома під керівництвом свого батька та улемів, що його відвідували. Пізніше він вивчав ханафітський толк мусульманського права в аль-Азгарі. Батько майбутнього літописця помер, залишивши своєму єдиному спадкоємцю велике майно, що дозволило аль-Джабарті повністю присвятити себе науковій діяльності. У аль-Азгарі він рано здобув широку славу вченого та викладача [Джабарті 1962, 6, 510; Джабарті 1963, 6–7; аш-Šarqāwī 1955, 3–16].

В останній період французької окупації генерал Мену включив аль-Джабарті до складу семи постійних членів “Єгипетського дивану” – дорадчого органа, який було утворено французькою владою. Очевидно, після вигнання французів та англійців з Єгипту аль-Джабарті разом із іншими шейхами аль-Азгара сприяв призначенню арнаутського воєначальника Мухаммада Алі єгипетським пашою (1805 р.). Однак згодом історик суворо критикував діяльність останнього у своїй хроніці, оскільки він був обурений політикою Мухаммада Алі по відношенню до духовенства та ін-

ших верств населення. Тим самим він викликав сильне незадоволення влади. Дослідники не досягли одностайності у визначенні дати смерті видатного історика. Перекладач хроніки аль-Джабарті “Чудеса минувшини в життєписах та хроніках” російською мовою Х. І. Кільберг відзначає, що Б. Дорн та Е. Лейн вказують дату його смерті – 1825 чи 1826 р., а Дж. Саркіс – рамадан 1237 /травень 1822 р. Вона згадує той факт, що Джирджи Зейдан знайшов у бібліотеці Мухаммада-бека Асифа в Каїрі екземпляр історії Джабарті, на останньому аркуші якої зазначалося, що переписування начисто було завершено в 1237 р., а на полях була зроблена чітким почерком приписка, в якій йшлося про те, що зчитування та звірка, виконані з початку до кінця при самому авторі 14 рабі І 1240 р. і було переглянуто очима та прослухано вухами аль-Джабарті. З наведеної на полях приписки він робить висновок, стверджує, що аль-Джабарті помер в 1240/1824–25 чи пізніше [Джабарті 1962, 6–7; Джабарті 1963, 8–9]. Дослідник творчості аль-Джабарті Халіль Шайбуб у своїй праці “Абдуррахман аль-Джабарті” згадує, що він помер у 1241/1825 р. [aš-Šarqāwī 1955, 3–16]. Автор цитованого перекладу стверджує, що показання мандрівників, що відвідали Єгипет в 1-й чверті XIX ст., свідчення учнів аль-Джабарті, а також дані, введені єгипетськими дослідниками у науковий обіг дозволили довести, що аль-Джабарті помер не в червні 1822 р., а в кінці 1825 або на самому початку 1826 р. [Джабарті 1963, 9].

Деякі дослідники вказують на те, що внаслідок пожежі, що сталася у будинку аль-Джабарті, вогнем було знищено частину його “Чудес минувшини”, що охоплює події після 1236 р. г. [aš-Šarqāwī 1955, 16].

Усі дослідники відзначають насильницький характер смерті аль-Джабарті. Вважається, що правитель Єгипту Мухаммад Алі-паша був справжнім винуватцем його смерті. Це і не дивно, оскільки таким чином він позбавився незручного для себе автора, який на сторінках своєї хроніки піддав нищівній критиці дії Мухаммада Алі. Варто зазначити і той факт, що саме з цієї причини єгипетська влада намагалася вилучити та знищити хроніку [Джабарті 1963, 10–11].

За однією з версій, наведеною самим автором, він починав укладати його як продовження біографічного словника відомих діячів XVIII ст. “Сільк-д-дурар фі аян ал-карн ас-сані ашар” дамаського історика аль-Мурадї (помер у жовтні 1791 р.). аль-

Мураді звернувся до укладача відомого тлумачного словника “Тадж аль-Арус” Мухаммада Муртади аз-Забіді (помер у квітні 1791 р.) з пропозицією спільно укладати словник. В свою чергу, аз-Забіді надав допомогу його учень Абдурахман аль-Джабарті. Після смерті аз-Забіді аль-Мураді просив аль-Джабарті продовжити справу свого учителя. Смерть ал-Мураді стала на заваді продовженню збирання аль-Джабарті біографічного матеріалу, однак згодом він повернувся до своєї праці.

Співпрацюючи з аль-Мураді та аз-Забіді, аль-Джабарті збирав виключно біографічний матеріал і лише після 1791 р., працюючи самостійно, він розпочав збирання виключно хронологічних даних. Цим можна пояснити наявність великого масиву біографічних даних, а також і те, що життя та діяльність видатних діячів, біографії яких укладалися аль-Джабарті, припадають на XVIII ст.; біографічний довідник аль-Мураді було присвячено діячам тої самої епохи.

У світлі вищезгаданого не викликає подиву, що літопис аль-Джабарті отримав назву “Життєписи та хроніки”, оскільки більшу частину історичного трактату було присвячено саме викладенню біографічного матеріалу, то історична хроніка відігравала другорядну роль. У Єгипті, у мамлюцькі часи розквіту, набув популярності життєписний жанр. У період османського панування спостерігається його занепад; цей жанр було відроджено Абдурахманом аль-Джабарті під сирійським впливом. Відкритим залишається питання про те, чи зазнали його праці впливу творів біографічного жанру мамлюцької епохи [EI, II, 355b–356a].

Літопис “Чудеса минувшини в життєписах та хроніках” охоплює період з кін. 1099/1688 по 1236/1820–21 рр. Перша частина охоплює період з кін. 1099/1688 до 1189/1775–76 рр., друга – з 1190/1776–77 по 1212/1797–98 рр., третя – з 1213/1798–99 по 1220/1805–6 рр., четверта – з 1221/1806–7 по 1236/1820–1 рр.

Як вже зазначалося, нищівна критика, якій аль-Джабарті піддав уряд Мухаммада Алі-паші, викликала сильне незадоволення влади та призвела до його опали. Це і пояснює той факт, що видання його трактату “Чудеса минувшини в життєписах та хроніках” до 1879 р. було заборонено [Джабарті 1962, 7; Джабарті 1962, II].

Третю частину, присвячену історії Єгипту під час французької окупації (1798–1801 рр.), уперше було опубліковано в 1878 р. у ти-

пографії газети “Миср” під назвою “До історії французів в Єгипті”. Її було серйозно перероблено редактором цієї газети. У 1879 р. з’явилося булакське видання “Чудес минувшини” повністю (у чотирьох томах) [Джабарті 1963, 11–12; aš-Šarqāwī 1955, 32].

Єгипетський дослідник творчості аль-Джабарті Махмуд аш-Шаркаві при описі наявних у Каїрі списків хроніки повідомляє, що в Дар аль-Кутуб аль-Мисрія є 13 (за іншими даними – 11) рукописних екземплярів хроніки, з яких лише чотири – повні. Як і булакське друковане видання, вони закінчуються 1236/1821 р. Також він наводить відомості і по інших рукописним зібранням (два рукописних екземпляри в бібліотеці аль-Азгара; рукописний екземпляр в теймурівській бібліотеці). Зіставляючи доступні йому рукописні екземпляри хроніки аль-Джабарті на предмет наявності текстуальних розбіжностей, він знайшов там лише порушення послідовності розміщення деяких слів у реченні, що жодним чином не впливає на зміст твору [Джабарті 1963, 13; ‘Aḡā’ib 1997, I; aš-Šarqāwī 1955, 33–35].

Абдулазиз Рамадан у передмові видання I частини “Чудес минувшини”, виконаного Дар аль-Кутуб аль-Мисрія у Каїрі у 1997, посилається на дослідника творчості аль-Джабарті Море, який зіставив булакський рукописний екземпляр хроніки з кембріджським, паризьким та тим, що знаходиться в Британському музеї та прийшов до висновків, що основною рисою булакського видання є наявність у його тексті значної кількості пасажів, відсутніх у багатьох рукописних екземплярах хроніки, а також багатьох стилістичних та граматичних розбіжностей з іншими рукописними екземплярами. Найімовірніше, видавець булакської версії тексту спирався на різноманітні рукописні екземпляри, не зазначивши, який з них було виконано аль-Джабарті. Порівняння булакського тексту з текстами низки рукописних екземплярів виявило той факт, що видавець булакського екземпляру власноруч виправив численні граматичні помилки, коригував невиразне стилістичне оформлення та навіть тексти і документи, на які посилається аль-Джабарті, незважаючи на те, що він наголошує на точності та надійності передачі всього, що написав та на що посилався аль-Джабарті, зокрема тексти та документи [‘Aḡā’ib 1997, I].

Згодом ця вкрай важлива у дослідженні історії Єгипту кін. XVIII – поч. XIX ст. праця неодноразово перевидавалася (третє

повне видання було опубліковане в азгарівській типографії в Каїрі на полях 12-томної загальної історії Ібн Асіра в 1884/1301–2 рр., четверте – у Східній типографії у 1322–23 р. г., п'яте – комітетом “аль-Баян аль-Арабі” у семи томах у 1958–1967 рр.) [Джабарті 1963, 12; ‘Aḡā’ib 1997, П].

При дослідженні суспільно-політичної та юридичної лексики у хроніці аль-Джабарті “Чудеса минувшини” ми беремо за основу текст шостого видання його літопису, під редакцією А. А. Абдуррахіма, опублікованого у видавництві Дар аль-Кутуб аль-Мисрія у Каїрі у 1997–98 рр. та яке спирається на перше повне булакське видання.

У 1888–97 рр. в каїрській Національній типографії було видано переклад його історичного трактату французькою мовою у 9 томах, який, на жаль, місцями являє собою вільний переказ хроніки. Автори французького перекладу не ставили перед собою завдання повної передачі хроніки, обмежившись місцями лише її викладом, переказом. Останні два томи перекладу, що відповідають четвертій частині праці, були надруковані уривками в 1905 р. [Джабарті 1963, 12, 31].

В 1962 р. у Видавництві східної літератури вийшов друком російськомовний переклад III тому (I частина) “Чудес минувшини в життєписах та хроніках”, під назвою “Єгипет в період експедиції Бонапарта (1798–1801)”, виконаний Фільштинським І. М., в 1963 – IV тому цієї історичної хроніки, під назвою “Єгипет під владою Мухаммада Алі (1806–1821)”, виконаний Кільберг Х. І., а в 1978 – II тому під назвою “Єгипет напередодні експедиції Бонапарта (1776–1798)”, виконаний Кільберг Х. І.. Цей переклад було зроблено з загальновідомого булакського видання 1879 р. В дослідженні історичної хроніки аль-Джабарті ми спираємося саме на цей російськомовний переклад.

На жаль, ми змушені константувати факт його неповноти та фрагментарності (не було перекладено I-й том та 2-у частину III тому, що охоплює період з 1216/1801 по 1220/1805–6 рр.). Очевидно, автори перекладу мали намір зробити переклад хроніки для дослідників історії Єгипту, висвітливши в ній лише ті події, які мали великий вплив на історичний розвиток єгипетської держави, надавши кожному з томів перекладу назву відповідної історичної епохи. Таким чином, автори перекладу розглядали літопис аль-Джабарті переважно як історичне джерело, а не як літератур-

ну пам'ятку, аналіз якої потребує адекватного лінгвістичного коментування.

М. аш-Шаркаві відзначає, що засоби стилістичного оформлення тексту історичної праці аль-Джабарті відрізняються різноманітністю та неоднорідністю. В історичному трактаті “Чудеса минувшини в життєписах та хроніках” спостерігається тенденція до використання єгипетської розмовно-діалектної мови, з притаманними їй виразами та зворотами [aš-Šarqāwī 1955, 27–28].

В іншій історичній хроніці “Мазгар ат-такдіс бі-заваль давлят аль-фарансіс” висвітлюються події, які мали місце під час французької окупації (1213/1798 – шаабан 1216/грудень 1801 – січень 1802 pp.).

М. аш-Шаркаві повідомляє, що у Дар аль-Кутуб аль-Мисрія зберігаються два неопубліковані рукописні екземпляри “Мазгар ат-такдіс” [aš-Šarqāwī 1955, 35–36].

Одну з копій цієї історичної праці було опубліковано в 1958 р., під назвою “Щоденники аль-Джабарті”, у 59 та 60 номерах серії “Ми обрали тобі”, у каїрському видавництві “Дар аль-Мааріф”, а іншу – в 1961 р. у видавництві Міністерства освіти Єгипту.

Існують дві версії назви цього трактату. У праці М. аш-Шаркаві згадується назва “Мазгар ат-такдіс бі-загаб давлат ал-фарансіс”. Копія зазначеної історичної праці, яку було виконано 25 червня 1880 р. та на яку спирається досліджуваний нами текст хроніки під редакцією А. А. Абдурахіма, опублікованої Дар аль-Кутуб аль-Мисрія у Каїрі у 1998 р., отримала частково видозмінену назву “Мазгар ат-такдіс бі-заваль давлат ал-фарансіс”. Цю ж назву мають й інші її копії. На жаль, залишаються невідомими джерела, які дали М. аш-Шаркаві підстави вживати першу версію назви згаданого твору. Усі екземпляри історичної хроніки, описані у передмові до цитованого видання, мають назву “Мазгар ат-такдіс бі-заваль давлат ал-фарансіс”.

Абдурахман аль-Джабарті згадує, що він написав “Мазгар ат-такдіс” разом з шейхом Хасаном аль-Аттаром (1766/67–1834/35), видатним суспільним та літературним діячем свого часу, першим редактором офіціоза “аль-Вакаї аль-Мисрія” (в 1834–35) та шейхом аль-Азгара (на сторінках цієї праці він наводив його поезію). Аль-Джабарті подарував свій історичний трактат садразаму (великому візиру) Османської імперії Юсуфу-паші Дия під час його перебування в Єгипті, оскільки садразам звернувся з проханням

до вчених м. Більбейс написати історію французької експедиції в Єгипті [Джабарті 1963, 716–717; aš-Šarqāwī 1955, 36; Maz,har at-taqdīs].

Таким чином, наш літописець виступив як історіограф османського уряду, який мав намір представити офіційну версію подій, що мали місце під час французької окупації Єгипту. Цю працю розглядають як відредаговану в антифранцузькому та, відповідно, проосманському дусі третю частину його “Чудес минувшини”, яка охоплює той самий часовий період [Maz,har at-taqdīs]. Якщо в “Чудесах минувшини” наш автор виступає як об’єктивний свідок знаменних подій, що різко змінили шлях історичного розвитку єгипетської держави, то у “Мазгар ат-такдіс” він лише однобічно відображає офіційний погляд Великої Порти на першу, але поки що невдалу, спробу європейців кін. XVIII – поч. XIX ст. відкрити для себе Єгипет.

Очевидно, той факт, що досліджувана нами праця була укладена на замовлення офіційних кіл Османської держави і тому мала бути ідеологічно коректною, змусив аль-Джабарті відмовитися від об’єктивності у викладенні та оцінці історичних подій. Він піддає нищівній критиці французьку окупаційну владу, тавруючи її як немусульманську та, звідси, ворожу і запліщує очі на те свавілля, яке чинило османське військо стосовно жителів Каїру. Однак у “Чудесах минувшини” він розглядає ці події під іншим кутом зору, менш критично ставлячись до дій французького окупаційного уряду. Він піддає критиці політику, яка проводилася османською адміністрацією по відношенню до населення, вважаючи її жорсткішою за політику французької окупаційної влади, незважаючи на те, що вона все ж відповідає нормам ісламу [Maz,har at-taqdīs].

Дослідження тексту “Чудес минувшини” та “Мазгар ат-такдіс” виявляє наявність невеликої кількості неістотних розбіжностей, які втім не порушують хід історичних подій. Вони полягають у доданні або елімінації деяких пасажів, що можна пояснити тим, що ця хроніка укладалася на прохання османського великого візира [aš-Šarqāwī 1955, 42–43].

У досліджуваних нами текстах фіксується вживання лексичних одиниць, які зазнали термінологізації на попередніх етапах розвитку арабського лексикону та вживаються у сучасній арабській літературній мові з тією ж семантикою:

ولاية *wilāya*. Цей термін вживається аль-Джабарті у двох класичних значеннях¹:

- 1) “керування”, “правління”;
 - 2) “провінція (Османської імперії)”
- منصب *mans,ib* “посада”

فامتنعوا من ذلك وقالوا نحن لا نخرج من مصر ولا نتقلد منصبًا خارجًا عنها

«Вони від цього відмовилися, кажучи: “Ми не залишаємо Єгипту та нас не призначають на посади за його межами”» [‘Ağā’ib 1998, III, 482];

مرسوم *marsūm* “указ”

وفيه حضر ططري وعلى يده مرسوم بعزل محمد باشا عن ولاية مصر وولاية عابدي

باشا مكانه وأن محمد باشا يتوجه الى ولاية ديار بكر عوضًا عن عابدي باشا

“Тоді ж приїхав гонець-татарин з указом про усунення Мухаммад-паші від керування Єгиптом та призначення на його місце Абді-паші. Мухаммад-паша був призначений пашою Дійярбакира замість Абді-паші” [‘Ağā’ib 1998, II, 195; Джабарті 1978, 206].

أمر *amr* (мн. أوامر *awāmir*) “указ”

واستهل شهر رجب بيوم الخميس سنة 1225 فيه وردت الاخبار بورود قزلا اغا من

طرف الدولة وعلى يده أوامر وخلعة وسيف وخنجر لمحمد علي باشا وصحبه ايضا مهمات

والات مراكب ولوازم حروب لسفر البلاد الحجازية ومحاربة الوهابية وهو يسمى عيسى اغا

وانه طلع الى ثغر سكندرية

“Місяць раджаб 1225 року почався в четвер. У цей день надійшло повідомлення про прибуття в порт Олександрію *кизлар-аги*², на ім'я Іса-ага, с указами [Порти], шубою з соболя, мечем і кінжалом для Мухаммада Али-паші. Він привіз з собою військово спорядження, матеріали та устаткування для будівництва суден, маючи намір відправитися до Хіджазу, для ведення війни с ваггабітами” [‘Ağā’ib 1998, IV, 193–194; Джабарті 1963, 284];

تعيين *ta'yīn* “призначення на посаду”

وفي يوم الخميس ثالث عشر صفر أرسلوا بطلب المشايخ والوجاقلية عند قائمقام صاري عسكر
فلما استقر بهم الجلوس خاطبهم وتشاوروا معهم في تعيين عشرة أنفار من المشايخ للديوان
وفصل الحكومات

“В четвер, 13 сафара, заступник верховного головнокомандувача вимагав до себе шейхів та начальників яничарських корпусів. Коли ті зібралися, французи почали з ними переговори, радячись з приводу призначення десяти осіб з шейхів в диван і уряд” [‘Ağā’ib 1998, III, 16; Джабарті 1962, 68];

دولة “держав”³

شهر جمادى الآخرة فيه حضر فرمان من الدولة بنفي أربعة اغوات وهم عريف اغا وعلي اغا
وادريس اغا واسماعيل اغا فحنق لذلك جوهر اغا دار السعادة وشرع في كتابة مرافعة

“Місяць джумада II [1203] року. У цьому місяці було отримано фірман про заслання чотирьох *aga*, а саме Аріф Ага, Алі Ага, Ідріс Ага та Ісмаїл Ага. Ага Порти – Джаугар Ага з-за цього розлютився, він став вести розбір справи” [‘Ağā’ib 1998, II, 272; Джабарті 1963, 287];

“Він був одним з перших, хто очолив переможну армію Французької республіки” [‘Ağā’ib 1998, III, 214; Джабарті 1962, 339].

З розгляду випадків реалізації зазначеного слова в історичних хроніках, що розглядаються, можна зробити висновок, що воно

وهو أول اذين مضوا برياسة عسكر دولة الجمهور الفرنسي المنصور

переважно вживається на позначення Османської імперії (Високої Порти) та Французької республіки (у виразі دولة الجمهور الفرنسي, де лексема الجمهور позначала поняття “республіка”).

عزل “*azala* (عزل) “усунути з посади”

وفي ذلك اليوم عزلوا محمد آغا المسلماني آغات مستحفظان وجعلوه كتحدا أمير الحاج واستقروا
بمصطفى آغا تابع عبد الرحمن آغا مستحفظان سابقا عوضاً عنه ونودي بذلك

“У той самий день Мухаммад Агу аль-Муслімані було усунуто з посади начальника поліцейських загонів і призначено на посаду катходи *амір аль-хаджжа*⁴. Його місце посів Мустафа Ага, один з наближених до Абд ар-Рахмана, колишнього начальника поліцейських загонів. Про це призначення було скрізь оголошено” [‘Aḡā’ib 1998, III, 40; Джабарті 1962, 101];

فقالوا الامير مسعود الوهابي يطلب الافراج عن المضايقي ويفتديه بمائة الف فرانسة
وكذلك يريد اجراء الصلح بينه وبينكم وكف القتال

“Вони сказали: “Емір Масуд аль-Ваггабі просить звільнити аль-Мадаїфі, за котрого пропонує викуп у сто тисяч французьких талерів, а також бажає укласти мир з вами та припинити кровопролиття” [‘Aḡā’ib 1998, IV, 286–287; Джабарті 1963, 408];
(*‘alā* ‘قبض qabad**a* “заарештувати”

وفيه قبضوا على شيخ الجعيدية ومعه آخر وبندقوا عليهما بالرصاص ببركة الأزركية

“У той же день французи заарештували *шайх аль-джуїдія*⁵, і з ним іншу людину, і розстріляли їх біля озера аль-Азбакія” [‘Aḡā’ib 1998, III, 20; Джабарті 1962, 73];

قضية qad,iyya (мн. قضايا qad,āyā) “справа (юридична)”⁶

دعوى da’wā (мн. دعاوى da’āwā) “позов”⁷

جميع الدعاوى و القضايا العامة لا تعمل إلا ببيت الأغا

“Усі справи та загальні позови розглядаються лише в будинку аги” [Maz,har 1998, 154];

محكمة mah,kata “махкама (місцезнаходження суду, камера судді)”, суч. “суд”

ثم أقاموا الدعاوى في المحكمة

“(Магрибінці) подали позов до махками” [‘Aḡā’ib 1998, II, 12; Джабарті 1978, 36, 418];

عقار ‘aqār “нерухомість”

ولما تكامل الجميع شرع ملطي في قراءة المنشور وتعدد ما به من الشروط مسطور

وذكر من ذلك أشياء منها أمر المحاكم والقضايا الشرعية وحجج العقارات وأمر المواريث

“Коли члени дивану повністю зібралися, Малти почав зачитувати параграфи циркуляру, що стосувалися трибуналів, справ, що мали відношення до юрисдикції шариату, документів на нерухомість та питань успадкування” [‘Ağā’ib 1998, II, 39; Джабарти 1962, 99];

واحضر هؤلاء صحبته رهائن *rahīna* (мн. رهائن *rahā’in*) “заручник”

واحضّر هؤلاء صحبته رهائن

“Вони прибули в якості заручників” [‘Ağā’ib 1998, 87; Джабарти 1978, 96];

نفي *nafy* “вигнання”⁸ (далі буде)

¹ Див. مرسوم

² Кизлар-ага (з тур. – осман.) – євнух, страж гарему [Джабарти 1963, 284].

³ Див. також أمر

⁴ амір аль-хаджж (أمير الحج) – особа, яка очолювала караван з паломниками, що прямували до Мекки [Джабарти 1962, 486].

⁵ шайх аль-джуїдія – староста цеху жебраків [Джабарти 1962, 485].

⁶ також див. عقار

⁷ також див. محكمة

⁸ Див. دولة

ЛІТЕРАТУРА

ал-Джабарти А. Аджаиб ал-асар фи-т-гараджим ва-л-ахбар (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий). – Т. III. Египет в период экспедиции Бонапарта (1798–1801). Перевод, предисловие и примечания И. М. Фильштинского. Москва, 1962.

ал-Джабарти А. Аджаиб ал-асар фи-т-гараджим ва-л-ахбар (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий). – Т. IV. Египет под властью Мухаммада Али (1806–1821). Перевод, предисловие и примечания Х. И. Кильберг. Москва, 1963.

ал-Джабарти А. Аджаиб ал-асар фи-т-гараджим ва-л-ахбар (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий). – Т. II. Египет в канун экспедиции Бонапарта

(1776–1798). Перевод, предисловие и примечания Х. И. Кильберг. Москва, 1978.

EI – The Encyclopaedia of Islam. WebCD edition. Brill Academic Publishers. 2003 (на компакт-диску).

al-Ġabartī ‘Abd ar-Rah,mān. ‘Aġġ’ib al-āsār fī tarāġim wa-l-ahbār. – al-Qāhira, 1997–1998. Ч. I–IV.

al-Ġabartī ‘Abd ar-Rah,mān. Maz,har at-taqdīs bi-zawāl dawlat al-faransīs. – al-Qāhira, 1998.

*aš-Šarqāwī Mah*mūd. Mis*r fī-l-qarn aš-šāmin ‘ašar.* – Al-Qāhira, 1955. – Ч. I.

УЧЕНИЕ ХАСИДОВ О МЕССИАНСКОМ ИЗБАВЛЕНИИ

Введение. Обзор предшествующих исследований

И. В. Туров

Вопрос об отношении хасидов к учению о мессианском избавлении вызвал в кругах исследователей наиболее острые дискуссии, которые продолжаются по сей день. Проблема заключается в том, что в собраниях хасидских проповедей раннего периода с равной частотой встречаются как высказывания, подтверждающие приверженность классической теологической доктрине о Мессии, так и те, в которых содержится ее радикальный пересмотр. Вследствие этого, каждая из спорящих сторон может без труда предоставить большое количество убедительных аргументов.

Ш. Дубнов полагал, что хасидов совершенно не интересовала идея национального избавления. Учение Бешта и его последователей была посвящено главным образом проповеди индивидуально-го спасения, обретаемого посредством молитв, устремления всех помыслов верующего к небесам и тому подобного. Роль избавителей в доктрине хасидов играют цадики, указующие истинные пути обретения духовного совершенства. Согласно мнению М. Бубера, концепция мессианского избавления была отвергнута хасидами из-за того, что она придает исключительное значение деянию, совершаемому одним человеком в определенный момент времени. Это, в свою очередь, обесценивает все те события, которые происходят в жизни людей до осуществления акта избавления, делает бессодержательными их повседневные помыслы и чаянья. Бешт и его последователи, напротив, проповедовали учение, согласно которому все мысли и поступки верующего служат великой цели избавления, избранного Богом народа, которое может осуществиться в любую минуту. Поэтому каждый шаг человека и каждое мгновение его жизни исполнены глубочайшего смысла. Обретение всеми евреями надлежащего духовного совершенства обеспечит возвращение народа из изгнания и установит вселенскую гармонию¹.

Г. Шолем рассматривал проблему отношения лидеров хасидов раннего периода к идее мессианского избавления в историческом контексте. Он полагал, что неудача массового мессианского движения во главе с Шабтаем Цви во второй половине

17 в. оказала огромное влияние на мировоззрение европейско-го еврейства. Многие представители духовной элиты считали преступным в сложившихся обстоятельствах продолжать возмущать народ несбыточными надеждами на скорое избавление. Отказ некоторых из последователей Шабтая Цви от соблюдения заповедей Торы породил в еврейском обществе конфликт, который существенным образом затруднял деятельность тех, кто пытался проповедовать скорый приход Мессии. Вследствие этого “хасидизм пытался устранить элемент мессианства с его сочетанием мистики и апокалиптики, проявляющий себя как далеко проникающая, но в высшей степени опасная сила, сохранив, вместе с тем, привлекательность поздней каббалы в глазах народа”². Наиболее подходящим, в данном случае, по мнению Шолема, является выражение “нейтрализация” мессианского элемента. Хасиды, в принципе, не отвергали концепцию мессианского избавления, но основное внимание в своем учении они уделяли мистическим практикам, совершаемым верующими в изгнании. Хотя это служение и приближает час освобождения, окончательное избавление осуществится по воле Бога, а не в результате действий человека³.

Б. Динур, в отличие от вышеназванных исследователей, полагал, что в момент зарождения хасидизма идея скорого мессианского избавления играла в его учении решающую роль. Р. Исраэль Баал Шем Тов и его ближайшие последователи стремились посредством совершаемых ими духовных практик и распространения тайных знаний добиться скорого прихода мессии. Пик этих чаяний приходится на момент отъезда Бешта в Святую Землю. Однако его корабль попал в бурю, и р. Исраэлю пришлось вернуться обратно. Ожидаемое избавление не осуществилось. Бешт и его последователи восприняли это, как знак свыше, что время освобождения избранного народа еще не пришло. Это привело к пересмотру первоначального учения. Основное внимание в нем стало уделяться задачам служения Господу в изгнании⁴.

Согласно мнению И. Тишби, проблему отношения хасидов к концепции мессианского избавления следует рассматривать в контексте воззрений еврейской духовной элиты регионов, в которых зарождалось новое религиозное движение. Он доказывает, опираясь на многочисленные источники, что проповедь скорого мессианского избавления, а также изучение каббалистических текстов, в которых речь идет о путях приближения вожденного часа

освобождения, были в восточных землях Польско-Литовского королевства середины – второй половины 18 в. достаточно распространенным явлением. Крах саббатинского движения не оказал на эти процессы сколько-нибудь существенного влияния⁵. Хасиды не внесли в бытующие в современном им еврейском обществе воззрения по данному вопросу радикальных изменений. Они в своих проповедях уделяли заметное внимание мессианской теме. В учении некоторых из лидеров нового религиозного движения она, по мнению Тишби, играла центральную роль⁶.

Современный исследователь Мор Альтшулер полагает, что радикальные изменения в хасидской доктрине мессианского избавления произошли после смерти Бешта. Исследовательница обращает особое внимание на описание разговора р. Исраэля с Мессией в одном из посланий рабби. Ответ на вопрос Бешта: “Когда Господин придет?” предваряется фразой: “Его Высочество ответил” (в гайта тшува га-рам). Численное значение ивритских букв, из которых состоят слова *тшува га-рам*, указывает, по мнению Альтшулер, на дату 1885 г. Таким образом, Бешт ожидал, что спасение произойдет через 138 лет⁷. Но после его смерти, согласно гипотезе Альтшулер, духовным лидером хасидизма стал Ехиэль Михель из Злочова⁸. Он и его ближайшие сподвижники основное внимание уделяли деяниям, результатом которых должен был быть приход Мессии при их жизни. Только после смерти р. Ехиэля Михеля его последователи стали постепенно отходить от этой мессианской доктрины и разрабатывать новый вариант хасидского учения, ориентированный, главным образом, на служение Господу в изгнании⁹. Гипотеза Альтшулер об исключительной роли р. Ехиэля Михеля в ранний период истории хасидизма не получила признания у современных исследователей, но ее концепция приверженности цадика из Злочева идее мессианского избавления, на наш взгляд, заслуживает внимания.

Все упомянутые выше ученые в своих исследованиях, прямо или косвенно, противопоставляют мессианскую модель, понимаемую ими как концепцию исторического избавления еврейского народа, модели мистических духовных практик, ориентированных, главным образом, на индивидуальное спасение и поддержание гармонии в Мире Горнем. Согласно мнению М. Иделя, хасидами была предложена новая, мистико-магическая концепция мессианского избавления, в которой обе эти модели благополучно со-

четаются. Важную роль в его аргументации играет фрагмент послания Бешта, в котором идет речь о его восхождении на небеса и беседе с Мессией. «И спросил я Мессию: “Когда придешь Ты, Господин?” Он ответил: “Знай: когда распространится учение твое и откроется миру и когда источники твои прорвутся наружу, то, чему учил Я тебя, и ты усвоил, и смогут также и они (все правоверные) совершать единения, подобно тебе, и возносить душу, подобно тебе..., тогда наступит время желанное и спасение”. И изумился я этому и преисполнился страданием от того, сколь много времени пройдет, прежде чем это станет возможным. Но из того, что я выучил, пребывая там, три средства исцеления и три святых имени с легкостью можно выучить и объяснить. И тогда успокоилось сознание мое, и я подумал, что благодаря этому смогут также и современники мои достичь моей ступени и уровня моего. Они смогут, посредством их (выученных имен), возносить душу, подобно мне. Они смогут учиться и будут такими, как я». Идель отмечает, что в данном тексте всеобщее избавление определяется избавлением каждого в отдельности. Всем евреям вменяется в обязанность спасти свою душу путем единения ее с Миром Горним, а также исцелить свое тело посредством тайных средств врачевания, открытых Бешту на небесах. Р. Исраэль Баал Шем Тов является той личностью, которая призвана обеспечить избавление всего народа. Он добивается этого не только путем распространения тайных знаний, необходимых для приближения прихода Мессии, но также и личным примером служения Господу, вдохновляющим всех тех, кто следует за Ним¹⁰. Согласно мнению Иделя, описанная в послании беседа между р. Исраэлем и Мессией не является окончательным доказательством в пользу того, что Бешт себя Мессией не считал. Термин *Мессия* вполне мог употребляться для обозначения как личности избавителя, так и Высшего Начала, которое им управляет. Такое употребление этого термина встречается в произведениях Авраама Абулафии¹¹. Вообще, Идель отмечает заметное феноменологическое сходство учений о мессианском избавлении р. Исраэля Баал Шем Тоба и Абулафии. Последний учил, что посредством мистических техник, основанных на созерцании букв и произнесении тайных имен Бога, многие из евреев смогут подняться до духовного уровня Мессии. Но, в отличие от Бешта, он не связывал возжеланное избавление с проблемой исцеления тела¹².

В своем исследовании М. Идель уделяет большое внимание анализу воззрений Менахема Нохума из Чернобыля¹³. Этот цадик описывал Мессию как идеального цадика, посредника между Миром Горним и миром дольным, который, сливаясь с Господом, обеспечивает все сотворенное потоком божественной благодати. Из-за греха Золотого Тельца, народом Израиля овладели силы тьмы, и в мире не стало такого праведника. Поэтому каждый еврей должен стремиться обрести высокую ступень святости и стать каналом, по которому на землю нисходит высшее благо. В каждом поколении есть достойные цадики, которые, посредством своих деяний, поддерживают существование этого мира. Когда все евреи поднимутся до их уровня, наступит избавление¹⁴. Воззрения р. Менахема Нохума близки тем, которые проповедовал Бешт. Он верит, что приближение часа освобождения осуществится усилиями всей общины правоверных. Миссия цадика заключается в том, чтобы путем вдохновляющего всех личного примера распространения истинного вероучения, а также магических деяний, обеспечивающих просителей небесными дарами, предоставить возможность всем желающим обрести совершенство, что, в свою очередь, приведет к всеобщему избавлению.

М. Идель отмечает, что в большинстве ранних хасидских произведений основное внимание уделяется спиритуалистической концепции избавления. Библейские рассказы о спасении богоизбранного народа в прошлом и пророчество о его возвращении в землю обетованную в будущем посвящены, согласно мнению последователей Бешта, описанию освобождения души из плена сил тьмы и ее очищению от грехов, в результате ежедневно совершаемого служения Создателю. В отличие от Шолема, Идель не считает, что такая трактовка вызвана необходимостью нейтрализации мессианского элемента из-за неудачи саббатинского движения. Подобные учения встречаются в каббалистических произведениях, начиная с 13 в. Хасиды, в данном случае, просто следовали одному из направлений еврейской мистики прежних времен.

Социально-исторические аспекты учения хасидов о мессианском избавлении

Предложенная Шоломом концепция нейтрализации хасидами учения о Мессии предполагает, кроме всего прочего, что лидеры этого религиозного движения не проявляли существен-

ного интереса к социально-историческим аспектам грядущей эры избавления.

М. Идель доказывает мессианскую активность хасидов, никоим образом не увязывая ее с их социально-историческим учением. В отсутствии подобной направленности доктрины Бешта и его последователей он вполне солидарен с Шоломом. Согласно нашему мнению с вышеизложенной точкой зрения возможно согласится лишь в том отношении, что хасиды, в ранний период своей истории, были равнодушны к наличным в еврейской традиции революционно-утопическим идеям. Милый сердцу библейских пророков и части авторитетных вероучителей последующих времен пафос радикальных преобразований общественного устройства, судя по всему, не впечатлял лидеров рассматриваемого нами религиозного движения. Но помимо революционно-утопических во многих сообществах наблюдаются воззрения, которые мы будем называть консервативно-утопическими. Приверженцы их полагают, что они пребывают в сообществах, поддерживающих отношения между людьми, соответствующие, определенным образом, высшему идеалу. Реализация его в полной мере требует существенного роста числа сторонников правильного пути и совершенствование, но отнюдь не качественное преобразование, наличной у них системы общественных отношений. Новый мир как бы уже существует в недрах старого и самое главное – хранить ему верность. Следует отметить, что приверженцев такого рода групп большинство, из которого они выделились, вполне можно считать революционерами-сокрушителями устоев. Сами они тоже в определенных ситуациях могут считать себя таковыми. Но если сообщество особого пути существует достаточно долго, а жизнь вокруг надлежащим образом не меняется, в нем бесспорно наличествуют описанные нами идеалы консервативного утопизма. Определяемый таким образом консервативный утопизм представляется нам продуктивным в деле изучения мессианской доктрины хасидизма¹⁵. Хасидизм уже на само раннем этапе своей истории преобразовал существующую в еврейском обществе Восточной Европы систему отношений между людьми. Разумно было бы ожидать, что появление лидеров нового типа, функции и порядок коммуникации с которыми не имели аналога в предшествующие времена, должно было внести свои коррективы в

представления об идеалах исторического бытия не только в настоящем, но также и в светлом будущем.

Рассмотрим в качестве примера следующее изречение р. Элимелеха из Лежайска: “В будущем, когда придет Мессия, праведник наш (цадик наш), немедля воззовут к нему, и стекутся к нему народы, и будет у народов любовь великая к нему, и дадут ему дары многочисленные, как явствует из сказанного в Писании: “Да принесут дары страшному” (Пс 76:12), и подобных этому [изречений] много. Также и праведник в праведности своей сделает так, чтобы в горьком изгнании нашем нашли мы милость в глазах народов и чтобы любили они нас. Это подтверждает стих из писания: “Сказано в книге браней Господних: Вагев в Суфе” (Чис 21:14). Слова Вагев в Суфе сообщают нам о дарах, которые дадут нам народы, и о любви их к нам в конце [дней], когда придет Мессия цадик наш¹⁶. А слово “сказано” указывает на то, что и теперь в изгнании будет нам это”¹⁷. В другой проповеди лижайский ребе отмечает “Цадик может сделать все, что угодно и может сделать так, чтобы пришел Мессия... Ведь сказано в талмуде Шмуэль считал, что дни Мессии отличаются от наших только порабощением нас царствами”¹⁸.

В еврейской традиции наряду с высказываниями великих изменения, которые произойдут в мире во времена грядущего избавления, существуют также и утверждения, что с приходом Мессии евреи избавятся от ига народов мира и будут жить под властью своих правителей, а в остальном все в мире останется, как было. Такого мнения придерживаются, в частности, один из наиболее авторитетных мудрецов Талмуда р. Шмуэль¹⁹ и выдающийся законоучитель средних веков Маймонид²⁰. Р. Элимелех, как видно из сказанного, близок к подобным воззрениям. Но он куда более обстоятельно увязывает события будущего с тем, что происходит в его время. При текущем положении дел иноверцы часто обращаются к цадикам с просьбами помолится об успешном разрешении своих житейских проблем, и приносят им за это дары. Это позволяет лидерам хасидов, в той или иной мере, заботиться об автономном безопасном существовании евреев, окруженных иными народами²¹. Действия царя Мессии будут точно такими же, хотя, вне всякого сомнения, более масштабными и успешными. Грядущее является естественным продолжением происходящего ныне. Ожидаемые перемены не столь качественны, сколь количественны.

Аналогичным образом р. Элимелех относится к судьбе системы ценностей окружающего его еврейского общества. “В будущем, когда придет Мессия, цадик наш и соберет народ рассеянный, праведными будут считаться те, кто вел себя, как положено, по закону. Но все же доставало им разума истинно служить Творцу Благословенному. И любили они материальное благополучие, но удерживались от греха, сообразно разумению своему. Тогда Мессия приведет их к морю–океану и откроет им скрытые хранилища, наполненные камнями драгоценными, и серебра и золота там множество великое. И возьмут они оттуда, каждый по желанию своему, и пойдут по домам своим с великим богатством. А когда Мессия воспарит в кущи райские в святости великой, праведники поколения воспарят вслед за ним, в силу святости своей и аскетизма своего великого. Те же, кто получил блага из хранилищ золота, как увидят это величие, так захотят тоже воспарить и не смогут из-за тяжести материальной, ибо прилепились к серебру и золоту... Хотя даст Мессия им все, чего они желают и вожделуют, но душа их будет отчуждена от святого народа во время воспарения в райские кущи, и останутся они в дольном. Не такова участь праведных, желание и вожделение которых Служить Творцу, да будет Он благословен в великой полноте, кто ходил всегда в прилеплении (двекут) великом к нему Благословенному и приучились к этому во все дни жизни своей и стали сосудом, предназначенным для этого. Будет для них это дело легким весьма, с появлением Мессии”²².

Проповедь презрения к богатству характерна для многих религий, но в контексте учения р. Элимелеха из Лежайска она обретает особый смысл. Согласно его воззрениям, верующие должны приходить к цадик с просьбами о материальном благополучии и чудесном разрешении своих бытовых проблем. Благодаря этому, истинный праведник, пребывающий всем существом своим в Горних высях, опускается на землю и передает дары предвечного милосердия нуждающимся, чем осуществляет страстное желание Господа осчастливить человека. Верующий непрестанно должен поддерживать такого рода отношения со Всевышним, иначе божественное милосердие не сможет реализовать себя в этом мире. Но при этом ему следует не забывать о разумной умеренности, не тревожить цадика и небеса по пустякам, довольствоваться теми благами, которые даются, и ни в коем случае не забывать, что

все происходящее является частью служения, цель которого есть мистический акт прилепления к высшему первоисточнику²³. Погоня за роскошью, ставшую основой учения некоторых цадиков 19 ст. р. Элимелех осуждал²⁴.

Учение Лежайского ребе пользовалось большой популярностью среди хасидов. Его двор посещали сотни паломников и учеников. Тонкости учения понимали разумеется не все, и недоразумения, относительно того, где та разумная грань прошения цадика о благах, не могли не возникать. Поэтому, вполне разумно видеть в приведенном нами высказывании характерный пример консервативно-утопических воззрений. Подобно тому, как прежде к цадик, к царю, Мессии придут толпы правоверных, чтобы попросить благополучия и достатка. Мессия, как и цадик, откроет врата на небеса. Те, кто уразумел истинный смысл учения, воспарят в сады мира Горнего. Те, кто так ничего и не понял, удовлетворят свои желания, но не удостоятся уготованного для них райского блаженства. Мессия делает все то же, что и цадик, но в неизмеримо больших масштабах. Социально-исторический аспект отношений верующих со своим духовным лидером, по сути, не меняется.

Сказанное выше позволяет нам выявить в рассказе о свидании Бешта с царем Мессией содержание, не выявленное надлежащим образом в предшествующих исследованиях.

Напомним некоторые детали этой истории. Согласно письму р. Исраэля, ради того, чтобы достигнуть чертога избавителя, ему пришлось совершить долгое и трудное путешествие на небеса. Когда ему, в конце концов, удалось достичь возжеленной цели, он увидел, что “Мессия учит со всеми танаями и праведниками, а также с семьей пастырями. И увидел я радость великую до невозможности”²⁵. Далее следуя, цитированному нами разговору между рабби и избавителем, в ходе которого последний обещает прийти к людям, когда учение Бешта распространится во всем мире. Р. Исраэль надеется легко достичь этой цели благодаря тайным заклинаниям и именам божьим, которые он узнал в чертогах избавителя, но ему было запрещено открывать их кому бы то ни было во все дни жизни своей²⁶.

Согласно нашему мнению следует обратить внимание на то обстоятельство, что описание встречи Бешта с царем Мессией схематически воспроизводит тот формат отношений, который

при жизни основоположника хасидизма между ним и его ближайшими последователями. Наиболее выдающиеся среди них, как известно, проживали вдали от учителя и навещали его время от времени, проделав перед этим долгий, часто нелегкий путь. В Меджибоже, месте постоянного пребывания р. Исраэля, у него была небольшая группа сподвижников, которых он обучал тайнам Торы. Время от времени эти занятия завершались трапезой, сопровождающейся веселыми песнями и танцами. Все происходящее имело великий сакральный смысл²⁷. Бешт открывал свое тайное мистическое учение лишь немногим достойным. При его жизни, судя по всему, речь не шла о возможности его проповеди для широких масс последователей²⁸. В то же время, р. Исраэль был всерьез озабочен преумножением своего влияния на еврейское общество и сумел уже при жизни стать авторитетной фигурой для многих жителей Подолии и Волыни²⁹. Аналогичным образом царь Мессия окружен праведниками, в собрании которых царит веселье. Сокровенные тайны Торы он открывает наиболее выдающимся ученикам, прибывшим издалека, но строго запрещает передавать их непосвященным. В то же время, избавитель побуждает р. Исраэля искать способ распространения своего учения. Мессия некоторым образом является небесным двойником р. Исраэля Баал Шем Това. Во всяком случае по образу и подобию своих деяний. Определенного рода сходство имеется также с братствами хасидов, существовавшими в Восточной Европе до распространения учения Бешта. В некоторые из них р. Исраэль как известно был вхож.

Подобное отождествление себя с идеальными героями предания имело место в мистической традиции евреев не впервые. Так, например, согласно исследованиям Е. Либеса, описанное в Зогаре сообщество мудрецов ранне-талмудических времен, ведущих речь о наиболее сокровенных тайнах бытия божия, было создано анонимным братством каббалистов Испании. Каждому из персонажей этого мистического произведения соответствовал один из собратьев. Их учение влагалось в уста великих прошлого³⁰. Но к сожалению в этом, как и в большинстве других подобных случаев мы мало что знаем о жизни этих мистиков. Такое положение вещей, в свою очередь, сильно затрудняет разработку каких либо гипотез историософского характера. Куда более благоприятной для наших целей является ситуация с хасидизмом. Сколь

ни богато хасидское предание подробностями вызывающими обоснованные сомнения исследователей, все же фактографией, касающейся раннего периода истории этого мистического движения, современная наука обеспечена сравнительно неплохо. Приведенные нами материалы говорят в пользу предположения, что консервативно утопический стиль мышления был присущ основоположникам хасидизма на самом раннем этапе его существования.

Основоположник хасидизма уподобляет мессию и его окружение себе и собственному мистическому братству. Уже существующий владыка освободитель пребывает в состоянии блаженного избавления, которое со временем станет всеобщим достоянием, но к сожалению не может открыть этой тайны всем и каждому. Наиболее влиятельный из учеников учеников Бешта говорит о начале мессианской эры в контексте жизнеописания классического двора цадика конца 18 в. Таким образом, мессианская концепция изменяется, отображая историю возникновения и развития хасидского общества. Она высвечивается как некая идеальная репрезентация того положения вещей, которое уже существует на момент оглашения проповеди. Хасиды вовсе не стремятся ни нейтрализовать, традиционные для иудаизма представления об историческом избавлении, ни переключить все свое внимание на духовную практику, обеспечивающую грядущее избавление. Они склонны видеть в уже существующем собственном обществе, прообраз идеального царства будущего в его историко-социальной экспликации. Поскольку само хасидское общество развивается и видоизменяется, суждения об историческом избавлении трансформируются вместе с ним. Проблематичная история о провозглашении мессией седьмого любавичевского ребе в конце 20 ст., не взирая на всю кажущуюся революционность, в не малой мере является продолжением все тех же идей консервативного утопизма, свойственных раннему хасидизму.

Выявление артикулированной консервативно-утопической установки в суждениях об историческом аспекте мессианизма, обязывает нас, для полноты исследования, обратиться к рассмотрению той духовной практики, которая, согласно учению основоположников хасидизма, призвана была ускорить наступление будущего царства света и справедливости. Проблема заключается в том, что основоположники рассматриваемого нами рели-

гиозно мистического движения, к сожалению, нечасто обращались в своих речениях к теме социально-политических аспектов человеческого бытия. Они решительно предпочитали рассуждать о мире заоблачном³¹. Это не означало их безразличия к данному вопросу. Характерным примером здесь является творчество великого Магида из Межирича. Последний в своих поучениях вел речь почти исключительно о путях обретения духовного совершенства и мистическом смысле богослужения. При этом, благодаря существующим историческим свидетельствам известно, что он был активным талантливым организатором. Творцом одного из первых дворов цадиков, ставших в последствии основной социально-политического устройства хосидского общества³². Такое положение вещей делает обоснованным предположение о том, что основоположники хасидизма вовсе не были равнодушны к социально-историческим аспектам избавления. Они говорили и писали об этом сравнительно мало, не в последнюю очередь, в силу сложившейся традиции изложения, склонной замалчивать подобные темы.

Поэтому наличие в куда более основательно разработанном учении, касающемся духовной практики, положений, подтверждающих распространенность в хасидских кругах идей консервативного утопизма, чрезвычайно важно в деле разработки нашей гипотезы.

Мессианское избавление в контексте повседневной духовной практики

Начнем наше исследование учения хасидов о деяниях, необходимых для осуществления мессианского избавления, с рассмотрения нескольких высказываний р. Менагема Нохума из Чернобыля. “Создавая мир, создал Святой, да буде Он благословен, человека, таким образом, что были в него включены души всего Израиля, как сказано: “Размеры Адам Ришона были от края мира и до края мира”. Но после грехопадения уменьшились размеры его, как известно. Замысел Творца, благословен Он, при даровании Торы, был, как известно, чтобы стал человек как во дни прихода Мессии, в скорости, в наши дни, вновь размер его стал совершенным [как до грехопадения], ибо мессия был также душой первого человека, ибо слова “Адам” является аббревиатурой: “Адам, Давид, Мессия”. В том великом теле, которое было у него до грехопадения в полноте

содержался весь Израиль, ибо все были включены в общность душ в нем. Душа каждого в отдельности была лишь частностью. В этом заключается первопринцип служения нашего – окончательно восстановить частицу Мессии, принадлежащую каждому, как сказано у нас в другом месте. И когда окончится восстановление тела, в полноте явится тогда цадик, основа мира в полноте совершенной, канал великий и прямой для получения шефы и жизненной силы. Поэтому, с приходом Мессии нашего, преумножатся блага и знание в мире, ибо Он будет цадиком всеобщим, в полноте совершенной. Называется Он Мессией цадиком нашим, ибо Он цадик великий и канал великий, по которому предается шефа для всех благ. Не так ныне, после греха тельца, ибо обратились мы к нечистоте, и нет праведника всеобщего. Потому каждый из народа Израеля должен уподобиться цадику для того, чтобы существовал мир. Всякий раз, как преуменьшается число цадиков, преуменьшается шефа в мире. Пойми это. Сказано “Народ твой, все цадик, на вечно унаследуют землю” (Ис. 60:21). Когда весь народ твой уподобится цадикам и каналу для мира..., чтобы всякое благо и всякая шефа нисходила на землю.... Пасха она и сегодня исход из Египта, и Шавуот, как известно, ступень дарования Торы. Потому, с приходом праздника ацерет, каждый еврей должен уподобиться цадик, чтобы быть твердыней и основой мира”³³. “И человек, который возьмет сестру его, милость это и т. д” (Лев. 20:17). Это есть любовь разврату. Но милость она, ибо она происходит из мира милости, каковой суть – мир любви божественной. Оттуда взята она. Должно тебе освободить [любовь] от злой примеси и увязать ее с корнем ее. Но не тянуться ко злу, которое в ней. И так во всех движениях души (мидот). Первооснова служений заключается в том, что этого ожидает Мессия цадик наш, что мы придем на эту ступень, дабы вызволить плененные искры. Это есть тайна освобождения добра от зла, которое облачилось в него в результате крушения. Осуществить это возможно только посредством разумения (даат), что наделяет способностью дать самому себе совет и утешение для освобождений упомянутых выше. Все это поясняется нами в другом месте. Таким образом, знание Творца, благословен Он, есть качество разумения (даат), ибо оттуда нисхождение разумения ко всякому сыну Израеля”³⁴. “Во всякой достойной молитве, происходящая в единении мысли и речи, происходит исправление качества Мессии. Таким же образом, с приходом Мессии цадика на-

шего, будет единение и полнота совершенная постоянно, ибо будет восхождение всех помыслов и букв, каковы суть речения. Таким же образом, всякий раз, когда человек молится и занимается Торой, качество Мессии, единение, это суть тайна построения тела Мессии, как говорил об этом Бешт, душа его в сокровищницах высших. Он учил, что должен каждый из народа Израиля исправить частицу Мессии, которая принадлежит душе его, ибо известно, что Адам – это аббревиатура: Адам, Давид Мессия. Тело первого Адама было от края и до края мира, и были включены в тело Адама все сущности Израиля. Но впоследствии, из-за совершения греха, уменьшилось тело его. Также и Мессия будет телом цельным, состоящим из всех душ Израиля, число которых тьмы, тем, как это было до грехопадения первого Адама. Поэтому должен каждый в Израиле совершенствовать частицу Мессии, принадлежащую частице его души, до тех пор, пока не достигнет она совершенства, до тех пор, пока не будет исправлено все тело, и не настанет единение всеобщее в постоянстве, в скорости в наши дни. Все это обретается посредством мысли, которая суть душа речения и оживает его. Ибо молитва без надлежащего настроения (кавана) как тело без души, как мы уже объясняли в другом месте. Все это невозможно осуществить без великой страсти (пшука), каковая есть качество возвещающего благую весть, качество Илиягу пророка. Потому и называется избавитель Мессией, что он единение речи и мысли. Мессия (машиах) суть речь, которая проговаривает (ясиях) отдельные буквы. Поэтому единение мысли и речи есть воссоздание качества Мессии²³⁵.

В своих предыдущих исследованиях мы отмечали сосуществование в хасидской духовной практике двух стратегий. Одна ставит во главу угла медитативную технику произнесения букв, подобную той, которую описывают авторитетные последователи экстатической каббалы средних веков. Другая, основной упор делает на правильно организованные устремления человеческой души, каковы мыслятся изоморфными и непосредственно связанными с миром проявленных атрибутов божества. Буквенная медитация требует кардинального изменения в деле произнесения сакральных текстов во время молитвы и учебы. Служение посредством любви, страха, мудрости, разума и т. д. требует лишь осознанной предварительной сосредоточенности и обращение всех своих сил на одно, или несколько, из вышеназванных душевных качеств, в зависимос-

ти от цели богоугодного деяния. Как явствует из вышесказанного, р. Менахем Нохум в своем учении о путях приближения мессианского избавления не отдает решающего предпочтения ни одной из этих стратегий. Говоря приблизительно те же самые слова о задаче восстановления частицы избавителя в душе каждого верующего, он то уверяет, что возжеленная цель будет достигнута путем исправления душевных качеств, то призывает обратить все усилия на единение мысли и речи в экстатическом произнесении букв. Одно другому принципиально не противоречит, но, как мы уже отмечали ранее, оба метода не могут быть слиты воедино, и потому в определенный момент времени может применяться либо один, либо другой. При этом, приведенные высказывания не дают ни малейшего основания полагать, что одна из стратегий мыслится как элитарная, а вторая, как популярная или общеобязательно подготовительная. Речь идет, по всей видимости, о необходимости достигать одну и ту же цель то тем, то другим средством.

М. Идель отмечает существенное сходство в стратегиях приближения мессианской эры р. Авраама Абулафии и основоположников хасидизма. В основе его аргументации – интерпретация одного из приведенных выше высказываний чернобыльского ребе. Мы согласны с таким виденьем ситуации лишь отчасти. Учение Абулафии предполагало создание мистических братств, обучающих своих последователей комплексу специальных медитативных техник. Лишь таким путем представлялось возможным приблизить возжеленное время избавления. Он, по крайней мере, концептуально схож со стремлением хасидов обучать приходящих к ним людей буквенной медитации. Но проповедь чудотворного воздействия на плерому, силой душевных качеств (мидот), близка на практике наставлениям традиционной раввинской дидактики. А в теоретическом осмыслении, тяготеет к теософской, а не экстатической каббале. Хасиды, таким образом, в деле мессианского избавления, не ограничивают себя доктриной какого либо одно из направлений еврейской мистики средних веков.

Правомерность наших выводов подтверждается позицией р. Элимелеха из Лжайска. Этот ребе не увязывает дело всеобщего избавления с буквенной медитацией. Характерными примерами его суждений о приближении мессианского избавления является следующее: «“И нет искупления ему” – это намек на приход Мессии, который происходит вследствие покаяния и искупления

грехов. В святом Зогаре сказано об этом: “на покаянии висит это дело”. Потому ничто не задерживает момент вкушения святых даров, кроме как необходимость вернуться к святости и прилеплению. Даже в горьком изгнании нашем (галуте), если будешь тверд в служении Благословенному и раскаяешься полным раскаянием в прегрешениях своих, дабы исправить все органы свои и жилы свои, освятишь и очистишь их, вкушая лишь дозволенную пищу, чтобы не входила запретная пища во внутренности твои, освятишь органы свои всеми способами – тогда удостоишься даже и в галуте Святого Духа»³⁶. «“Мессия – бедняк едущий верхом на осле”. Означает это, что, в силу заслуг истинно верующих в приход Мессии, ожидающих Его прихода каждый день, сможем мы сокрушить силы зла (клипот) и Суда и воздвигнуть Храм в скорости, в наши дни»³⁷.

Достойным внимания является тот факт, что в рассмотренных нами примерах деяния, призванные ускорить грядущее избавление, тождественны тем, которые, согласно учению основоположников хасидизма, призваны обеспечивать единение правоверных с Создателем в повседневном святом служении. Медитативная техника произнесения букв, слияние гипостазированных качеств человеческой души с соответствующими им сущностями божественной плеромы, покаяние и подчинение душевных порывов разуму – все это, с одной стороны, придает надлежащую силу всякому богоугодному деянию, обеспечивая прилепление к Высшему Источнику всего сущего, а с другой стороны, ведет к предсказанному пророками историческому избавлению. Каждое мгновение бытия в единстве с Творцом, соответствующее идеалам века нынешнего – шаг навстречу веку грядущему. Молитвы и богоугодные деяния спасают каждого верующего в отдельности, но они, в то же время, являются реальными частицами тела и души Царя избавителя, бывшего некогда идеальным праотцем рода человеческого. Таким образом, верующие, следующие наставлениям цадиков, в некотором смысле, имеют дело с Мессией в течении всей своей теперешней жизни.

В свете вышесказанного нетрудно усмотреть определенное сходство в учении хасидов и христиан. Данная трактовка, на наш взгляд, несравнимо ближе истинному положению вещей, чем провозглашенная Шоломом концепция нейтрализации мессианизма. Но не следуют забывать о соответствии духовной практики хаси-

дов, их социально политическому учению. То, что христину доступно лишь в символах, идеях и мистическом переживании, хасиду открывается также и в реальной жизни при дворе цадика, общении со своим духовным лидером. Тут, в свою очередь, возникает аналогия с мистическими сектами хлыстов духовоборов и пр., но, в отличие от последних, цадики, как правило, не считали воплощением Мессии самих себя, и не призывали своих сторонников решительно порвать с существующей традицией.

Консервативный утопизм представляется, в данном случае, наиболее продуктивной моделью, отвечающей наличествующим фактам. Хасиды были призваны ощущать себя пребывающими в мире новом, существующем в недрах мира старого. В социальном плане их отношения с духовным лидером вполне соответствовали тем, которые в грядущем предстоят с Царем – Избавителем. В духовном бытии им была доступна коммуникация с телом и духом Мессии, которую ежечасно воссоздают они сами. Грядущее царство представлялось уже существующим, но пока, к сожалению, в малых масштабах и не во всей полноте. Новый мир, произрастая из глубин старого, постепенно поглотит его, что и станет исполнением всего того, о чем говорили пророки.

Немаловажным для предложенной нами гипотезы является то обстоятельство, что Мессия отождествляется с праотцем всех людей Адамом и праведным царем Давидом. Таким образом, все то, чего истинно верующие надеются добиться в будущем, на самом деле, уже было реализовано в прошлом. Деяния праведных ведут мир не к радикальному преображению, но лишь восстановлению идеала, который как бы растворился в бытии, но при этом не скрылся из виду. Его природа осталась прежней, но сила воздействия на мир существенным образом ослабла.

Учение консервативноутопического характера не исчерпывало всего многообразия воззрений основоположников хасидизма, касающихся темы мессианского избавления.

Наряду с ним существовала так же куда более радикальная доктрина, рассмотрение которой необходимо для завершения нашего исследования.

Суждения о революционном характере мессианской эры

До сих пор мы в нашем исследовании имели дело лишь с суждениями коллективного творения феномена Мессии. В

рассмотренных нами случаях либо сообщество цади́ков репрезентировало его социально-политический аспект, либо вся община верующих воссоздавала избавителя посредством духовной практики. Но основоположники рассматриваемого нами религиозного движения в своих проповедях говорят также о спасении, достигаемом благодаря усилиям выдающейся личности, деяния которой ни от стараний цади́ков, ни тем более простых людей, существенным образом не зависят. Так р. Авраам Егошуа Гешель говорил: «Мессия угнетен грехами нашими, и Он вместе с нами в изгнании нашем. “Идите, отвезите хлеб голодающим домам вашим”» (Быт. 42:19). Это означает, что Мессия выносит все грехи наши, и потому можем мы принести хлеб голодающим домам нашим даже во время галута. “И брата вашего младшего приведите ко Мне” (там же: 20). Означает это, что когда придет Мессия, в скорости, в наши дни, тогда “подтвердятся слова ваши” (там же)»³⁸. В данном случае Мессия предстает нашему взору в роли уникального праведника, взявшего на себя все грехи избранного народа. Не только в грядущем, но и ныне, Он спасает правоверных. Евреи выживают в горькое время изгнания исключительно благодаря потаенным богоугодным делам Избавителя. Такого рода идеи, созвучные христианскому вероучению, проникают в еврейскую мистику не позднее 13 ст.³⁹. Они представляются несовместимыми с ранее изложенными суждениями о воссоздании Избавителя по крупницам трудами всех верующих. Но автора приведенного высказывания данное противоречие несколько не смущает. Не менее радикальных воззрений придерживается он и в сфере изучения Святого Писания. “Святая корона возложена на голову Царя над царями царей Святого, да будет Он благословен. В будущем эта корона вернется на прежнее место свое с приходом Мессии цади́ка нашего в скорости, в наши дни, о нем сказано: “И почиет на Нем дух Господа, дух мудрости и разумения” (Ис. 11:2). Означает это, что Он уразумеет и постигнет все тайны Торы и все те разновидности света святого, которые заключены в ней... Тору святую и разновидности света святые возложит Он на голову царя мессии цади́ка нашего, Доказывает это сказанное: “Глава его золото чистое». Намек на разновидности света высшие”⁴⁰. Имея дело с этим высказыванием, следует помнить о том, что, согласно основоположникам хасидизма, решающую роль в богослужении играет не тот свет, который пребывает

в Торе постоянно, а тот дополнительный, который нисходит в нее, благодаря усилиям каждого из верующих. Святое Писание обретает полноту силы святости и надлежащее смысловое наполнение благодаря усилиям всех тех, кто учит ее, во имя нее самой⁴¹. Среди лидеров раннего хасидизма бытовало высказывание, что Тора, Господь и народ Израиля являются единым целым⁴². Р. Аврагам Егашуа, напротив, наделяет даром истинного единения с Торой не сообщество благочестивых избранного народа, а исключительно одного избранного Творцом Спасителя. Только ему открывается сокровенный свет Священного Писания. Поскольку Тора является для евреев первоосновой законодательства, морали, теологических концепций и всех прочих мыслимых ценностей, из сказанного выше фактически следует, что Царь Мессия обладает властью, как угодно радикально изменить жизнь потомков Иакова. Никакие установления традиции над ним, по сути дела, невластны. Вышесказанное справедливо и по отношению к порядку вещей, существующему во всем мире ныне. “С приходом Мессии цадика нашего, в скорости, в наши дни возвестят о себе и станут известны, и откроются силы новые Царства Святого, которые не были открыты до сих пор. И исправлен будет мир царством Шадая. И всякая плоть призовет имя Святого, да будет Он благословен. И узнают все пребывающие в сотворенном, что Ему принадлежит Царство и, что Он сила всех сил, всего сущего и Царство Его всюду. Осуществится все это рукою Мессии, цадика нашего, что придет, в скорости, в наши дни амен”⁴³. Сказанное не оставляет и тени возможности достигнуть компромисса с идеалом консервативной утопии. С приходом Мессии вселенная претерпит радикальные преобразования. Постичь и пережить их каким-либо образом в нашей нынешней жизни невозможно. Данная позиция опатовского раббе близка той, которая содержится в поучениях р Дов Бера Магида из Межирича. «“Ибо Тора новая от Меня исходит”. Ибо Тора тело заверщенное – кожа и мясо, жилы и кости (ацамот)... Сущность (ацмиут) Торы все еще не открылась⁴⁴. Тора собрана из людей цадиков. Из Адама, праотцев и Моисея, которые низвели пребывание Его на деяния свои. Это суть Тора завершенная. Но сияние ее сущности не открылось до сих пор. Мы поймем сияние сути ее когда придет Мессия. В этом смысл сказанного: “Тора новая от Меня”, т. е. от сущности Моей... Во время египетского изгнания было изгнание знания

(даат), ибо не знали они, что есть Бог в мире. “И знание (даат) покоев” (Пр. 24:4) означает, что все мидот пребывали в изгнании... И во всех прочих изгнаниях были мидот в изгнании. Потому и спрашивали – “Где сила твоя?” (Ис. 63:15), ибо не было откровения величия (гадлут) и сил божественных. Но впоследствии обнаружили, что там они пребывают и сказали – “это силы его”. По выходе их из изгнания открылись мидот. При выходе из Египта осуществился исход знания, ибо стало известно, что есть Бог в мире. Как бы сам Господь вышел, ибо открылась в мире божественность Его»⁴⁵. В данном случае мы имеем дело с мистически осмысленным кратким, емким описанием истории избранного народа – от сотворения мира до времен мессианского избавления. Все ключевые события этой истории рассматриваются одновременно в трех плоскостях – с точки зрения высвобождения сокрытых в человеческой душе богоугодных качеств, с точки зрения поэтапного откровения текстов Святого Писания и их смысла, а также с точки зрения постепенного проявления и укоренения в мире сущностей, образующих божественную плерому. Они, как мы помним, подобно качествам человеческой души, называются в мистических текстах мидот. Мидот божества и мидот человека, проявляясь в ходе истории, конституируют объединяющий их текст Святого Писания. Его сущность пока остается сокрытой, подобно костям невидимым, сквозь толщу плоти. Откровение этой сущности означающее благополучное завершение тройственного процесса, произойдет с приходом Мессии. Исключительные качества избавителя, позволяющие Ему завершить дело обустройства творения, в данном случае не прорабатывается. Но фактически, речь идет о том, что таким же образом, как в дни египетского плена евреи забыли о самом существовании Создателя и его мидот, соответственно, не могли проявиться в мире, также и ныне – мы не зрим сущности Торы и, соответственно, сущности Творца. Приход Мессии ознаменует собой потрясающие человеческое воображении перемены в отношениях мира Бога и избранного народа, подобно тому, как это было в дни исхода из Египта. Консервативные суждения о том, что мы ныне имеем доступ к самой сущности мессианского бытия, в данном случае, совершенно отвергаются.

Ярким примером радикального учения о мессианской эре, отличного, от рассмотренного нами ранее, является проповедь

Менахема Мендела из Витебска. Витебский ребе утверждает: «Сказано: “Близко душе Моей избавление (геула)” (Пс. 69:19) и после этого – “от ненавидящих Меня освободи Меня” (Там же). Объясняется это так. – Вначале просит псалмопевец избавления души своей от власти народов мира, каковые суть привязанность к мысли о внешнем (богопротивном). В результате этого само собой произойдет освобождение от ненавидящих, что означает упразднение сил тьмы (клипот) и смягчение Высшего Суда. Об этом речь идет у мудрецов наших, благословенна их память, когда они говорят: “Мессия придет только тогда, когда будет вырвано знание”⁴⁶. Ибо знание есть совокупность всех мидот семи дней творения, а немида самостоятельная⁴⁷. Избавление, которое должно произойти от всех семидесяти народов, корень которых содержится в семи днях творения, возможно только в том случае, если удастся подняться превыше знания, вырвать себя из даат. Тогда не будет никакого посредника между нами и Господом благословенным, не будет тогда никакого разрыва в мире, но только лишь одно истинное единение. Потому говорили мудрецы наши: “В будущем будут ангелы служения возглашать святость перед лицом Израиля”⁴⁸, подобно тому, как ныне они делают это перед лицом Господа Благословенного, ибо будет единство совершенное с Господом Благословенным. Но ныне, до прихода Мессии, даат обеспечивает единство всех творений с Господом Благословенным, устраняет зло из их среды и ниспосылает им благо»⁴⁹.

Магид из Межирича осмеливается говорить лишь о качественно новом откровении во времена Мессии, известных веку нынешнему божественных атрибутов и связанных с ними проявлений человеческой души. В данном случае, грядущее представляется непостижимым, совершенно несоразмерным теперешнему положению вещей. Вся система мидот Мира Горнего и дольного будет превзойдена и откроется истинное единение с сокрытой непознаваемой божественной сущностью. Никакое понятие или определение не может адекватно выразить то, что произойдет. В нынешние времена человек зависит от посредничества иерархии мидот. Только с ее помощью он может удерживать связь с высшим источником блага. Рассмотренные нами ранее поучения о служении, посредством душевных качеств, никоим образом не отрицаются. Но с приходом Мессии все изменится самым

радикальным образом. Не опыт непосредственного контакта с воссоздаваемым в культе телом Избавителя, а устремленность к туманно-зримому в предельном мистическом опыте становится здесь во главу угла.

Радикальные суждения основоположников хасидизма о мессианском избавлении не образуют цельного последовательного учения. Они, тем ни менее, являют собою четко артикулированную альтернативу более проработанной концепции консервативного утопизма.

Заключение

Проведенное нами исследование выявило наличие в вероучении хасидов сосуществование двух сложносовместимых логических концепций мессианского избавления. Согласно одной из них, хасидское сообщество является реализацией начатков мессианской эры как в социально-политическом ее аспекте, так и в сфере духовной практики. Отношения между хасидами и цади́ком соответствуют тем, которые сложатся в грядущем у Избавителя с избранным народом. Богоугодные дела, призванные, согласно наставлению Бешта и его последователей, поддерживать непрерывную связь евреев с Создателем, в тоже самое время, служат делу воссоздания тела и души Царя Мессии и обеспечивают непосредственный контакт с Ним каждого верующего. Светлое будущее, обещанное пророками, является, в данном случае, результатом коллективных усилий.

Другая концепция, напротив, утверждает, что мессианская эра придет благодаря деяниям уникальной совершенной личности и будет временем радикальных перемен, имеющих мало общего с ныне существующим положением вещей.

Такого рода непоследовательность была характерна для классических произведений теософской мистики, популярных в хасидских кругах⁵⁰. Судя по всему, именно эти тексты сыграли определяющую роль в деле формирования учения хасидов о Мессии, причем не столько в его содержательном аспекте, сколько в самой структуре мышления. Теософская каббала приучает верующих принимать потрясающие разум противоречия мистических текстов как должное. В этих текстах попытки примирить между собой несовместимое, с точки зрения здравого смысла, как правило, не предпринимаются. В экстатической каббале, ярким

представителем которой является Авраам Абулафия, напротив, приветствуется некоторое подобие философской последовательности. Поэтому, хотя мы и соглашаемся с отмеченным Иде́лем сходством некоторых аспектов учения хасидов о приближении мессианской эры, с аналогичными положениями концепции Абулафии, тем не менее, согласно нашему мнению, ставить во главу угла влияния именно этого мистика на Бешта и его последователей не стоит.

¹ Buber M. *Be-Pardes ha-hasidut*. – Jerusalem, 2001. – С. 20–21, 123–133.

² Шолем. Г. Основные течения в еврейской мистике. – Т. 2. – С. 163–166.

³ Там же. – С. 166. Scholem G. *The neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism* // *The Messianic Idea in Judaism*. – New York, 1971. – С. 176–203.

⁴ Dinur B. *Reshita shel ha-hasidut vi-yesodoteyha ha-sotsialiyim ve-hameshihiyim* // *Prakim be-Torat ha-Hasidut u-ve-toldoteha*. – Jerusalem, 1977. – С. 96–110.

⁵ Tishby I. *Haraayon ha-meshihi ve-ha-megamot ha-meshihiyot b'tsmihat ha-hasidut* // *Zion*. 1967. – № 32. – С. 1–29.

⁶ Там же. – С. 29–45. В исследовании М. Пьекажа также приводятся факты, свидетельствующие о том, что среди раввинов и проповедников, живших в Восточной Европе в 18 в, были приверженцы радикального мессианизма, которые призывали своих последователей посвятить все свои силы духовным практикам, приближающим время прихода избавителя. Но в отличие от Тишби, он считает, что хасиды, в большинстве своем не разделяли подобных взглядов. Их проповедь была посвящена, главным образом проблемам служения Создателю в изгнании. Они считали, что спасение души каждого верующего в отдельности неизбежно приведет к избавлению всего избранного народа. См. Piekarsz M. *Ha-raayon ha-meshihi bi-yemei tsmihat ha-hasidut* // *Ha-raayon ha-meshihi be-Yisrael: Yom iyun le-regel mlot shmonim shana le-Gershom Scholem*. – Jerusalem, 1982. – С. 237–253.

⁷ Altshuler M. *Messianic strains in rabbi Israel Ba'al Shem Tov's Holy Epistle*. – С. 62–65.

⁸ Altshuler M. *Mishnato shel r. Meshulam Feybush Heller u mkomo be-reshit tnuat h a hasidut*. *Passim*.

- ⁹ Там же. – С. 102–109, 285–293.
- ¹⁰ Idel M. *Messianic Mystics*. – New Haven and London, 1998. – С. 216–220.
- ¹¹ Там же. – С. 217–218.
- ¹² Там же. – С. 218. См. также. – С. 58–101.
- ¹³ Там же. – С. 221–231.
- ¹⁴ Menahem Nohum mi-Chernobl.Meor Eynaim. – Jerusalem, 1975. – С. 110, 166–167.
- ¹⁵ Предложенная нами концепция консервативного утопизма существенным образом отличается от той, о которой говорил К. Мангейм. Относительно воззрений Мангейма см. К. Мангайм. *Ідеологія та утопія*. – Київ, 2008. – С. 246–255.
- ¹⁶ Проповедник намекает на созвучие названия местности Вагев в Суфе со словами и полюбит (ве-яагев) в конце (весоф).
- ¹⁷ Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat Hukat.
- ¹⁸ Там же. Parashat Mishpatim.
- ¹⁹ BT. Sangedrin 99a.
- ²⁰ Ravitsky A. “To the Utmost of Human Capacity”: Maimonid on the Days of Messiah // *Perspectives on Maimonides*. – Tel-Aviv University, 2008. – С. 221–257.
- ²¹ Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Котакты со славянским окружением. – Киев, 2003. – С. 148–153. См. также приведенную там библиографию по данному вопросу.
- ²² Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat Kodashim.
- ²³ Dubnov S. Toldot ha-hasidut. – С. 180–186. Jacobs L. Hasidic Prayer. – С. 129–130. Nigal G.Mehkarim be-hasidut. – Т. 1. – С. 132–148. Etkes I. Hasidut breshita. – С. 74–75.
- ²⁴ Assaf D.Derekh ha-malkhut: R. Israel mi Ruzhin. – Jerusalem, 2001. – С. 392–396.
- ²⁵ Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. – Jerusalem, 2001. – С. 296.
- ²⁶ Там же. – С. 297
- ²⁷ Dubnov S. Toldot ha-hasidut. – С. 56. Shohet A.Al Simha be-Hasidut // *Tsion*. 1951. – № 16. – С. 30, 36–43. Jacobs L. *Hasidism // The Encyclopedia of Hasidism*. – Northvale, N.J., London, 1996.
- ²⁸ Etkes I. Hasidut breshita. – Tel-Aviv, 1991. – С. 49–55. Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Gangaga. – С. 211–216. Etkes I. Ha-Zadik: Zikat gomlin beyn dfus hevrati le-meshna reayonit // *Be-Maagaley hasidim*. – Jerusalem, 2000. – С. 287–291.

²⁹ Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Gangaga. – C. 109–119.

³⁰ Liebes Y. Studies in the Zohar. – Albany, NY, 1993. – C. 1–85.

³¹ Halperin I. Yahaso shel Rabi Aharon me-Karlin klapey mishtar ha-qehilot // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyyim ve-hevratiiym be-heqer ha-hasidut. – Jerusalem, 2001. – C. 153–160. Shachar Y. Bi-qoret ha-hevra ve-hanhagat ha-tsibur be-sifrut ha-musar ve-ha-derush be-Polin bamea ha-18. – Jerusalem, 1992.

³² Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. – C. 353–356.

³³ Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Itro.

³⁴ Там же. Parashat Shlah leha.

³⁵ Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Pinhas.

³⁶ Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat Va-Igash.

³⁷ Там же. – Parashat Vaishlah.

³⁸ Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat Mikez.

³⁹ Liebes Y. Studies in the Zohar. – C. 139–163.

⁴⁰ Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat. Va-Ira.

⁴¹ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – C. 176–182.

⁴² Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. – C. 71. Altshuler M. Mishnato shel r. Meshulam Feybush Heller. – C. 181–184.

⁴³ Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat Ba.

⁴⁴ На иврите слово эцем означает как кость, так и сущность.

⁴⁵ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov [Korets, 1784]/ed. R Schats-Uffenheimer. – Jerusalem, 1976. – C. 17–19.

⁴⁶ BT. Sangedrin 97a.

⁴⁷ Согласно воззрениям каббалистов, семь нижних сфирот соответствуют семи дням творения. Поэтому, характерные черты каждой из них раскрываются в описании творений, появившихся в определенный день.

⁴⁸ BT. Baba Batra 75b.

⁴⁹ Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets. Matot u-Mosey.

⁵⁰ О многочисленных концептуальных противоречиях, содержащихся в текстах теософской каббалы см. Tishby I. Mishnat ha-zohar. – Jerusalem, 1971. – 2 T. Passim. Tishby I. Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat Ary. – Jerusalem, 1992. – Passim.

ФРАНЦУЗЬКІ ТА АНГЛІЙСЬКІ ЗАПОЗИЧЕННЯ У СУЧАСНІЙ ПЕРСЬКІЙ МОВІ

Ю. Р. Ференчак

На сучасному етапі розвитку суспільства процес переходу слів з однієї мови до іншої, як наслідок контактування носіїв мов, є однією із ключових проблем сучасної лінгвістики. Основною причиною процесу запозичення є вплив культурних, соціальних та економічних контактів між людьми.

Кінець XIX – початок XX ст. – це нова сторінка в історії Ірану. Саме в цей період спочатку Франція, а вже потім і Англія, активно впливають на економічне, культурне, політичне, суспільне життя країни. Мова, як динамічна система, не стоїть осторонь змін в суспільстві, які дуже швидко знаходять свій відбиток у її словниковому складі. Не винятком є і перська мова, яка досить швидко відреагувала на освоєння модних чужоземних предметів, нових технологій, розвиток науки, розширення географії ділових контактів, залученням слів англійської та французької мов до свого лексичного складу.

На даному етапі англійські та французькі запозичення не лише активно функціонують на персомовному ґрунті, а й беруть активну участь у творенні нових слів.

Проблему запозичень на матеріалі різних мов досліджували М. К. Брагіна, Н. Г. Вишня, Н. П. Гуляшова, С. А. Гутман, Г. А. Зограф, Ю. С. Жлуктенко, А. С. Мазинов, М. С. Модебадзе, М. З. Ордан, С. В. Семчинський, К. М. Тищенко, Г. І. Халимоненко, М. П. Якобсон та багато інших.

Слід зазначити, що впродовж останніх років спостерігається активізація мовознавчої діяльності у цьому напрямку, про це свідчать роботи Л. М. Архипенка, І. І. Вакулик, Г. В. Дружина, А. Д. Олійника, Р. І. Синишина, вони присвячені аналізу запозичень в українській, англійській мовах.

Стосовно вивчення англійських та французьких запозичень, то це питання оглядово досліджували такі відомі сходознавці як Л. С. Пейсіков, Ю. А. Рубинчик, В. С. Расторгуєва. Проте системного дослідження шляхів проникнення англійських запозичень, їх адаптації на персомовному ґрунті не було проведено. До сьогодні поза увагою лінгвістів залишаються

галліцизми і англіцизми на позначення спортивної, комп'ютерної, технічної, побутової лексики тощо. Такі лексичні одиниці не були предметом спеціального дослідження.

Питання запозичень у перській мові неодноразово висвітлювалося зарубіжними лінгвістами. Проте українські сходознавці у своїх мовознавчих дослідженнях цього питання не торкалися.

Російські сходознавці розглядають питання англійських та французьких запозичень у сучасній перській мові дуже оглядово.

Серед російських праць, які торкаються проблеми запозичень у перській мові, слід відзначити монографію Белгородського Н. А. "Сучасна перська лексика", яка аналізує розвиток літературної перської мови кінця XIX – початку XX століття. У цій монографії Белгородський зауважує, що вся запозичена лексика цього періоду була термінологічного характеру.

Расторгуєва В. С. вважає, що у цей час лексичний склад сучасної перської мови отримав найбільше запозичень з французької мови.

Інший відомий сходознавець. Рубинчик Ю. А. у "Граматичі сучасної перської мови" взагалі не розподіляє європеїзми на англійські та французькі, а лише вказує на необхідність замінити термінологію сучасної перської мови, яка переважно складається із слів європейського походження.

Незначну увагу проблемі запозичень у сучасній перській мові приділяє Овчинікова І. К. Проте стаття під назвою "Питання про значущість іншомовних запозичень у лексиці сучасної перської мови" є більше статистичним аналізом, ніж лінгвістичним дослідженням, у якому автор вираховує частотність вживання запозичень у різних жанрах. Деякі аспекти французьких запозичень, пов'язаних переважно з військовою термінологією, досліджували Болдирєв В. К. та Шийтова А. М.

Щодо праць американських вчених, присвячених проблемі іншомовної лексики, найбільш відомими є праці професора Техаського університету Джайзері М. А. В одній із них, під назвою "Західно-європейські запозичені слова у перській мові у зв'язку із західною орієнталістикою", він розглядає проблему, яка існує між мовою і культурою, проблеми впливу культури Заходу на розвиток лексики перської мови. Автор відзначає, що

політичні, культурні зміни, які відбулися у цей період у Ірані, пов'язані із розвитком торгівлі, фінансової і банківської системи, дипломатичних і культурних взаємин, сприяли появі значної кількості запозичень і стосувалися позначень нових предметів і явищ, науково-технічної термінології. Як слушно зауважує автор, з середини минулого століття вони є найбільшою групою запозичень. На відміну від інших дослідників лексичного складу сучасної перської мови, він вперше намагається виділити чужі для іранської культури, але часто вживані слова у перській мові – “екзотизми”.

У іншій праці, яка вийшла у світ під назвою “Західний вплив на лексику сучасної перської мови” Джайзері багато уваги приділяє аналізу контактів Ірану з Європою, які були важливою передумовою запозичення французьких та англійських слів перською мовою. Автор влучно зауважує, що найбільшу кількість запозичень можна зустріти у живій розмовній мові, мові преси, радіо, телебачення.

Саме французьким запозиченням присвячена праця французького сходознавця Гізе В. “Французькі запозичення у сучасній перській мові”, автор намагається тематично класифікувати сучасну перську лексику, а також розглядає деякі питання фонетичної і графічної передачі французьких звуків у перській мові.

Іранські вчені, вивчаючи лексику сучасної перської мови, приділяли увагу також запозиченням із англійської та французької мови. Лексиці перської мови, починаючи з доісламського періоду і закінчуючи серединою минулого століття, присвячена праця Бахара М. “Стилістика і історія розвитку перської прози”. У цій праці автор виділяє лексику грецького, латинського, арамейського, ефіопського, тюрксько-монгольського, арабського, індійського походження, яка була запозичена перською мовою у різні історичні епохи. З появою європеїзмів і перських неологізмів та їх поширенням у літературі, а особливо у пресі, автор пов'язує з виникненням нових всебічних контактів Ірану з країнами Європи в середині XIX – початку XX століття.

Проблема європейських запозичень розглядалася також відомим іранським вченим Ханлярі П. Н. у книзі “Мовознавство і перська мова”. Ханлярі пише: “Запозичення іншомовної лексики разом, із запозиченням невідомого раніше явища чи предмету, є

важливим джерелом поповнення словникового складу будь-якої мови”.

Зважаючи на певні труднощі класифікації запозиченої лексики, він пропонує виділити три основних групи: 1) слова на позначення природних продуктів, тобто назви рослин, квітів, корисних копалин, мінералів, дорогоцінного каміння тощо; 2) слова на позначення промислових продуктів; 3) лексику із галузі науки і культури.

У статті іранського суспільного діяча Есхана Табарі “Ще раз про графіку перської мови”, поряд з деякими питаннями перської орфографії і орфоєпії, зауважень з діалектної лексики, зачіпається проблема перської термінології. На думку автора поповнення термінологічної системи, поруч із запозиченнями може здійснюватися шляхом створення термінологічних еквівалентів до європейських запозичень на основі перської мови.

Саме такий спосіб Есхан Таварі вважає правильним. Він схвально відгукується про створення Перської енциклопедії (Dayeratolmaaref-e farsi), яка була укладена групою авторів під керівництвом Моасеба Г. Х., де великій кількості запозичень були знайдені відповідні перські еквіваленти.

Отже, судячи з короткого аналізу питання англійських та французьких запозичень, ця проблема, попри величезний вплив цих запозичень на лексичний склад сучасної перської мови, не має належного висвітлення у вітчизняній та зарубіжній лінгвістиці.

Жодна культура світу не розвивається в ізоляції, відірвано від інших культур. Контакти зумовлюють культурний обмін, в тому числі обмін слів. Тому в кожній мові, крім своїх, є чужі, тобто запозичені слова. Так, скажімо, в лексичному складі корейської мови є 75 % китаїзмів, в англійській – до 60 % слів французького походження, у турецькій – 80 % арабізмів [Кочерган 2000, 229]. Надзвичайно важливою зовнішньою причиною мовних змін є контактування мов. На думку Мартіне А., мовні контакти – один із наймогутніших стимулів мовних змін [Мартіне 1972, 83].

Мовні контакти – один із найсильніших зовнішніх чинників розвитку мови. Вони зумовлюють не тільки запозичення на всіх рівнях мовної структури, а й конвергентний розвиток мов, утворення допоміжних спільних мов, і навіть мовну асиміляцію. Причини цих перетворень криються не в структурі взаємодіючих мов, а у вагомості певної мови, що залежить, передусім, від

рівня політичного й культурного розвитку носіїв, а також їхньої бойовничості, фантастичності, завзятості [Авронін 1975, 152].

Мовні контакти мають місце в разі загарбання території, поневолення її корінного етносу за мирного співіснування, різномовного населення на одній території, коли різномовне населення живе на сусідніх територіях, коли населення вступає в різноманітні (економічні, торгівельні, культурні та інші) стосунки з населенням іншої країни, коли засвоюється інша мова в процесі шкільного навчання. Розрізняють такі типи мовних контактів: безпосередні й опосередковані, між спорідненими і неспорідненими мовами з одnobічним і обопільним впливом, маргінальні (на суміжних територіях), казуальні (випадкові) і перманентні (постійні), природні (безпосереднє спілкування), штучні (навчання в школі) і змішані (природно-штучні).

Запозичення – найпоширеніший результат взаємодії мов. Найпроникливішою для запозичень є лексико-семантична система. Роль лексичних запозичень є визначальною для всіх контактнo-зумовлених змін, саме лексичними запозиченнями спричинені фонологічні та морфологічні запозичення. Так, зокрема, суфікси *able, ible* увійшли до англійської мови з французької, разом із запозиченими словами (фр. *admirable* “чудовий”, *possible* “можливий”).

Велику кількість іншомовних слів у сучасній перській мові можна пояснити історичними причинами. В історії розвитку сучасної перської мови можна виділити періоди впливу арабської мови, тюрксько-монгольських мов та європейських мов. Арабські слова найбільш інтенсивно проникли у сучасну перську мову, починаючи з XI століття і до XV століття. В цей період у лексичному складі сучасної перської мови було 80 % арабських слів. Другий період (XVI–XVII ст.) пов’язаний переважно із проникненням слів тюрксько-монгольського походження. Для третього періоду (XIX–XX ст.) характерне збагачення перської лексики за рахунок науково-технічних термінів англійського та французького походження [Наджафов 2001, 10–11].

В сучасній перській мові запозичення можна розділити на дві групи:

1. Ранні запозичення із східних мов (переважно з арабської: *ketāb* “книга”, *raqs* “танець”, *tahdid* “обмеження”, *godrat* “міцність”, *qadam* “крок”, *sāderāt* “експорт” тощо; тюркських

мов: *gomrog* “таможня”, *bošqab* “тарілка”, *tup* “пушка”; монгольської: *hān* “хан”, *yasāk* “заборона”; індійських мов: *felfel* “перець”, *šekar* “цукор”, *lāk* “лак”, *čār* “видання” тощо; слова грецького походження, які потрапили у перську мову в доісламську епоху: *sim* “срібло”, *fenjān* “чаша”, *kelid* “ключ”, а частина слів була запозичена у період арабського завоювання Ірану, в арабізованій формі: *qasr* “замок”, *felsefe* “філософія” тощо. У перській мові існує також пласт запозичень із давніх мов (наприклад парафіянської: *ferešte* “ангел”, *jāvid* “вічний”, *morh* “птиця”, із согдійської: *malah* “саранча”, *mel* “вино”, із арамейської: *kašiš* “священник”, *gombad* “купол”) [Рубінчик 1971, 809].

2. Пізні запозичення із європейських мов, з середини до початку другої світової війни, переважно запозичення із французької мови. Після закінчення другої світової війни у перській мові з'явилося багато термінів англійського походження. Англійські та французькі запозичення настільки вкорінилися у сучасній перській мові, що неперськими їх можна вважати тільки за походженням. Лише за словниками можна дізнатися, що такі поширені слова у сучасній перській мові, як *eskele* “причал”, *kārtan* “картон” були запозиченні – із італійської; *bārj* “баржа”, *gāraž* “гараж”, *opera* “опера”, *šimi* “хімія”, *muziq* “музика” – із французької; *estāndart* “стандарт”, *renger* “ренджер”, *lider* “лідер”, *mīting* “мітинг” – з англійської; *estākān* “стакан”, *boške* “бочка”, *šipsi* “щипці”; *kālaske* “карема”, *samāvar* “самовар” – з російської.

Запозичення в сучасну перську мову увійшли або усним, або письмовим шляхом, наприклад: письмовим – *eskenas* “асигнація”, *čotke* “рахунки”, усним – *inč* “дюйм”, *fob* “фоб” тощо. Багато запозичень потрапило у сучасну перську мову з назвами предметів закордонної торгівлі: *simān* “цемент”, *koks* “кокс”, *trāvers* “шпала”; запозичені слова і терміни є інтернаціональними словами, які не мають еквівалентів у сучасній перській мові: *otomobil* “автомобіль”, *telefon* “телефон”, *telegraf* “форс-мажор”, *ček* “чек” тощо.

Французькі та англійські запозичення є невід'ємною частиною лексичної системи сучасної перської мови. Поруч з арабськими, турецькими, італійськими, вони, у результаті впливу екстралінгвістичних факторів, стали основою для заповнення культурних, технічних, мистецьких ніш сучасної перської мови.

Велику кількість запозичень англійського та французького походження у сучасній перській мові можна пояснити величезним впливом на іранське суспільство Франції і Англії у культурному, економічному та соціальному аспектах [Пейсиков 1975, 79]. Перська мова, як жива, динамічна система, яка розвивається і формується у суспільстві, активно реагує на всі ці зміни впровадженням слів на позначення нових термінів до свого лексичного складу. Вплив Англії та Франції на ідеологію та культуру персів здійснювався різними шляхами, як прямими так і непрямыми.

Перш за все, це збільшення торгівлі з Англією і Францією, економічні відносини, робота іранських спеціалістів за запозиченими технологіями, навчання іранської молоді у Англії та Франції тощо.

Проте, французькі запозичення (галліцизми) у лексичному складі сучасної перської мови кількісно переважають англійські. Це можна пояснити наступними причинами: ірано-французькі зв'язки є значно тривалішими (більшість істориків схиляють до думки, що вони беруть свій початок з часів Наполеона Бонапарта), мовною політикою іранської влади, яка сприяла активному вивченню французької мови, високим престижем французької культури, а, отже, й мови в світі. Всі ці вище перелічені причини сприяли домінуванню галліцизмів майже у всіх тематичних групах перської термінологічної системи.

Серед французьких запозичень у сучасній перській мові виділяють наступні лексико-семантичні групи:

1. Суспільно-політична лексика: *parlaman* “парламент”, *demokrasi* “демократія”, *kudeta* “державний переворот”, *konherye* “з'їзд”.

2. Технічна лексика: *elertromutur* “електромотор”, *prozhektor* “прожектор”, *pomp* “помпа”, *turbine* “турбіна”, *šluz* “шлюз”, *akumulator* “акумулятор”, *elektroskop* “електроскоп”, *alihator* “алігатор”, *otomatik* “автоматичний”, *radioskop* “радіоскоп”, *tsentrifug* “центрифуга”.

3. Військова термінологія: *adzhudan* “ад'ютант”, *eskadron* “ескадрон”, *eskadriliya* “ескадрилья”, *partisan* “партизан”, *pistolet* “пістолет”, *piston* “пістон”, *ženeral* “генерал”, *karaul* “караул”, *kalibr* “калібр”, *ležion* “легіон”, “легіонер”, *patrul* “патрул”, *parašut* “парашут”, *flang* “фланг”.

4. Лексика архітектури мистецтва та літератури: *galerie* “галерея”, *orangery* “оранжерей”, *masandr* “масандра”, *pavilyun* “павільйон”, *pasaž* “пасаж”, *arkada* “аркада”, *vitraž* “вітраж”, *kolonada* “колонада”, *karkas* “каркас”, *konsol* “консоль”, *bal maske* “бал маскарад”, *balerin* “балерина”, *aktris* “актриса”, *festival* “фестиваль”, *revyu* “ревію”, *reverans* “реверанс”, *repertuar* “репертуар”, *debyut* “дебют”, *grim* “грим”, *filarmoni* “філармонія”, *avanstsen* “авансцена”, *benuar* “бенуар”.

5. Фінансово-економічна: *banknot* “банкнота”, *kupyur* “купюра”, *kupon* “купон”, *dublon* “дублон”, *frank* “франк”, *ekyu* “екю”, *marka* “марка”, *kredit* “кредит”, *bank* “банк”, *burs* “біржа”, *kompani* “компанія”.

6. Побутова лексика: *getry* “гетри”, *žaket* “жакет”, *žalet* “жилет”, *manikyur* “манікюр”, *manto* “манто”, *mini zhupka* “міні спідниця”, *pal'to* “пальто”, *penuar* “пенюар”, *triko* “трико”, *tualet* “туалет”, *fason* “фасон”, *frak* “фрак”, *frenc* “френч”; *briyant* “брильянт”, *diamant* “діамант”, *amulet* “амулет”, *braslet* “браслет”, *kulon* “колон”, *kol'ye* “кольє”, *medalyon* “медальйон”, *atel'ye* “ательє”, *bistro* “бістро”, *garaž* “гараж”, *hotel* “готель”, *kabare* “кабаре”, *café* “кафе”, *pansionat* “пансіонат”.

7. Кулінарна лексика: *biskvit* “бісквіт”, *vinihret* “вінегрет”, *žabon* “вітчина”, *gryl'yaž* “грильняж”, *garnir* “гарнір”, *drazhe* “драже”, *disert* “десерт”, *delicates* “делікатес”, *zhale* “желе”, *zhelatin* “желатин”, *sossison* “ковбаса”, *konfitur* “конфітур”, *knel* “кнель”, *lanhet* “лангет”, *menu* “меню”, *mayunez* “майонез”, *marmelad* “мармелад”.

8. Медична лексика: *diyabet* “діабет”, *diferi* “дифтерія”, *žanzhivit* “запалення ясен”, *kardiohrama* “кардіограма”, *karantin* “карантин”, *klinik* “клініка”, *nevralži* “невралгія”, *žhel* “мазь”, *masaž* “масаж”, *ortopedi* “ортопедія”, *pataluži* “патологія”, *penisilin* “пеніцилін”, *plomb* “пломба”.

9. Тваринний та рослинний світ: *žowrak* “жайворонок”, *kokun* “кокон”, *langust* “лангуст”, *umar* “омар”, *aranutang* “орангутанг”, *pelikan* “пелікан”, *panguen* “пінгвін”, *spora* “спора”, *termit* “терміт”, *turb* “тюрб”, *šampanze* “шампанзе”.

10. Спортивна лексика: *atletik* “атлетика”, *žimnastik* “гімнастика”, *turizm* “туризм”, *žimpiyonat* “чемпіонат”.

11. Лінгвістична термінологія: *artikl* “артикуль”, *argo* “арго”, *antitez* “антитеза”, *asunans* “асонанс”, *diftong* “дифтонг”.

aliyaž “лігатура”, *važe* “слово”, *frikativ* “фрикатив”, *fakultativ* “факультатив”.

Французькі та англійські запозичення мають певні фонетичної та граматичні особливості адаптації на персомовному ґрунті.

Одним із найпоширеніших способів фонетичної адаптації французьких запозичень є протезування голосного **е** перед двома чи декількома приголосними. Поява протетичного **е** найчастіше спостерігається перед поєднанням приголосних **sp, st, str, sk, shr**. Наприклад *espor* “снопа” (фр. *spore*), *espector* (фр. *spector*) “снектр”, *estabilizator* “стабілізатор” (фр. *stabilisateur*), *estasyon* “станція” (фр. *station*), *estreptomisin* “стрептомицин” (фр. *streptomione*).

Результатом адаптації є також епентичні голосні **е, у** у французьких та англійських словах, які починаються з двох чи кількох приголосних на початку складу. Наприклад: *genoseoloži* “гносеологія” (фр. *gnoseologie*), *ferak farak* “фрак” (фр. *frac*), *kelasor, kalasur* “напка для наперів” *gladiyol, geladiyol* “гладіолус” (фр. *glaioul*).

Під час граматичної адаптації слова, запозичені із англійської та французької, повністю підпорядковуються правилам перської словозміни. Особливість цього аспекту адаптації визначається тим, що більшість французьких та англійських запозичень є іменниками, а перські іменники бідні на граматичні показники.

Іменники у сучасній перській мові не мають ні категорії роду, ні числа. Саме тому у перській мові не використовуються граматичні засоби для розмежування осіб чоловічого та жіночого роду. Приналежність до того чи іншого граматичного роду визначається з контексту, чи позначається за допомогою таких слів як: *zan* “жінка”, *dohtar* “дівчина, дівчисько”, *banu* “пані”, *pesar* “хлопець”, *mard* “мужчина”. Для тварин: *nar* “самець”, *made* “самка”. Цей спосіб використовується переважно на позначення спеціальності, статусу жінок. Наприклад: *zane radiolog* “жінка-радіолог”, *xānome doktor* “пані лікар”, *xānome professor* “пані професор”, *doxtare basketbalist* “дівчина-баскетболістка”, *banu-ye sekretar* “жінка-секретар” та інші.

Іменники та прикметники англійського і французького походження у перській мові беруть активну участь у словотворенні.

Слід зазначити, що під час адаптації на персомовному ґрунті для полісемічних слів англійського та французького походження

характерне звуження значень. Наприклад: лише в одному значенні запозиченно слово **trup** “театральна трупа”, яке у французькій мові *troupe* має значення “військова частина”, “зграя”, “рій”.

Наприклад, багатозначне у французькій мові слово **depot** “депозит”, “вклад”, “приміщення”, “представлення”, “передача на зберігання”, “склад”, “камера для ув’язнення”, “відкладення солей”, “осад” у перську увійшло лише із значенням “вклад” [Гак 2001, 890].

Запозичене слово **jack**, яке має в англійській мові значення “домкрат”, “пристрій для повертання вертела”, “козли”, “стійка”, “гніздо”, “телефони, комутатор”, “вирівнювач”, вживається у перській мові тільки із значенням “домкрат”.

Англійське слово **container** із значенням “місткість”, “посудина”, “контейнер”, “ящик для перевезення товарів”, “резервуар”, “програвач” вживається лише із значенням “контейнер” [Балла 2006, 126].

Після перемоги ісламської революції провідну роль у формуванні терміносистеми сучасної перської мови відіграють англійські запозичення, це пов’язано перш за все із тим, що Англія у середині минулого століття стала провідною державою світу, відповідно збільшується престиж англійської мови. Англійська мова входить до групи мов **lingua fransa** – мови міжнаціонального і науково-інформаційного спілкування. Навіть національні мови розвинутих країн Європи і Азії, такі як французька, німецька чи навіть японська і китайська, на міжнародному рівні не можуть конкурувати з англійською. Також появу великої кількості запозичень у лексичному складі сучасної перської мови можна пояснити поглибленням ірано-англійських відносин в економічній та технічній галузі.

Серед англійських запозичень у сучасній перській мові можна виділити такі тематичні групи:

1. Спортивна термінологія: **tim** “команда”, **kāpitan** “капітан”, **penalti** “пенальті”, **gol** “гол”, **referi** “рефері”.

2. Технічна термінологія: **balrearing** “кулькоподібний підшипник”, **bluming** “блумінг”, **tānker** “танкер”, **tāyer** “шина”, **tranz** “трансфер”, **jak** “домократ”, **jat** “реактивний”, **hendel** “рукоятка для запалювання мотора”.

3. Комп’ютерна термінологія: **rāyāne** “компютер”, **kāmputer** “компютер”, **amal sisteme** “операційна система”, **fāyl** “файл”,

sahtāfzār “вінчестер”, *narmāfzār* “програме забезпечення”, *kopī kardan* “копіювати”.

4. Побутова лексика: *brandi* “бренді”, *puding* “пудінг”, *esmoking* “смокінг”, *selfservis* “самообслуговування”, *supermārket* “супермаркет”, *pārking* “паркінг”, *dansing* “танцювальна площа́дка”.

Крім повних англійських та французьких запозичень до сучасної перської мови увійшли приховані запозичення, тобто кальки.

Кальки, які утворилися під впливом англійської мови, можна проілюструвати на наступних прикладах: *bolondguy* “зучномовець” (*boland* “голосно”, “зучно” + *guy* – другий компонент складного слова із значенням “той, який говорить”) *asmānharāš* “хмародер” (*asmān* “небо” + *harāš* – другий компонент складного дієслова із значенням “той, який дере”).

Підсумовуючи вище сказане, слід зазначити, що англійські та французькі запозичення є ядром терміносистеми сучасної перської мови.

ЛІТЕРАТУРА

Авронін А. Проблеми изучения функціональної сторони **языка**. Ленинград, 1975.

Балла М. **Новий українсько-англійський словник**. Київ, 2006.

Гак В. **Французско-русский словарь**. Москва, 2001.

Мартин А. **Распространения языка, и структурная лингвистика** // **Новое в лингвистике**. Москва, 1972.

Наджафов Г. **Персидский язык. Комерческая корреспонденция и документация**. Москва, 2001.

Пейси́ков Л. **Лексикология современного персидского языка**. Москва, 1975.

Рубинчик Ю. **Персидско-русский словарь**. Москва, 1971.

ФУНКЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕТРОСПЕКТИВНИХ ВІДСТУПІВ У ПОВІСТІ ХУН ІН “КОМПРОМІС ЗАРАДІ НІЖНОСТІ”

Ісаєва Наталя Станіславівна (м. Київ)

Хун Ін – сучасна китайська письменниця і поетеса, творчість якої є предметом активного обговорення й суперечок не лише у вітчизняних літературних колах, але й за кордоном. Її оповідання вперше побачили світ у 80-х роках ХХ ст. і відразу привернули увагу читачів “оригінальністю тем та неординарністю задуму” [Мао Вей 2007, 72]. Швидко стали бестселерами і потрапили на сторінки західних видань її повісті та оповідання 90-х років, зокрема збірки “Помада у формі червоного перцю”, “Червона лисиця Хун Ін”, “Журавель зупинився” та ін. Однак справжню славу і світове визнання принесли Хун Ін її романи “К”, “Анань”, “Крик павича”, “Зелені рукави”, “Шанхайський князь” та ін. У діапазоні уваги письменниці – сучасна жінка: глибинні таємниці її душі, складне плетиво її емоцій, виборювання права бути собою. Хун Ін із неприхованою відвертістю та автобіографічною документальністю порушує теми звільнення жіночого ества, любові й сексу, страждань і смерті на тлі історичних подій другої половини ХХ ст. Сучасні китайські дослідники одноставно називають Хун Ін однією з найяскравіших представниць феміністичної літератури. Зокрема Сяо Цінь зауважує, що Хун Ін повністю відхилила “традиційний жіночий обов’язок і покірність, натомість палко й відверто розкриває свої сокровенні думки, не виявляючи жодного дівочого маніризма” [Хіао Цін 2006, 61].

Однак, незважаючи на світове визнання (твори Хун Ін вже перекладені 25 мовами світу, її творчість відзначена багатьма вагомими літературними преміями як у Китаї, так і за його межами) і широку читачьку аудиторію на батьківщині, Хун Ін нечасто згадується на сторінках академічних видань з історії сучасної китайської літератури. Причина криється в надзвичайно оригінальному авторському стилі письменниці, який не дозволяє зарахувати її до класичних представниць будь-якої із сучасних течій у літературі (фемінізм, на наш погляд, варто класифікувати більшою мірою як ідейну течію, аніж літературно-мистецьку). Критики знаходять у її творах ознаки авангардизму, виходячи з того, що Хун Ін обрала для себе “шлях,

неприступний для інших”. Вона вичерпно розкриває винесені на розсуд проблеми, “пропускаючи їх через глибокі душевні переживання і власне оригінальне світобачення, і тим самим намагається дістатися таких схованок, куди не можуть або не наважуються зазирнути інші” [Xiao Qin 2006, 64]. Оригінальність світобачення Хун Ін, на наш погляд, полягає у відсутності заборонених тем, свободі висловлювання власної (часто несподіваної та безапеляційної) думки, уникнення недомовленості, “евфемістичності” суджень і висловлювань. Все це свідчить про певний радикалізм у творчому методі письменниці. Однак майстерність і навіть віртуозність її авторського стилю криється в умінні не припуститися штучного епатажу, показати найскладніші прояви людського ества в їхньому природному перебігу.

Ці риси є показовими як для усієї творчості Хун Ін, так і для кожного, окремо взятого твору, наприклад, ранньої повісті “Компроміс заради ніжності” (1994). Письменниця зараховує її до своїх улюблених робіт. Тема повісті – гірке кохання в різних його проявах: кохання-ненависть між подружжям, кохання-азарт поза шлюбом, кохання-злочин між чоловіками, кохання-потьмарення сина з “Едіповим комплексом” до матері тощо. Назва “Компроміс заради ніжності” відображає основну ідею твору – людина знаходиться під владою величезного жорстокого світу, відчуває себе маленькою, беззахисною й самотньою. Вона весь час відчуває жагучу потребу в ніжності й теплі – це властивість людської природи, тому сублімовані форми кохання, до яких приводять підсвідомі пошуки ніжності, не сприймаються у творі як збочення, але як збіг трагічних життєвих обставин. Окрім того дослідники творчості Хун Ін зараховують “Компроміс заради ніжності” до літератури “втрат” [Mao Wei 2007, 73], оскільки сюжетна лінія твору заснована на трагічній події в житті головного героя Сяосяо – смерті батьків. Таке переплетення різних обставин і переживань на межі життя і смерті, надії і відчаю, божевілля і свідомості складає сюжетну канву повісті. Хун Ін вдається до різноманітних художніх прийомів, що роблять оповідь неодномірною, наповненою екзистенціальним змістом. Серед таких прийомів варто виділити *ретроспективні відступи*.

Ретроспекція, або *спогади*, є досить складною багатоаспектною категорією на межі літератури, філософії, психології, лінгвістики. Літературознавці розуміють під нею “прийом, що засто-

совується під час пригадування подій, колізій, що передували моментові фабули, у якому перебуває оповідач, тобто наратор, або персонаж епічного твору”, а також “форму психологічного аналізу, за допомогою якої твориться художній час” [Ковалів 2007, 316]. Філософи зауважують: “спогади ... є відображенням у духовній сфері тих процесів, які уже реалізувалися в матеріальній сфері”, що допомагає “змінювати життя” [Константинов 1967, 203]. Отже, ретроспекція пов’язує психологічний досвід минулого із сьогоденням, таким чином здійснюючи художній експеримент із часом. Минуле може виступати причиною нинішніх подій, контрастом до сьогоднішньої ситуації, зливатися із сьогоденням, підкреслюючи його найяскравіші тенденції, прогнозувати майбутнє, бути суддею, або ж, навіть створювати відчуття зупинки часу, позачасовості, вічності. У китайській літературній традиції ретроспектива найчастіше виступала в якості контрасту до подій оповідного (тобто теперішнього) часу, таким собі “золотим віком мудрості й справедливості”, загубленим у певний історичний період. Китайські утопії (даоські чи конфуціанські), зазвичай, ретроспективні. Примітно, що спогади в класичній китайській літературі часто замінювалися ремінісценцією – тобто нагадуванням про попередні канонізовані літературні (а отже ідейні) факти, які стали зразком моральності та правилами життя в суспільстві. Однак, за словами Л. Є. Черкаського, уже на початку ХХ ст. категорія “спогадів” у китайській літературі (зокрема поезії) стає дуже вагомою, виступаючи як “елемент поетичного часу, що несе в собі значну змістову функцію”, а також як “психологічний феномен художньої творчості” [Черкасский 1979, 83]. Розвиток модерних і постмодерних течій у китайській літературі ХХ ст. розширив можливості художніх прийомів, зокрема і ретроспекції, що можна простежити на прикладі обраної нами повісті Хун Ін.

У процесі художньої творчості спогади виникають “за законами контрасту, або за принципом асоціацій” [Черкасский 1979, 83]. Закон контрасту спрацьовує в тих ситуаціях, коли оповідач опиняється віч-на-віч із “великим і бездушним світом” [Hong Ying 2007, 1], зі страшною й гнітючою реальністю і підсвідомо шукає виходу з неї, можливості заховатися в позитивні спогади минулого. Вони можуть бути романтизованими, прикрашеними, ідеалізованими, проте більш реальними, ніж мрії про майбутнє. Асоціативні спогади виникають у тих ситуаціях, коли минуле (напри-

клад, дитинство героя) було не менш трагічним, аніж сьогодення. Тому сучасні негаразди асоціюються з подібними фактами минулого, і таким чином поглиблюються, більшою мірою драматизуються, гіперболізуються.

У повісті “Компроміс заради ніжності” представлені обидва типи ретроспективних відступів, однак переважають асоціативні. Вони дифузно розсіяні по всьому тексту повісті і зникають лише наприкінці (що може свідчити про певний оптимізм фіналу). Асоціативні відступи у творі неоднорідні, їх можна поділити на 3 категорії – *дитячі спогади, сни, щоденники*. Контрастних відступів значно менше. Вони з’являються теж досить спонтанно, однак із ними часто пов’язані символічні деталі, філософські роздуми, психологічний підтекст. Контрастною є категорія спогадів, пов’язана із стосунками героя й учителя Гао Яо, які виступають зразком сублімованого прояву сімейного тепла і кохання. Але саме вони, хоча й дуже бентежать героя, є протиставленням бездушній реальності, яка оточувала Сяо-сяо з дитинства. Розгляньмо кожну категорію спогадів докладніше.

Асоціативна ретроспекція. Дитячі спогади.

Дитячі спогади – це особлива категорія ретроспекції, оскільки відображає дитяче світосприйняття і залишається в пам’яті дорослої людини як міф, можливо, як першопричина власного буття. Для одних такі спогади наповнені суцільним позитивом. Так, китайська поетеса Се Бінсінь писала: “Дитинство – це правда у мрії, це мрія у правді” [цитовано за: Черкаський 1979, 84]. Однак дитячі та юнацькі роки Хун Ін збіглися з періодом “культурної революції”, тому залишили далеко не радісну картину в пам’яті майбутньої письменниці. Повість “Компроміс заради ніжності” автобіографічна, хоча ведеться від імені юнака Сяо-сяо, який залишив батьківський дім багато років тому і навчався в місті. Повернутися його на батьківщину, до маленького непривітного містечка на березі річки, змусила телеграма про смерть батька. Вже початок розповіді занурює читача в атмосферу печалі й таємниці. Повернення для Сяо-сяо – це пастка, навіть смерть батька й хвороба матері видаються йому пасткою минулого, до якої він боїться потрапити, а відчуття “синівського обов’язку” – добровільним ув’язненням. Нічого не змінилося з того часу, як він поїхав звідси: брудні вулички, плаваюча пристань, їхня хатинка, речі, кольори, звуки – все дихало минулим. У такому контексті дитячі спогади

підсилюють сприйняття відчуженості рідного дому і найближчих людей – померлого батька і матері. Ці спогади часто подаються у вигляді лаконічного опису речей, людей (найчастіше батька й матері) та подій, іноді з елементами роздуму. Показовим є опис кімнати, куди зайшов Сяо-сяо, щоб не чути жалобної музики. Він починається з ретроспективи, що перетікає в сьогочасне сприйняття: *“Більш як 10 років тому ... хатина вже була дуже старою, кругом латаною-перелатаною, сама тільки черепиця на даху потребувала щорічного ремонту, тому серед темно-сірих шматків подекуди з'являлися яскраво-червоні, світла черепиця протікала, бо була поліплена нещільно. У сутінках, коли сонце ледь-ледь світило, до кімнати пробивався лише тьмяний промінь. Сім'я оселилася тут ще до народження Сяо-сяо і звикла, тому всім було байдуже, добре тут чи погано...”* [Hong Ying 2007, 57]. Цей опис досить нейтральний, він акцентує на тих деталях, які закарбувалися в дитячій свідомості, а потім стали символами домашніх (а отже й родинних) негараздів. Це підтверджує подальший опис нинішніх спостережень і відчуттів героя: *“Сяо-сяо приліг, він дуже втомився. Лінії та візерунки від води на стінах натякали на минуле, викликали сумні спогади. Куди б він не глянув – усе навіювало відчуття незручності, немов у тієї кішки, що сидить на розпеченому сонцем залізному даху”* [Hong Ying 2007, 58]. Лаконічні штрихи опису закінчуються яскравою метафорою. Звичайно, образ кішки на розпеченому даху притягує асоціації з однойменною п'єсою американського драматурга Теннессі Вільямса. Художній світ Вільямса, де автор співчуває героям, що гинуть у ворожому світі, дуже вдало підкреслює основний конфлікт повісті Хун Ін. Незручність, відчуженість буде супроводжувати героя повісті протягом усього перебування в рідній домівці, однак причина цього психологічного стану криється значно глибше, ніж у гнітючих нестатках і бідності. Головна їхня причина – стосунки в родині, відсутність тепла, ніжності, розуміння. Тому дитячі спогади Сяо-сяо закарбували численні сварки батьків. Ось одна з найжахливіших: *“...піднявшись на танок, він [Сяо-сяо] почув материн крик. Потім побачив батька на ліжку та матір, яка босоніж стояла поряд, відкинувши своє розхристане волосся на спину. На материній спідній сорочці не залишилося жодного гудзика, її обличчя було сталево-блідим, очі горіли ненавистю. Він придивився і аж заляк від жаху. Мати тримала в руці гострющо-*

го ножа, націливши його на батькове горло...” [Hong Ying 2007, 75–76]. Таких спогадів чимало в тексті. Вони залишили в дитячій свідомості жах, переплетений із нерозгаданою таємницею. Вже тепер хлопець замислюється над тим, яке почуття пов’язує його з батьками, й не хоче вірити, що ним може бути ненависть. Ні, він хоче зрозуміти батька, дізнатися про нього більше, ніж пам’ятав сам. Сяо-сяо весь цей час сподівався, що батьки його люблять, і весь час чекав, що ця любов проявиться. Але дійсність виявилася жорстокішою, батька вже немає, а у фіналі закінчує життя самогубством і мати. Таким чином, дитячі спогади лише посилюються подіями сьогодення, відчуття самотності наростає.

Сни. Категорія сну – давня і надзвичайно символічна в китайській літературі. Традиційно вона була пов’язана з даоськими та буддиськими доктринами, і символізувала ілюзорність і скороминучість життя. У XX ст. сни в літературних творах “відкривають герою вихід у позасвідоме, де він зустрічається із самим собою, але ... вільним від правил дійсності” [Азарова 2003, 76]. Приблизно з цією ж метою описує сни героя і Хун Ін у своїй повісті. Проте вони рідко мають традиційну функцію пророцтва чи моделювання “іншого, ідеального життя”. Вони прочитуються як асоціативні спогади, у яких закарбована пам’яттю картина реального життя перетворюється на підсвідомий (можливо навіть архетипний) образ. Сни, зазвичай, подаються дуже лаконічно (за винятком одного, побудованого за принципом контрасту) і стосуються як давніх спогадів, так і вражень від нещодавніх подій. Так Сяо-сяо згадує, що в дитинстві *“часто бачив уві сні, як батько вбиває матір. Він був надзвичайно наляканий цим своїм сновидінням, і коли батько опускав на нього свій важкий погляд, не наважувався подивитися йому просто в очі”* [Hong Ying 2007, 77]. Сон і життя малого переплелися – образ батька спливав у свідомості з відчуттям фатальної жорстокості. Однак приховані закутки батькової душі залишалися нерозгаданими. Тому пізніше з’являться нові сни, які побачить Сяо-сяо після поховання. Він разом із матір’ю висипав батьків порох у стрімку течію річки. Саме в цей час над їхнім човном кружляли білі чайки. Ці птахи потім часто з’являтимуться у снах Сяо-сяо як спогад. Вони обліплять усе тіло хлопця і клюватимуть його. Сяо-сяо закриватиме вікно, й ховатиметься під ковдрою, однак птахи, роздзьобавши шибки, згряями залітатимуть до маленької кімнати. Мати виганятиме їх, а Сяо-сяо кричатиме,

сам не розуміючи що... Цей сон попервах не схожий на спогад, він лише чітко закарбував образ білих пташок, що навіюють асоціації з душею покійного батька, яка не дає спокою синові. Однак невдовзі цей сон матиме продовження – Сяо-сяо побачить батька, *“який низьким голосом, здається, промовляє, що йому подобається річка. Він ... мріє про те, що човном допливе до того місця, де річка впадає в море. Він ляже на морську воду й попливе за хвилями, не озираючись туди, куди вони його винесуть”* [Hong Ying 2007, 83]. Цій мрії не судилося здійснитися, і батькові слова уві сні звучать як докір синові. Батькові мрії, про які можливо й знав Сяо-сяо, спливали як спогади лише уві сні, до того ж, у тісному психологічному зв'язку із прискіпливими білими птахами батькової душі. Образ батька перестає бути однолінійно спрощеним, тому Сяо-сяо сподівається на можливість поговорити з батьком у наступних снах. Тут функція сна-ретроспекції, що розкриває перед сином невідомі риси батькової натури, поступово переходить у традиційний прийом сну як можливості подорожувати в потойбічний світ. Однак спілкування так і не відбулося.

Щоденники. Щоденникові записи – це дуже цікавий прийом ретроспекції у творі. Сяо-сяо випадково знаходить щоденник матері. Саме його існування вразило і здивувало хлопця – він не очікував, що малописьменна мати може вести щоденник. Уже перший погляд на цей документ минулого інтригує хлопця, адже він містить таємниці, які мати намагалася приховати. Щоденник написаний дивно, нотатки перериваються. Декілька сторінок тексту, потім декілька пустих – і знову текст, *“немов день у день знижало бажання взяти до рук олівець, або ж байдужість і апатія досягли своєї межі”* [Hong Ying 2007, 94]. Сяо-сяо крадькома розкриває щоденник, притамовуючи хвилювання і вину за всій учинок, і читає записи. Ця напруга підсилюватиме враження від прочитаного, зміст якого сам по собі надзвичайно здивує хлопця. Виявляється, що щоденник повністю присвячений в'язанню. Сяо-сяо ніколи в житті не бачив в'язального гачка чи спиць у матері в руках, усі речі були купованими. Отже, це заняття мало для жінки особливе, тільки їй одній відоме призначення, стало певним ритуалом. Сяо-сяо намагається зрозуміти, що ж відбувалося з матір'ю. Щоденникові записи, спочатку досить логічні, згодом перетворюються на короткі алогічні фрази: *“28 грудня. Вогонь, проривається вгору. Небо проясніло. Горизонт. Вода відступила.*

Криво й косо нитки, вишикувалися у своїй чорній рамці. Кут нахилу приблизно 40 градусів, вертикальні, криві лінії, блідо-голубий колір, темно-фіолетовий. Все згубила, переплутала, розпустила. Обійшла, обминула. Усе перефарбувала в чорний колір. Поклала спиці, опустила руки. Пошукаю інший фасон” [Hong Ying 2007, 96]. Чим далі читає Сяо-сяо, тим менше розуміє. Тут можна відзначити художній прийом, неодноразово використовуваний у літературі. Це щоденник божевільного. Відразу виникають асоціації з однойменним твором Лу Сіня, а також із творами постмодерної прози, зокрема “Щоденником сучасного божевільного” Ван Шо. Ретроспективні нотатки божевільної свідомості відкривають перед сином приховані страждання скривдженої жінки. Він не розуміє змісту, але відчуває ту страшну душевну порожнечу, яку так і не змогла заповнити його мати протягом свого життя. Причина тому – його батько, можливо любов до нього, а можливо ненависть, але в результаті – якась несамоविта й божевільна залежність від цього чоловіка. Щоденники-спогади, тим не менш, відіграють роль підсвідомого психологічного зв’язку матері й сина. Сяо-сяо уві сні бачить матір, що в’яже для нього фіолетовий светр. Цей колір – його улюблений. Сон перетворюється на мрію: несвідоме, алогічне на мить пов’яже рідні, але такі далекі душі.

Сон залишається сном, проте дійсність знову шокує своїм цинізмом. Щоденники виявляться певним пророцтвом страшного божевільного кінця. Мати закінчить життя самогубством, після того як дізнається, що колишня коханка батька зваблює тепер Сяо-сяо. Вона обіллє обличчя азотною кислотою і стікатиме кров’ю в зачиненій оселі.

Таким чином, асоціативні спогади в повісті Хун Ін виявляються різноплановими і багатофункціональними. Однак усі вони увиразнюють відчуття трагічності й жорстокості світу, що оточує головного героя. На противагу цьому, у творі є й контрастні спогади, що дарують надію на порятунок, однак задля цього порятунку часом доводиться іти на компроміс зі своєю природою.

Контрастна ретроспекція.

Позитивні спогади Сяо-сяо стосуються непростих стосунків з учителем Гао. Особливість цих спогадів полягає в тому, що вони відділені від теперішнього перебігу подій не часом, а простором. Сяо-сяо поїхав на похорон батька, розлучившись із Гао Яо, проте

хлопець відчуває постійну потребу в цьому чоловікові, у думках радиться з ним, чекає на листа від нього і, зрештою, зустрічається лише для того, щоб розлучитися назавжди. В особі Гао Яо він знайшов той самий душевний порятунк, якого прагнув із самого дитинства. З першого дня знайомства між ними виникла духовна близькість, взаєморозуміння. Однак із часом Сяо-сяо усвідомлює, що Гао не лише піклується про нього, як про молодшого брата чи сина, але й проявляє почуття, що дуже нагадують кохання – те саме “нетрадиційне кохання”, яке засуджувалося суспільством, жорстоко каралося законом. Хлопець не може повірити в те, що він сам може належати до категорії “інших”, не таких, як усі. Тут варто зауважити, що тема одностатевого кохання піднята письменницею не заради епатажу та не з метою заперечення можливості гармонійного співіснування чоловіка й жінки в суспільстві, як це може здатися в контексті фемінізму. Очевидно, що в такий спосіб вона намагається довести можливість спроб і компромісів *людини* (як чоловіка, так і жінки) у пошуках щастя. Дослідниця сучасної китайської феміністичної літератури Ма Чуньхуа зазначає, що “Хун Ін у своїх творах далека від того, щоб використовувати ідеї феміністичного фрейдизму на зразок глибинних змін жіночої фізіології та психіки, проявів позасвідомого тощо... [Її] твори засновані на особистих жіночих переживаннях, однак цей суто жіночий досвід може бути розширений до меж загального досвіду кожного пересічного китайця” [Ma Chunhua 2008, 279]. Тобто в діапазоні уваги перебуває не лише жінка, з її власними проблемами, більшою мірою письменницю цікавить особистість вічна-віч з бездушним, позбавленим співчуття, байдужим суспільством. Покоління Хун Ін називають “ідеалістами неідеалістичної доби” [Ma Chunhua 2008, 274], оскільки їхнє дитинство і юнацькі роки були позначені жорстокими подіями “культурної революції”, а молодість – гарячими й пафосними 80-ми. Тому конфлікт двох історичних періодів закарбувався у світогляді письменниць. З одного боку, вони повсякчас відчували могутність сучасного світу й слабкість особистості в ньому, з іншого – народжувався імпульс протесту [Ma Chunhua 2008, 275]. У повісті Хун Ін “Компроміс заради ніжності” цей імпульс проявляється, на наш погляд, у неординарній проблематиці – логічний і відвертий потяг спустошеної душі до тепла і розуміння проходить через страх і вагання, що зрештою відображає процес становлення і звільнення особистос-

ті. Конфлікт любові і страху, душевного тепла і безмежної тривоги - це головна психологічна пружина твору. Вона повною мірою відображається в контрастній ретроспективі.

Частина спогадів про Гао Яо – це максимально об’єктивізовані, але, водночас, ідеалізовані розповіді з елементами детального опису зовнішності, інтер’єру, природи тощо. Вони занурюють в атмосферу бажаного, душевно комфортного життя, що протиставляється раніше згадуваній метафорі *“кішка на розпеченому даху”*. Перша згадка про Гао з’являється в той час, коли герой бажав підкреслити невідповідність його зовнішнього вигляду внутрішньому світу – вони слухають класичну музику: *“...[Гао] вимкнув усе освітлення в кімнаті. Лише синій місячний промінь пробився крізь шибку, оповивши їхні силуети серпанком печалі, все як уві сні. Це сон, і не хочеться прокидатися”* [Hong Ying 2007, 63]. Цей короткий опис занурює в атмосферу краси і витонченості, які так яскраво підкреслені двома поетичними образами – місяця і сну. Тут поки ще не відчувається радість, однак жадані спокій і гармонія знайдені повною мірою. Таким бачиться хлопцю внутрішній світ учителя, який, однак, аж ніяк не позначився на його зовнішності. *“На вигляд він [Гао Яо] був непримітним, до того ж, на щоді в нього ще з дитинства залишився шрам від вибуху термоса. Однак це ніяк не позначилося на проникливості погляду з-під окулярів”* [Hong Ying 2007, 63]. Далі йде детальний опис одягу, який свідчить про відсутність бажання виділитися серед натовпу. Пересічний вигляд і неординарний внутрішній світ, тим не менш, не створюють дисонансу в спогадах Сяо-сяо, а лише увиразнюють домінанту внутрішнього над зовнішнім. Попри все, з моменту своєї появи образ Гао протиставлений образам батьків, душі яких розчинилися у мороку буденності. Вони завжди залишилися нерозгаданими для Сяо-сяо.

Це протиставлення продовжується у згадках-описах житла учителя: коли хлопець увійшов до кімнати, *“в очах стало ясно. Стіни кімнати цегляні, проте сяють сніжною білизною, ніде не видно жодної картинки чи іншої прикраси. Дерев’яних столів, стільців, ліжок – всього по два, і половина – нові. У кімнаті затісно, але чисто і прибрано”* [Hong Ying 2007, 64]. За вікнами чудовий пейзаж – засніжені гори вдалині. У цьому описі відразу відчувається контраст з інтер’єром кімнати у батьківському домі Сяо-сяо, про що говорять пари протилежних ознак: світло –

темрява, чистота – занехаяність, затишок – дискомфорт. Варто зазначити, що немає жодного протиставлення на осі бідність – багатство, сучасність – відсталість, оскільки ці категорії неважливі для героя. Вони більшою мірою стосуються зовнішніх характеристик життя, отож не мають стосунку до душі.

Безперечно, яскравим у творі є контрастний спогад – давній сон Сяо-сяо, де вони з Гао Яо йшли вузькою стежиною, милувалися навколишньою природою, раділи по-весняному лагідному сонцю... Раптом Сяо-сяо помітив, що на ньому немає одягу. У першу мить його охопив жах, однак Гао Яо запевнив, що ніхто не буде глузувати з нього, і показав, що люди навколо, всі ходять голими – всі радіють, сміються і купаються у променях сонця. Сяо-сяо заспокоївся... і прокинувся. Цьому сну передував ряд подій, які й викликали дивні, на перший погляд, асоціації. При цьому варто зазначити, що це найбільш яскравий і радісний епізод всієї повісті: тут багато сонця, простору, сміху, і герой підійшов найближче до своєї мети – відчутти легкість і гармонію існування серед людей. В алогічній комбінації символів на мить спливає вже відомий образ “кішки на розпеченому даху”: *“Сяо-сяо помітив, що на ньому немає жодної одєжини і від хвилювання мало не закричав, прикриваючи руками сороміцькі місця”* [Hong Ying 2007, 72]. Уві сні передається стан бентеги і непевності, у якому Сяо-сяо перебував із дитинства. Однак пропонується вихід із нього – дещо незвичайний і непередбачуваний для хлопця: виявляється, існує певна спільнота людей, які здатні його зрозуміти. Звільнення від одягу – це символічне звільнення замкненої душі й волі героя, які він боявся відкрити будь-кому, окрім Гао. Прокинувшись, Сяо-сяо повертається в той неідеальний світ, у якому залишається одна людина зі сна-утопії – Гао Яо.

Виключність Гао підкреслюється ще одним контрастним спогадом, де фігурує символ-оксиморон. Перед розставанням Гао *“дістав скелетика, вирізьбленого з червоного дерева, й подарував Сяо-сяо... “Візьми в дорогу. Він може захистити тебе від зла, – сказав Гао Яо посміхаючись. – ...Мені він подобається, тому що він живий. Він живе і може з тобою розмовляти”* [Hong Ying 2007, 89]. Згадаймо, що оксиморон – це “різновид тропа, що полягає у сполученні різко контрастних, протилежних за значенням слів, внаслідок чого утворюється нова смислова якість, новий експресивний ефект” [Гром’як, Ковалів 1997, 517]. Образ-

оксиморон завжди несподіваний, неодномірний і неоднозначний. Саме такими й були стосунки героїв. “Живий скелетик” для Сяо-сяо спочатку був уособленням друга – дивного, непересічного, шокуючого, але водночас вразливого і беззахисного. Але далі цей образ переростає в символ безнадійної гармонії між такими людьми, які відчують себе мешканцями красивої, але приреченої планети, “що насправді, зовні й внутрішньо, нагадує скелетик” [Hong Ying 2007, 104]. Таким чином, контрастна ретроспектива в повісті створює певний наміряний світ-утопію, де тимчасово знаходить захисток душа Сяо-сяо. Однак цей світ залишається відокремленим від реальності – його відмежовує суспільна мораль та самовідчуття самого героя. Компроміс не може бути вічним, навіть якщо він дає можливість досягти жаданого. Для Сяо-сяо цей компроміс закінчився в момент остаточного розставання з Гао, однак все пережите загартувало героя і дало надію й насагу до подальших пошуків.

Підсумовуючи усе сказане, зауважимо, що функціональні особливості ретроспективних відступів у повісті Хун Ін “Компроміс заради ніжності” полягають у створенні контрасту і суперечки між жорстокою дійсністю та ілюзією щастя. Асоціативні спогади увиразнюють, гіперболізують, переносять у площину філософських узагальнень факти безкомпромісної реальності. Натомість контрастні спогади окреслюють шляхи порятунку від самотності й відчуженості. Нехай це світ-утопія, сповнений вагань і компромісів, але він переконує в головному: людина має право на щастя, і повинна його шукати.

ЛІТЕРАТУРА

Азарова А. Л. Особенности традиции и новаторства мотива сна в современной китайской литературе (на примере рассказа Лао Шэ “Дивный сон” и рассказа Хань Шаогуна “Возвращение” // **Россия – Восток – Запад. Проблемы межкультурной коммуникации**: Сборник статей научно-практической конференции. Владивосток, 2003 (электронная версия).

Літературознавча енциклопедія: У 2 т. / За ред. *Ю. І. Коваліва*. Київ, 2007. Т. 2.

Літературознавчий словник-довідник / За ред. *Р. Г. Гром'яка, Ю. І. Коваліва* та ін. Київ, 1997.

Философская энциклопедия: В 5 т. / Под. ред. Ф. В. Константинова. Москва, 1967. Т. 4.

Черкасский Л. Е. “Воспоминания” в китайской поэзии (1920–40 годы) // **Литературы стран Дальнего Востока**. Москва, 1979.

Hong Ying. Zhi duzhe (До читачів) // **Women shidaide aiqing** – Shanghai renmin chubanshe. 2007.

Hong Ying. Wo yizhi dui wenrou tuoxie (Компроміс заради ніжності) // **Women shidaide aiqing** – Shanghai renmin chubanshe. 2007.

Ma Chunhua. Beifu yu fankang – Zhongguo dangdai nuxing wenxue sichao lun – Jinan: Jilu shushe. 2008.

Mao Wei. Lun Hong Ying xiaoshuode gushi moshi (Розповідні моделі прози Хун Ін) // **Huawen wenxue**. № 5. 2007.

Xiao Qin. Lun Hong Ying xiaoshuode chuanguo zhuti (Провідна тематика прози Хун Ін) // **Huawen wenxue**. № 2. 2006.

БУДДІЙСЬКА СКЛАДОВА ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУ МОВЧАННЯ В ЯПОНСЬКІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРІ

Заморська Ю. В.

Мовчання, як явище комунікації, викликає особливий інтерес у сучасній лінгвістиці. Протягом тривалого часу мовчання ігнорувалося в лінгвістичних студіях, оскільки воно визначалося як відсутність акустичних сигналів.

Аналізуючи мовчання, лінгвісти називають його “нульовим мовленнєвим актом” або взагалі намагаються уникнути терміна “мовленнєвий акт”, однак прагматична значимість мовчання дозволяє розглядати його як комунікативний акт, що виконує різні функції в різних етнокультурних спільнотах [Арутюнова 1994, 106; Бєлова 2006, 27].

В своїй основі всі аспекти культури потенційно співвідносяться з явищем мовчання, але найбільше це співвідношення виявляється в соціальній та інституційній структурі, цінностях та оцінках, що наявні в мові та мовленні (або утриманні від мовлення), а також у способах, за допомогою яких комунікативні знання та навички (включаючи правильне застосування мови та мовчання) передаються з одного покоління до наступного, а також до нових членів етнокультурної групи [Saville-Troike 2006, 379].

В японській лінгвокультурі мовчання набуває особливого статусу як складова невербальної комунікації. Дослідники японської культури відзначають, що японці “віддають перевагу імпліцитним, невербальним, інтуїтивним засобам комунікації порівняно з експліцитним, вербальним, раціональним обміном інформацією” [Lebra 1976, 46]. Відомий фахівець з етнопсихології Такео Дої зазначає в зв’язку з цим: “...американці ненавидять мовчання, водночас японці можуть сидіти поруч разом, не кажучи один одному жодного слова, і почуватися при цьому комфортно” [Doi 2001, 64]. Підґрунтям для формування такого статусу стали історичні та культурні процеси розвитку японського суспільства.

Це, по-перше, синтоїстські вірування в “котодама” (букв. “душа слова”), тобто в те, що слова при артикуляції людиною “набувають містичної сили, здатної змінити долю людини як на краще, так і на гірше” [Aida 1973, 52]. Давні японці вірили, що за словами людської мови стоять духи, або синтоїстські боги, які

здатні втілити в життя те, про що говорить людина. Містичної сили слово набуває лише в тому разі, якщо його вимовляють. Власне кажучи, артикуляція слова і є способом оживити “душу слова”. За цими віруваннями, людина не повинна говорити, якщо для цього немає об’єктивної необхідності, оскільки говоріння може викликати вкрай небажані наслідки через необачне застосування сили слова, що, в свою чергу, накличе на винуватця гнів та осуд членів колективу.

Другим чинником формування японської комунікативної поведінки (та ролі мовчання в ній) можна вважати вплив конфуціанства з його ієрархічною стратифікацією суспільства і повагою до старших за віком та соціальним статусом. Незважаючи на сучасні зміни, зумовлені глобалізаційними процесами, японське суспільство і досі лишається глибоко ієрархічним, де вибір моделі поведінки та комунікативних засобів індивідуумом часто ґрунтується на результатах аналізу свого відносного положення в парадигмах “старший-молодший” та “свій-чужий”.

По-третє, потрібно враховувати географічну складову – японський етнос протягом тривалого часу порівняно ізольовано формувався на оточеному морем та вкритому горами архіпелазі, що не могло не вплинути на модель комунікативної поведінки. Компактне проживання на обмежених рівнинних територіях, разом із наведеними вище історико-культурними факторами, зумовило появу поняття “ва” – гармонії, збереження якої є передумовою будь-якої комунікації в японській лінгвокультурі.

І по-четверте, вагомим чинником розвитку концепту мовчання як етичної категорії в Японії став буддизм, із його визначенням мовчання як засобу зосередження внутрішньої уваги, що є необхідною умовою досягнення “саторі” – просвітлення.

Уникнення зайвих слів, висловів, що мають негативну емоційну конотацію, а в разі неможливості такого уникнення – відмова від спілкування взагалі, є основою гуманістичної моделі комунікації, що її приніс із собою буддизм до Японії в VI ст.: “Для збереження чистоти мовлення людина не повинна брехати, ображати, хитрувати або брати участь у пустопорожніх балачках”; “Слова, що ми їх промовляємо, повинні бути обрані з думкою про людей, що їх почують”; “Ми не можемо уникнути всіх слів, але ми повинні тренувати наш розум, щоб наповнити їх добром” [Bukkyu Seiten 1966, 242; 246; 248].

У цьому зв'язку своє ставлення до мови і мовчання висловлювали такі визначні представники японського буддизму, як Кукай (VII–IX ст., школа Шінгон) та Доген (XIII ст., школа Сото-Дзен).

Мовчання є провідною темою багатьох сутр та легенд, пов'язаних із життям та діяльністю Будди Шак'ямуні, породивши навіть концепт “мовчання Будди”, що став предметом багатьох досліджень у галузі філософії, історії, релігієзнавства, літератури тощо. За твердженнями багатьох учених, мовчання Будди має надзвичайно велике значення для розуміння сутності буддизму, зокрема первісного буддизму, на етапі його зародження в Індії, та його пізнішого відгалуження Махаяна, що включає в себе також дзен-буддизм, який набув широкого розповсюдження в Японії [Каїяма 1983]. Багато праць присвячено трактуванню значення мовчання Будди на різних етапах його життя, причому багато таких трактувань і досі лишаються предметом полеміки.

Аналізуючи сутри та легенди про життя Будди, можна виокремити такі основні етапи та сцени його мовчання:

Медитування під деревом бодхі на березі річки Найранджана, коли Будда у віці 35 років досяг просвітлення та досягнув Дхарму – найвищу істину. (“Дхарма, яку я врешті досягнув, є надзвичайно глибокою, складною для усвідомлення та тонкою, вона знаходиться поза розумінням. Багато людей, зв'язані почуттями та суєтними речами, є рабами жадоби та ненависті, через що вони ніколи не зрозуміють Дхарму, яку я досягнув. Тому я буду мовчки жити в стані нірвани, не намагаючись вчити інших Дхармі” [Muneto 1991, 226]).

Мовчання Будди у відповідь на звертання Брахми. (За легендою, після досягнення просвітлення Будді являється Брахма, повелитель Всесвіту, і просить його поділитися своєю мудрістю з іншими людьми задля їхнього спасіння. У відповідь Будда мовчить. Брахма повторює своє прохання тричі, після чого Будда відкриває очі та вирішує йти до людей і проповідувати істину).

Мовчазне приймання їжі від людей. (Учні Будди сприймають це як ознаку деградації Вчителя та покидають його, проте Будда мовчить, не намагаючись пояснити свої дії, аби зупинити учнів).

“Квітова проповідь Будди” – сцена, яка, за легендами, започаткувала дзен-буддизм. (Одного разу Будда стояв перед групою людей. Люди чекали, коли він почне говорити, проте Будда мовчав, тримаючи в руці квітку. Пройшло вже досить багато часу,

коли один зі слухачів – Махакаш'япа – подивився на Будду сяючими очима та посміхнувся. В момент, коли Будда підняв над головою квітку, Махакаш'япа пробудився, або, за термінологією дзен, отримав “печатку серця”, що йому передав Будда. Він побачив квітку такою, якою вона є, та досягнув вчення Будди). Під час інших проповідей Будда так само міг раптово припинити говорити, викликаючи нерозуміння та сум'яття у більшості присутніх.

Повернення Будди до природи в передчутті своєї смертної години у віці 80 років. (“Найтихіша година”, як пише про це Ніцше у “Так сказав Заратустра”: “Ох, друзі мої! Я міг би вам ще щось сказати, я міг би вам ще щось дати! Чому ж не даю? Хіба я скупий? – Та коли Заратустра вимовив ці слова, його заповонила велика скорбота від близької розлуки з друзями, так що він заридав у голос, і ніхто не міг його втішити. Поночі, покинувши друзів, він подався геть” [Ніцше 1993, 147]).

Отже, бачимо, що причини мовчання Будди різні. В першу чергу, це нездатність людської мови передати істину, сутність речей. Якщо апріорі відомо, що істину передати словами неможливо, то для чого говорити? З іншого боку, це нездатність більшості людей сприйняти істину та врятуватися, тобто неприналежність слухачькій аудиторії. Недивно, що майже все буддійські сутри на початку містять посилання на те, де, коли, ким і для кого розповідається історія, а також як сприйняли її слухачі, та як трактують її у своїй вірі. Вважалося, що лише наявність цих “шістьох умов” (яп. *rokuji joju* – *viра shin*, слухання *mon*, час *ji*, мовець *shu*, місце *sho*, аудиторія *shuu*) може забезпечити передачу істини.

Коли Будда піддається на вмовляння Брахми дати своє вчення людям, він вирішує “подолати свої сумніви щодо здібностей людей, які отримають Дхарму, а також щодо можливостей мови як засобу комунікації” [Muneto 1991, 239]. Протягом усього свого життя Будда переживає внутрішню боротьбу між своїм покликанням врятувати людей та сумнівом щодо можливостей людської мови в якості засобу. Цю внутрішню боротьбу майстерно змальовує Ніцше в своєму творі “Так сказав Заратустра”, зазначаючи, що там, де герой (прототипом якого, як вважається, був Будда) не міг говорити, він спілкувався з оточенням за допомогою свого мовчання.

У відреченні Будди від спілкування з людьми в його останні місяці життя бачимо, по-перше, мовчання як знак очікування

смерті, а по-друге, – як знак усвідомлення виконаного обв’язку, можливості, нарешті, знайти спокій для себе.

Символічною, з точки зору трактування мовчання, в буддизмі є також сутра *Vimalakīṭṭinirdeśa* – одна з небагатьох, головним героєм якої є не Будда, а його послідовник, мудрець Вімалакірті. Коли Вімалакірті захворів, Будда посилає своїх учнів-ботхісатв відвідати його. Під час розмови Вімалакірті запитує учнів Будди про сенс Дхарми та значення “подвійних речей, що є одним цілим” (недуальним). Кожен із гостей по черзі називає пари речей, що, на їхню думку, являють собою неподільне ціле: життя та смерть, святе та суєтне, чистота та бруд тощо. Проте Вімалакірті лишається незадоволеним відповідями. Нарешті, черга відповідати доходить до ботхісатви Маджушрі, який каже: “Все, що було сказано, є істинним, проте все ще дуальним. Недуальним є лише відсутність слів, відсутність говоріння, навіть відсутність самого не-говоріння”. Після чого Маджушрі запитує самого Вімалакірті, що, на його думку, є недуальним. У відповідь Вімалакірті мовчить. Цей діалог є символом буддизму Махаяна та його основного концепту “порожнечі” (яп. “ку”) – все існуюче є плинним та суєтним, тобто нічого не існує насправді, але є порожнечею. Іншими словами, мовчання, як таке, є тотожним “порожнечі”.

Проте, як бачимо, мовчання Будди є засобом не менш красномовним, аніж його проповідування, що і є основною засадою формування етичної категорії “мовчання” в буддизмі Махаяна та дзен-буддизмі зокрема.

Світоглядні особливості японського дзен-буддизму, який потрапив до Японії на початку періоду Камакура (XII ст.) з Китаю, мав надзвичайний вплив на подальший розвиток японської філософської думки та культури. Основним шляхом досягнення просвітлення (“саторі”) в дзен-буддизмі вважається медитація в позі лотоса “дзадзен”, що передбачає тривалу концентрацію розуму та духу без спілкування з навколишнім світом. Основна відмінність дзен-буддизму від інших буддійських течій – це принцип “*fu ryū u-tonjō*”, що заперечує абсолютну цінність таких носіїв інформації, як книги та людська мова, оскільки засоби людської мови нездатні передати істину, а можуть лише спотворити її. Окрім медитації, способом досягнення “саторі” є спілкування з Учителем (принцип “*kyōugebetsuden*”), що передбачає безпосередню передачу істини, що її не можна передати словами, від серця вчителя до серця учня,

без посередників. Таку передачу істини називають “ishindenshin”, що стало не лише засадничою категорією дзен-буддизму, але й значною мірою вплинуло на розвиток комунікативної культури в Японії.

Зокрема, Великий тлумачний словник японської мови подає такі значення виразу “ishindenshin”, окрім власне буддійського: “Розуміти одне одного без слів на духовному рівні. Обходитись без слів, коли потрібно передати думку. Невербальне спілкування двох сердець (про закоханих)”. [Nihon Kokugo Daijiten 1976 Vol. 2, 65].

Відома дослідниця японської комунікативної культури Такіе Сугіяма Лебра пише про концепт “ishindenshin”: «Японці надзвичайно цінують мовчазне спілкування, *iwin-denshin* (“спілкування серцями”), свого роду, “обопільні вібрації”, що уможливають напівтелепатичне спілкування. Слова є дрібницею порівняно з важливістю прихованих знаків та сигналів, що дозволяють зрозуміти почуття один одного на інтуїтивному рівні» [Lebra 1976, 115].

Цей концепт, як утілення імпліцитних комунікативних форм, значною мірою вплинув на розвиток, зумовлених буддизмом, напрямків японської культури і мистецтва: чайної церемонії, ікебани, каліграфії, поезії тощо. Квінтесенцією концепту мовчання в цьому зв'язку може бути хайку японського поета XVIII ст. Ошіма Рьота (в перекладі І. Бондаренка): “Хазяїн, гість і білі хризантеми – в мовчанні, красномовнішим від слів”.

Вплив буддійської традиції можна прослідкувати не лише на рівні міжособистісної комунікативної культури, але й у феномені естетизації мовчазної комунікації з природою:

Тиша!

І тільки сюрчання цикад

Пронизує скелі.

(Мацуо Басьо 1687, переклад І. Бондаренка)

Як тихо навкруги!

Зимовий місяць.

Дубовий гай в долині задрімав.

(Йоса Буссон 1768, переклад І. Бондаренка)

Навколо тиша!
В озері на дні
Захмарені вершини спочивають.
(Кобаяші Ісса 1792, переклад І. Бондаренка)

Цей вплив і досі відображується в таких напрямках творчої діяльності, як архітектура, садове мистецтво тощо, в традиціях милування квітами вишні, місяцем та іншими явищами природи.

Вплив буддійського концепту мовчання на сучасну японську комунікативну культуру полягає, насамперед, у тому, що в японському колективі не вважається осудним мовчати, коли ілокутивні обставини, з точки зору європейської комунікативної традиції, передбачають акт мовлення. Якщо на Заході ставлення до мовчання в дискурсі є скоріше негативним, ніж позитивним, то “в японському суспільстві мовчання, як правило, вважається позитивним носієм змісту і сприймається в соціокультурному плані на багато вищому рівні” [Ishii and Bruneau 1988, 313].

Отже, можна стверджувати, що особливий статус мовчання в буддійській традиції був одним із важливих історико-культурних чинників, що зумовило формування прагматики мовлення і, відповідно, прагматики мовчання в японській мові. Таким чином, буддійська (і, зокрема, дзен-буддійська) складова стала важливим фактором формування в цілому концептосфери мовчання в японській лінгвокультурі.

ЛІТЕРАТУРА

Арутюнова Н. Молчание: контексты употребления // **Логический анализ языка. Язык речевых действий.** Москва, 1994.

Белова А. Лінгвістичні перспективи і прогнози у XXI столітті // **Лінгвістика XXI століття: нові дослідження і перспективи,** 2006, № 1.

Бондаренко І. Антологія японської поезії. Хайку (XVII–XX ст.) Київ, 2002.

Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Київ, 1993.

Aida Y. *Nihonjin no Ishiki Kōuzō: Jijitsu to Genzō.* Tokyo, 1973.

Bukkyo: Dendo: Kyo:kai. Bukkyou Seiten. Tokyo, 1977.

Doi T. Amae no Kouzou Tokyo, 2001.

Ishii S., Bruneau T. Silence and Silences in Cross-Cultural Perspective: Japan and the United States // **Intercultural Communication: A Reader.** Belmont, 1988.

Kajiyama Y. **Kuu no Shisou. Bukkyou ni okeru Kotoba to Chimmoku.** Tokyo, 1983.

Lebra T. **Japanese Patterns of Behavior.** Honolulu, 1976.

Muneto S. **The Eloquent Silence of Zaratustra.** Chicago, 1991.

Nihon Kokugo Daijiten. Tokyo, 1976, Vol. 2.

Saville-Troike M. Silence: Cultural Aspects // **Encyclopedia of Language and Linguistics. Second Edition.** London, 2006.

Tanji A. **Chimmoku to Kyousetsu.** Osaka, 1989.

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ О ПАМЯТНИКАХ ПИСЬМЕННОСТИ КАРАХАНИДСКОГО ВРЕМЕНИ

Кайрат Белек

Известные ученые тюркского происхождения, жившие в Средней Азии во второй половине VII – в начале XI века, создавали произведения, подавляющее количество которых – религиозного и филологического содержания: “Хитаб ул-Хакойик” (“Подарок истины”) Адиба Ахмада Югнаки; “Кутагду Билиг” (“Благодатное знание”) Юсуфа Баласагунского; “Диван-и Хикмет” (“Сборник мудрых слов”) Ахмета Ясави; “Диван Лугат ат-Турк” (“Сборник тюркских словарей”) Махмуда Кашгарского [Şeşen 2001, 24; Хашимов 2001, 139–170]. Следует отметить, что все они написаны под значительным влиянием арабской письменной культуры. Отсутствие в рассматриваемый период, собственно, местной, среднеазиатской историографической традиции было отмечено уже поздними современниками Караханидов, один из которых, блестящий литератор Низами Арузи, в 1156 г. писал: “Имена царей из дома хакана (т. е. Караханидов) сохранились только благодаря поэтам”. Низами Арузи приводит длинный список поэтов, писавших при дворах караханидских князей, но ни он, ни кто-либо другой не смогли назвать даже нескольких имен караханидских историографов [Бертельс 1960, 458; Кляшторный 2004, 61–64]. Пожалуй, единственное исключение составляет историческое сочинение имама Абу-л-Футуха ал-Гафира ал-Алма’и “Тарихи Кашгар” (“История Кашгара”), сохранившееся, как известно, лишь в небольших отрывках у более позднего автора – Джемалы Карши (XIII в.).

Таким образом, эпиграфические памятники, появившиеся в Средней Азии в социально-культурных и экономических условиях средневекового хозяйства, представляют собой уникальный исторический источник, дающий богатый и разнообразный материал [Настич 2004, 227; Kratchkovskaya 1938, 1774–1775]. В нашей статье предпринимается еще одна попытка прочитать и проанализировать с научной точки зрения текст, выполненный арабской графикой на камне, обнаруженном на пастбище в местности *Кулбак* (или *Гулбаки*). Камень был найден в 1985 году Ч. Жумагуловым из Тосора, при участии местных

жителей [Жумагулов 1987, 70–71; 145]. Материалы, изложенные в труде вышеназванного автора, позволили предположить, что интересующая нас надпись на камне выполнена на караханийском языке (т. е. на языке *хакани*). Вместе с этим, стало ясно, что точный перевод текста возможен лишь при условии непосредственного знакомства с надписью. Таким образом, возникла необходимость сфотографировать надпись снова. Эта задача была успешно решена в августе 2007 года археологической экспедицией “Тосор”, организованной доцентом Кыргызско-Турецкого университета “Манас” К. Ш. Табалдиевым. Итак, благодаря вновь сделанным фотографиям у нас появилась уникальная возможность прочитать надпись (рисунок 1).

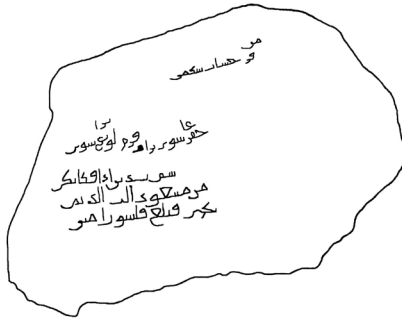


Рисунок 1. Общий вид надписи.

В связи тем, что надпись выполнена со значительными отклонениями от общепринятого написания арабских букв, а также во избежание возможных разночтений, ниже предлагаем транслитерацию текста. Заметим, что транслитерация исследуемого эпиграфического памятника никем ранее не предпринималась.

Транслитерация текста

мн кр хсан скмн

га

бра

хкн су брмн крмлуг су б(рн)

сна сыгдым ыдакга тнр

мн мас’уд алп алдым

тнри кутлыг кылсун амин

Предлагаемое прочтение надписи

سكمن حسان قرا من
خاقانغا سو بريمان قراملوغ سو بران
سنى سغد يم اداقكا تكرر
الديم الب مصعود من
امين قلسون قتلغ تكرر

Транскрипция текста

Мен Кара-Хасан-Сокман
[Х(а)канга] су бириман. Карамлуг су биран,
Сана сыгдым ыдукга Тенгри.
Мен Мас'уд-Алп алдым.
Тенир кутлыг кылсун, Аамин!

Перевод текста

Я, Кара Хасан Сокман,
Дам войско хакану.
Тебе поклоняюсь, Святой Тенгри, дающий войско
многочисленное, сильное.
Я, Масуд-Алп, получил.
Да благословит Тенир, Аминь.

Комментарии к тексту

А. “Я, Кара Хасан Сокман” – *سكمن حسان قرا من*. Хасан, имевший эпитет “кара”, также являлся обладателем военного титула “сокман”. Кара *قرا* – прилагательное “черный”, встречается во всех тюркских языках. В именах собственных и в составе словосочетания *кара бодун* значит “сильный” и “народ в неисчислимом количестве”; выступает в значении *беда, горе*; встречается в составе имен *животных* – “черная скотина”; может употребляться в сочетании с глаголом: *кара болу* – “служить кому-то” или “достичь совершеннолетия”; может выступать в составе топонимов: *кара суу* (вода), *кара жер* (почва), *кара жол* (дорога) и др. – эти названия представлены в устном народном творчестве [Усеев 2008, 150]. Указанный термин широко использовался в древнетюркской административно-политической номенклатуре, а также в именах государственных руководителей и названиях племенных объединений. Впервые эпитет *кара* встречается в имени правителя тюрков *Кара кагана* в 552 году (Кляшторный 2005, 89),

а крыло племени *тюргешей*, относящегося к союзу племен *Он-Ок бодун*, называлось *кара тюргеш*, причем правители этого племени носили титул *кара* [Кляшторный, Савинов 2005, 55–58]. Таким образом, эпитет *кара* указывает на обладателя высших полномочий в системе государственно-административного управления, а также присутствует в названии государства Караханидов, охватившего в IX–XIII веках обширные территории Средней Азии. Последний факт объясняется тем, что правители, стоявшие во главе государства, часто использовали в именах собственных эпитет *кара* – например, *Алп Кутлуг Тунга Билге Турк Тугрул-кара-хакан* [Pritsak 1951, 270]. В общем, эпитет *кара* в составе имен собственных сохранился у тюркских народов до поздних времен.

Сакман – *سکمن*: согласно “Сборнику тюркских словарей” Махмуда Кашгарского, эпитет *джигита*. Автор “Сборника” сообщает, что эпитет *сокман* носили воины, одержавшие победу над врагом [Древнетюркский словарь 1969, 510]. Рассматриваемый эпитет по своему значению восходит к словосочетанию *çerig sökü* (“разбить армии”) и употреблялся в качестве воинского звания в караханидской армии [Genç 1981, 311]. Эпитет *сокман* встречается в именах тюркских полководцев времен Сельджукского государства (1040–1157 гг.). И даже, если эпитет *сокман* не использовался в государственно-административной номенклатуре Сельджуков, находясь в составе имен собственных, он может восприниматься в значении “богатырь”. Примером может послужить имя известного туркменского военачальника, носившего имя *сокман* – основателя ханства Сокманидов (1110–1207 гг.), или Ахлатшахидов [Sevim, Merçil 1995, 72].

У тюркских народов, кочевавших из Центральной Азии в юго-западном направлении, под влиянием арабского и персидского языков звучание слова *сокман* претерпело изменения, преобразовавшись в *сеймен*, *сегмен*, *согман*. К примеру, слову *сеймен* – синониму *сакман* – в словаре *Türkçe Sözlük* дается следующее пояснение: “джигит на различных праздниках и свадебных пиршествах, одетый в национальную одежду, вооруженный, сидящий на скакуне” [Türkçe Sözlük 1989, 1274].

Термин *сокман* получил распространение в Османской империи (1299/1300–1922 гг.), в частности в военно-административной номенклатуре армии *йеничери* начала XIV века. Как известно, армия *йеничери* состояла из трех частей – *ağa bölükleri*, *cemaat*

и *sogman* [Pakalın 1993, 145]. Таким образом, эпитет османцев *согман* не утратил своего древнетюркского значения. Несмотря на это, в словаре *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* отмечается, что эпитеты османцев *согман*, *сегбан* или *сеймен* были заимствованы из персидского языка. В словаре утверждается, что часть армии *йеничери* носила название *сег-бан*, а придворные османских султанов, присматривавшие за охотничьими собаками, именовались *сег-бан* [Ferit Devellioglu 2003, 929]. В то же время, М. З. Пакалын в своем словаре *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* приходит к убедительному выводу о том, что эпитет *согман* является синонимом эпитета *сокман* из “Сборника тюркских словарей” Махмуда Кашгарского [Pakalın 1993, 147]. По мнению исследователя, *согман* – это военное подразделение в составе армии *йеничери*, сформированное, в свою очередь, из подразделений *секбан-ы седид*, *секбанлар чавушу*, *секбанлар фырыны*, *секбанлар катиби*, *секбан орталары*, *секбан тазылары*. Его командование называлось *секбанбаши* [Pakalın 1993, 149]. Таким образом, названия военного подразделения армии османцев – *согман*, *сегбан* или *сеймен* – не что иное, как древнетюркские военные термины, доставшиеся в наследство от Караханидов и Сельджуков.

Б. “Хаканга су бириман” – خاقانغا سو بریمان. Слово *حعر*, по мнению Ч. Жумагулова, следует читать как *жафар* [Жумагулов 1987, 71]. Отметим, что в таком случае перед буквой *ف* (“фа”) должна быть буква *ع* (“айн”) – جعفر, *ж’афар*. Более того, если данное слово читать как *жафар*, то в таком своем прочтении оно не будет сочетаться с общим смыслом следующих строк. На наш взгляд, в этом месте надписи вполне вероятно прочтение *خاقان* *хакан*, поскольку в соответствии с правилами тюркского рунического письма, долгий гласный звук “а” зачастую на письме не реализовывался [Tekin 2003, 24]. Таким образом, можно предположить, что человек, писавший текст на камне, используя арабскую графику, соблюдал правила орфографии древних рунических надписей, не обозначая долгий звук *а* на письме. К тому же, заметно, что порядок слов в этом предложении нарушен. Причина, как нам кажется, заключается в том, что автор надписи старался дописать пропущенные буквы поверх строки. Таким образом, учитывая наши предположения, строка должна выглядеть следующим образом: سو بریمان قراملوغ سو بران خاقانغا.

Хакан – خاقان – наивысший титул, которым наделялся руководитель государства у народов тюркского и монгольского происхождения в Средние века. Этот титул первыми заимствовали от Жуань-жуанов (436–551 гг.) коктырки (551/552–630 гг.) (Кляшторный 2005, 83). Позже титул *хакан* получил распространение у *кыргызов, тюркешей, уйгуров и караханийцев* [Рахманалиев 2002, 912].

Су – سو – в Средние века у народов тюркского происхождения так назывались крупные соединения войск. Возглавлявшие их военачальники именовались, соответственно, *субаши* [Радлов 1911, 794]. Приведем пример из “Сборника тюркских словарей” Махмуда Кашгари: *بلدی ارك كون سوان – su on kün örik boldi* – “войско получило 10 дней отдыха” [Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi 1992, 249].

В. “Карамлуг су биран сана сыгдым, Ыдукга Теңри” – سنۋى سغد یم – اداقكا تکر قراملوغ سو بران – *Тебе поклоняюсь, Святой Тенгри, дающий войско многочисленное, сильное*. Заметим, что трактование этого предложения вызвало целый ряд разногласий, однако верное его понимание, на наш взгляд, возможно благодаря данным “Диван Лугат ат-Турк” (“Сборника тюркских словарей”).

Сыз+дым – سغ- (древнетюркский глагол *сыг-*; совр. кыргызский глагол *сый-*) – имеет следующие значения: “доверять”, “убеждаться”, “покоряться”, “защищаться”, “осмеливаться”, “поклоняться”. Например, *سغدى كنگلكا سوز بو – этому слову можно довериться* [Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi 1992, 152]. На кыргызском языке: *теңирге сыйыну* – “поклоняться Богу”.

Ыдык или *ыдук, адак* – اداق – “святой”, “наделенный добродетелями”, “могучий” [Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi 1992, 65].

Тенир – تڭير – древнее небесное божество, которому в Средние века поклонялись язычники, не принявшие ислам [Диван Лугат ат-Турк 2005, 1022]. Слово *Тенир* сохранилось в тюркских языках до сих пор.

Г. “Мен Ма’суд-Алп алдым” – الڧىم الب مصعود من – *Я, Масуд-Алп, получил*. Данная строка в смысловом плане представляет собой единое целое со следующей строкой.

Алп – الب – “сильный”, “богатырь”. Часто встречающийся эпитет в тюркских именах собственных. У древнетюркских народов словом *алп* обозначалось военное звание, которое давалось высшим военачальникам [Sümer 1999, 38].

Д. “Тенир кутлыг кылсун, Аамин” – امين قلسون قتلىگ تكير – *Да благословит Тенир*. Мас’уд-Алп благодарит за предоставленную ему помощь.

Кут+лыг – قتلىگ (существительное *кут*–) – “счастье”, “уважение”, “благополучие”, “здоровье”, “благословение”, “благодарность” [Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi 1992, 320]. В религиозных представлениях древних народов тюркского происхождения “святость благодатная” присваивалась только правителям. Так, в рунических текстах имена правителей сопровождались эпитетами ...*Алп болмыш Кутлыг Билге Каган*... [Малов 1952, 38], – а в поверьях тюрков только благодатный человек был наделен способностью управлять народом [Ögel 1985, 120]. Средневековые тюрки просили всяческих благ у всевышнего, произнося в его адрес слова благодарности: *Tengri kutlig kilsun*.

Историческое значение и время появления текста.

Дату появления надписи можно определить по содержанию текста, способу его написания, а также по специфике использования в нем некоторых терминов (прежде всего – *кара, сокман, алп, су, кут, теңир*). Таким образом, проанализировав текст надписи, и сопоставив его с данными исторических письменных источников, можно отметить следующее:

1. В труде Махмуда Кашгари “Сборник тюркских словарей” упоминается в надписях религиозного содержания на горе Кулбак, вблизи Баласагуна.
2. В тексте надписи упоминается имя бога Тенгри.
3. В управленческо-административной и военной номенклатуре древние тюрки широко использовали термины *хакан, кут, кара, алп, сокман* и *су*.
4. Арабские буквы в тексте надписи выполнены почерком *куфи*.

Учитывая вышесказанное, можно прийти к следующему выводу: надпись могла появиться в то время, когда процесс исламизации тюрков только начинался; государственно-административные и военные титулы, присутствующие в тексте надписи, схожи с теми, которые широко использовались в системе управления государства Караханидов. Таким образом, можно предположить, что наш памятник следует датировать XI–XII веками, то есть временем правления Караханидов.

В Средние века письменная культура Средней Азии переживала этап своего бурного развития. Многочисленные

архитектурные объекты, возникшие на этой территории, – ханские дворцы, мечети, мавзолеи, гробницы – украшались надписями, выполненными арабской графикой, почерком *куфи*, *сульс*, *наسخ*, *дивани*. При этом следует признать, что эпиграфические источники лишь изредка содержат информацию, отражающую какое-либо масштабное историческое событие. В то же время, они дают нам представление об уровне развития письменности у средневековых тюрков, об их духовной культуре и титулатуре, административной номенклатуре и генеалогии. Итак, тосорский эпиграфический памятник, ставший предметом нашего исследования, написан на тюркском языке во времена Караханидов и по своему содержанию является соглашением двух местных военачальников. Памятник представляет собой яркое свидетельство существования института *икта* [Якубовский 1949, 36–37] в государственно-административной системе средневековых тюрков.

ЛИТЕРАТУРА

Бартольд В. В. Озеро Иссык-Куль. Избранные труды по истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 1996.

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. 1. Москва, 1963.

Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. Москва, 1960.

Горячева В. Д., Настич В. Н. Эпиграфические памятники Узгена XII–XX вв. // Киргизия при Караханидах. Фрунзе, 1983.

Давидович Е. А. Нумизматические материалы для истории развития феодальных отношений в Средней Азии при Саманидах // Труды АН Таджикской ССР. Т. XXVII. 1954.

Джумагулов Ч. Дж. Эпиграфика Киргизии. Вып. 3. Фрунзе, 1987.

Джуманалиев Т. Д. Письменные памятники о государстве Караханидов // Источниковедение Кыргызстана (с древности до конца XIX в.). Бишкек, 2004.

Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969.

Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. Том II. Бишкек, 1998.

Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности // Источниковедение Кыргызстана (с древности до конца XIX в.). Бишкек, 2004.

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

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Москва–Ленинград, 1959.

Махмуд ал-Кашигари. Диван Лугат ат-Турк / перевод, предисловие и комментарии Ауэзова З.-А. М. Алматы, 2005.

Настич В. Н. Новые эпиграфические находки с Буранинского городища // Бурана и Красная Речка. Москва, 1995.

Настич В. Н. Эпиграфические памятники арабского письма // Источниковедение Кыргызстана (с древности до конца XIX в.). Бишкек, 2004.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Том IV, часть 1. Санкт-Петербург, 1911.

Табалдиев К. Ш., Белек Кайрат. Памятники письменности на камне Кыргызстана. Бишкек, 2008.

Хашимов М. Религиозные и духовные памятники Центральной Азии. Алматы, 2001.

Якубовский А. Ю. Вопросы периодизации истории Средней Азии в средние века (VI–XV вв.) // Краткие сообщения института истории материальной культуры. Вып. XXVIII. 1949.

Bahattin Ö. Türk Kültür Tarihine Giriş. Cilt 4. Ankara, 1985.

Develioğlu F. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara, 2003.

Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi, I cilt, çeviren Besim Atalay. Ankara, 1992.

Genç R. Karahanlı Devlet Teşkilâtı (XI Yüzyıl) (Türk Hâkimiyet Anlayışı ve Karahanlılar). İstanbul, 1981.

Pakalın M. Z. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III. İstanbul, 1993.

Pritsak O. Von den Karluk zu den Karachaniden // ZDMG. Budapest, 1951.

Şeşen R. Mahmud el-Kaşgari, Divanü lûgat el-Türk // İslam Coğrafyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2001.

Sevim A., Merçil E. Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilât ve Kültür). Ankara, 1995.

Tekin T. Orhon Türkçesi Grameri. İstanbul, 2003.

Türkçe Sözlük II. K-Z. Ankara, 1988.

ЗАСАДИ ТРАНСКРИБУВАННЯ КИТАЙСЬКОЇ ЛЕКСИКИ УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ

Кірносова Н. А. (м. Київ)

У зв'язку з тим, що потік інформації про Китай в Україні постійно збільшується, кількість лексичних одиниць, які необхідно транскрибувати, також зростає. Насамперед, це стосується географічних назв, власних імен, реалій.

Однак дотепер в Україні не було видано жодного керівництва щодо транскрибування китайських слів, ані відповідних словників, тому в різних друкованих виданнях спостерігається різнопис китайських імен та назв, що створює незручності й плутанину. Тож визначення засад транскрибування китайської лексики українською мовою й уніфікація транскрипції саме на часі.

Розпочати укладання такої транскрипції варто з узагальнення наявного досвіду транскрибування з китайської мови на українську. При всьому розмаїтті способів написання китайських слів в українських текстах, виявляється лише два принципи, якими могли керуватися їхні автори (чи консультанти авторів, які не володіють китайською). По-перше, багато сучасних українських китаєзнавців вважають, що китайську лексику слід транскрибувати за принципом “як чуємо, так і пишемо”. Проте практика його застосування свідчить, що носії української мови чують китайські звуки (особливо специфічні, відсутні в українській) по-різному. Крім того, цей принцип ніяк не регламентує написання багатоскладових слів – окремо, разом або через дефіс. Звідси й виникає різнопис. По-друге, є частина китаєзнавців, які під час транскрибування китайської лексики спираються на систему транскрипції російських сходознавців, однак і цей принцип не додає порядку власне українській транскрипції: по-перше, правила, прийняті для запису китайської лексики російською мовою, за винятком окремо розроблених для географічних назв, так і не отримали статусу нормативної інструкції в самій Росії, а були видані лише як рекомендації [3, с. 9–10], тож деякі суперечливі питання цієї транскрипції так і залишилися нерозв'язаними; по-друге, як абетка, так і вимова української та російської мов мають відмінності, тож механічне перенесення інструкцій російських сходознавців в українську мову не завжди прийнятне.

Отже, принципи, якими користувалися сходознавці до сих пір, транскрибуючи китайську лексику українською мовою, мають певні недоліки й не сприяють уніфікації транскрипції.

З іншого боку, для розробки власної транскрипції в українській мові варто також розглянути досвід транскрибування китайських слів в інших європейських мовах, де китаєзнавство має давні традиції. Виявляється, що проблема уніфікації транскрипцій довгий час існувала як у мовах з латинською графікою, так і в мовах, що користувалися кириличним письмом. При цьому вважалося, що кирилиця має ширший арсенал засобів для більш адекватного відтворення китайської вимови [4, с. 236]. Однак, після прийняття в 1958 р. в Китаї *китайського фонетичного алфавіту на латинській основі* (КФА) – *pinyin*, ситуація змінилася. Завдяки КФА виникла можливість кардинального вирішення проблеми уніфікації транскрипції для мов, які користуються латиницею. Посприяв цьому й уряд Китаю: з 1979 р. рішенням Держради КНР *pinyin* було затверджено для латинізованої передачі китайських власних імен та географічних назв у всіх публікаціях та документах, що видаються в Китаї англійською, французькою, німецькою, іспанською, есперанто та ін. мовами. Але навіть ще раніше, у серпні 1977 р., рішенням III конференції ООН щодо стандартизації географічних назв КФА було прийнято як міжнародну систему для латинізованої передачі китайських власних імен та географічних назв. За таких умов здійснювати уніфікацію власних транскрипцій мовам з кириличним письмом доводиться з оглядом на КФА, який дедалі більше поширюється у світі.

Тож для транскрибування китайської лексики українською мовою доцільно спиратися на вже розроблені транскрипції – російську й міжнародну, адаптуючи їх до української мови.

Для того, щоб правила транскрибування стали загальноприйнятими, а транскрипція набула статусу нормативної, вона, насамперед, повинна утворюватися на наукових засадах [3, с. 7]:

- 1) максимально точно відображати літературну норму китайської вимови засобами української графіки;
- 2) не суперечити нормам української орфографії та орфоепії.

Крім цих засад, загальних для будь-якої транскрипції, слід врахувати ще й ті, які безпосередньо пов'язані зі специфікою китайської мови:

- 3) транскрибувати китайські слова з КФА поскладово, а не побуквено;
- 4) враховувати орфографію КФА, щоб уніфіковано транскрибувати з європейських видань.

Зазначені 4 засади є вихідними для утворення системи транскрипції китайських слів українською мовою, з них п. 3 слід додатково роз'яснити. Як відомо, мінімальною фонетичною одиницею китайської мови вважається тонований склад, а не звук (фонема) [1, с. 63], і таких складів у китайській мові обмежена кількість. Оскільки ж відтворення тонів непередбачене нормами української орфоєпії, кількість складів, що мають бути транскрибовані, зменшується вчетверо; з урахуванням рідко-вживаних, їх налічується 420. Це дає змогу скласти таблицю китайських складів та їх відповідників в українській графіці, і, таким чином, уніфікувати транскрипцію, принаймні, китайських складів.

При укладанні такої таблиці доцільно спиратися, насамперед, на досвід традиційної російської транскрипції (ТРТ), розробленої ще 1867 р. академіком В. П. Васильєвим, однак врахувати всі ті зміни, які були внесені до неї з тих часів, зокрема й під впливом КФА, та переглянути ті положення, де одна й та сама буква кирилиці позначає різні звуки в російській та українській мовах (наприклад, *з*, *и* тощо). Китайські склади в таблиці мають бути представлені в написанні КФА.

З урахуванням досвіду російських та китайських фонетистів, робота з укладання таблиці української транскрипції китайських складів не видається складною, її результати ми пропонуємо наприкінці цієї статті. Однак деякі способи транскрибування в ній доцільно розглянути докладніше. Насамперед, це стосується відтворення відсутніх в українській мові звуків та фонетичних опозицій.

Проблему для відтворення українською мовою становлять 3 китайські голосні (*e*, *ü*, *er*) та приголосні-африкати¹ (*zh*, *z*). Зазначені голосні в українській мові відсутні, однак у ТРТ було розроблено способи їх транскрибування, які не суперечать і нормам української орфографії та орфоєпії. Тож, голосний *e*, середній між українськими *е* та *и*, було визнано таким, що тяжіє більше до *е*, тому його транскрибуємо через українське *е*; голосний *er*, який є ретрофлексним, записують кирилицею як *ер* —

це його найближче відтворення засобами української графіки; звук **й**, середній між українськими **ю** та **і**, в ТРТ транскрибують як **юй**, що не тільки максимально зберігає специфіку звука, а й дає змогу розрізнити його в транскрипції з трифтонгом **iou**, який транскрибується як **ю**. Що ж стосується зазначених приголосних-африкат, то в українській мові якраз є близькі за звучанням африкати **дж** і **дз**, однак використання їх у транскрипції створює неочікувану проблему: справа в тому, що китайські приголосні **zh**, **z** як дзвінкі, складають опозицію глухим приголосним **ch**, **c**, які в українській транскрипції передаємо через **ч** та **ц**. Отже, при відтворенні дзвінких **zh**, **z** через **дж** та **дз**, їх опозиційність до глухих у системі транскрипції буде знівельовано. Тому зазначені приголосні доцільно транскрибувати через **цз** та **чж**, де **з** та **ж** вказують на дзвінкий характер африкат **ц** і **ч**. Хоча таке написання виглядає незвичним для української мови, норм української орфографії та орфоепії воно не порушує², натомість відтворює, системність китайських приголосних через опозицію дзвінкість-глухість і наближає кириличну транскрипцію до міжнародної (КФА). З точки зору акустики та артикуляції, буквосполучення **дз** і **цз** (**дж** і **чж**), якими записаний складний звук, є ідентичними. У зв'язку з тим, що в російському сходознавстві **zh** і **z** спочатку також транскрибували через **дж** та **дз** (хоча в російській мові немає відповідних звуків), можна зробити висновок, що в акустичних уявленнях слов'ян прийнято асоціювати приголосні насамперед з проривом перешкоди, тому, очевидно, в кирилиці немає окремих букв для позначення дзвінких африкат – їх співвідносять з іншими звуками за першим компонентом (утворення перешкоди), про що свідчить літера **д** на початку українських дзвінких африкат.

Проблема збереження в українській транскрипції фонетичних опозицій ще гостріше постає там, де вони виконують смислорозрізняльну функцію, – це відтворення передньо- і задньоязикових носових голосних та аспірованих і неаспірованих приголосних. Як відомо, в українській і російській мовах повністю відсутні носові голосні, тому для відтворення зазначеної опозиції в ТРТ було використано приголосний **н**, який є носовим, при цьому до передньоязикових носових голосних додається **нь**, а до задньоязикових – **н**. Цей спосіб доцільно перенести й в українську транскрипцію, хоча лише як спосіб транскрибування, а не навчан-

ня китайській фонетиці, оскільки він досить умовно відображає назалізацію голосного. Так само, в українській і російській мовах відсутня аспірація, тому в ТРТ її замінили опозицією дзвінкість – глухість, що доцільно перенести й в українську транскрипцію: аспіровані приголосні варто відтворювати через українські глухі, а неаспіровані – через дзвінкі.

Вище було розглянуто окремі складнощі транскрибування китайських слів українською мовою, для подолання яких достатньо було скористатися досвідом російської транскрипції ТРТ. Тепер зазначимо випадки, коли до ТРТ варто внести зміни з огляду на різницю українського та російського алфавітів. По-перше, китайський приголосний **g** слід транскрибувати через **ɣ**, а не **г**, адже **г** в українській мові позначає фарингальний звук, який далекий від нормативної вимови проривного **g** в китайській мові, тож використання **г** в українській транскрипції є порушенням однієї з основоположних засад транскрипції – відтворювати максимально точно нормативну вимову в китайській мові. По-друге, звук **yɨ** варто транскрибувати через українське **ї**, а не **і**, як це прийнято в ТРТ, адже без приголосного на початку складу цей звук йотується (що й відображено в КФА додаванням приголосного **y**), тож українське **ї** ближче до нього за звучанням, а в російській мові відповідні буква й звук відсутні. Проте **-i** після приголосного слід транскрибувати українським **і**, адже в такому випадку йотованість відсутня. По-третє, слід увести апостроф у написання тих складів, де приголосна в китайській мові не пом'якшується перед **і** (наприклад, **д'я**, **б'є**, **м'є** тощо).

У зв'язку з поставленим завданням – укладанням таблиці транскрипції китайських складів українською мовою – слід також сказати про орфоепічну проблему співзвучності деяких складів із нецензурною лексикою в українській мові. Йдеться, насамперед, про склад **hui**. Як відомо, цей склад містить у собі трифтонг **uei**, який в КФА записується як **ui** після приголосного, оскільки з точки зору акустики час тривання голосної **e** у такому разі суттєво скорочується. Проте під час транскрипції складу **hui** з КФА в ТРТ (і так само в українську транскрипцію), можуть виникати небажані асоціації, тож у цьому випадку трифтонг запропоновано записувати повністю, тобто **hui** транскрибувати як **хуей**.

Таким чином, урахувавши зазначені зауваження, можна вирішити проблему транскрибування китайських складів як міні-

мальних одиниць звукового потоку китайської мови. Але поєднання цих складів у слова в українській транскрипції становить не менше проблем, переважно орфографічного характеру.

Перша складність – це написання китайських слів окремо, разом або через дефіс. Найбільш актуальною ця проблема є для транскрибування власних імен та назв. Ця складність зумовлюється загальною проблемою встановлення меж слова в китайській мові, яка обговорювалася лінгвістами протягом ХХ ст., але так і не була остаточно розв'язана. Після прийняття КФА стандартним було визнано написання китайських слів разом, у зв'язку з чим виникла потреба переглянути норми ТРТ, оскільки в цій транскрипції раніше практикувалося написання власних імен через дефіс³. Тож тепер міжнародною нормою вважається написання прізвища й імені окремо одне від одного, але ті імена і прізвища, які складаються з двох ієрогліфів (складів), пишуться разом. Саме такої норми дотримуються українські дипломати на практиці, під час видачі віз громадянам Китаю, що вказує на необхідність адаптації зазначеної міжнародної норми до кириличного письма. Так, без додаткових засобів іноді важко зберегти оригінальний складоподіл китайського слова, оскільки в українській мові можливості сполучення голосних і приголосних в одному складі обмежені не так жорстко, як у китайській. Наприклад, якщо китайське ім'я *Mingye* транскрибувати як **Міне**, український читач, найпевніше, озвучить його у спотвореному вигляді. То ж у цьому випадку вважаємо за доцільне розглянути можливість застосування апострофа як складорозділювального засобу, аби, за потреби, уточнювати межі складів багатоскладового імені або прізвища. Тоді вищезазначене ім'я транскрибуватиметься як **Мін'є**, і буде озвучуватися ближче до китайської вимови, а його оригінальний складоподіл буде збережений.

Друга складність – це необхідність відмінювати транскрибовану китайську лексику за нормами української мови, що більше зумовлено впливом авторитету російської транскрипції, аніж лінгвістичними причинами. Як відомо, за нормами російської транскрипції, у випадку, коли в тексті зустрічається китайське чоловіче прізвище + ім'я, відмінюється тільки ім'я, проте у тому випадку, якщо в тексті зустрічається тільки прізвище, воно відмінюється також. Ця традиція існує від тих часів, коли китайське

власне ім'я сприймалося як одне слово разом із прізвищем (у давньому Китаї імена часто підбиралися саме за таким принципом), при цьому функціональна різниця між ім'ям та прізвищем, звичайно ж, зберігалася. За сучасними нормами, прийнятими в КФА, ім'я та прізвище пишуться окремо, а в практиці мовлення прізвище часто функціонує окремо від імені. Це свідчить про те, що достатніх лінгвістичних і логічних підстав, аби відмінювати імена, але не відмінювати прізвища, як це прийнято в російській традиції, не існує. Більше того, така практика суперечить нормам граматики української мови. Уведені в український контекст китайські імена та прізвища варто відмінювати за нормами української мови – тоді жіночі прізвища залишатимуться без змін, а чоловічі – будуть відмінюватися. Така практика допомагатиме українському читачеві розрізняти китайські жіночі й чоловічі власні імена в тексті.

Таким чином, винайти зручну і послідовну систему транскрипції китайської лексики засобами української графіки можна, по-перше, спираючись на наявний світовий досвід у цій площині, по-друге – дотримуючись загальних засад транскрибування, окреслених на початку статті. Утворення такої системи транскрибування, здатної відтворювати різні пласти китайської лексики, потребує часу і залучення широкого кола фахівців, є завданням, надзвичайно актуальним для українського китаєзнавства, тож, сподіваюся, приверне увагу філологів-китаїстів.

Транскрипція китайських складів українською мовою

№	КФА	українська транскрипція
А		
1	a	а
2	ai	ай
3	an	ань
4	ang	ан
5	ao	ао
В		
6	ba	ба
7	bai	бай

8	ban	бань
9	bang	бан
10	bao	бао
11	bei	бей
12	ben	бень
13	beng	бен
14	bi	бі
15	bian	бянь
16	biao	бяо
17	bie	б'є
18	bin	бінь
19	bing	бін
20	bo	бо
21	bu	бу
С		
22	ca	ца
23	cai	цай
24	can	цань
25	cang	цан
26	cao	цао
27	ce	це
28	cei	цей
29	cen	цень
30	ceng	цен
31	cha	ча
32	chai	чай
33	chan	чань
34	chang	чан
35	chao	чао
36	che	че
37	chen	чень
38	cheng	чен
39	chi	чи
40	chong	чун
41	chou	чоу

42	chu	чу
43	chua	чуа
44	chuai	чуай
45	chuan	чуань
46	chuang	чуан
47	chui	чуй
48	chun	чунь
49	chuo	чо
50	ci	ци
51	cong	цун
52	cou	цоу
53	cu	цу
54	cuan	цуань
55	cui	цуй
56	cun	цунь
57	cuo	цо
D		
58	da	да
59	dai	дай
60	dan	дань
61	dang	дан
62	dao	дао
63	de	де
64	dei	дей
65	den	день
66	deng	ден
67	di	ді
68	dia	д'я
69	dian	дянь
70	diao	дяо
71	die	д'є
72	ding	дін
73	diu	д'ю
74	dong	дун
75	dou	доу

76	du	ду
77	duan	дуань
78	dui	дуй
79	dun	дунь
80	duo	до
E		
81	e	е
82	ê	е
83	ei	ей
84	en	ень
85	eng	ен
86	er/r	ер/p
F		
87	fa	фа
88	fan	фань
89	fang	фан
90	fei	фей
91	fēn	фень
92	feng	фен
93	fiao	фяо
94	fo	фо
95	fou	фоу
96	fu	фу
G		
97	ga	га
98	gai	гай
99	gan	гань
100	gang	ган
101	gao	гао
102	ge	ге
103	gei	гей
104	gen	гень
105	geng	ген
106	gong	гун
107	gou	гоу

108	gu	гу
109	gua	гуа
110	guai	гуай
111	guan	гуань
112	guang	гуан
113	gui	гуй
114	gun	гунь
115	guo	гуо
Н		
116	ha	ха
117	hai	хай
118	han	хань
119	hang	хан
120	hao	хао
121	he	хе
122	hei	хей
123	hen	хень
124	heng	хен
125	hm	гм
126	hng	х
127	hong	хун
128	hou	хоу
129	hu	ху
130	hua	хуа
131	huai	хуай
132	huan	хуань
133	huang	хуан
134	hui	хуей
135	hun	хунь
136	huo	хо
J		
137	ji	цзі
138	jia	цзя
139	jian	цзянь
140	jiang	цзян

141	jiao	цзяо
142	jie	цзе
143	jin	цзинь
144	jing	цзин
145	jiong	цзюн
146	jiu	цзю
147	ju	цзюй
148	juan	цзюань
149	jue	цзюе
150	jun	цзюнь
К		
151	ka	ка
152	kai	кай
153	kan	кань
154	kang	кан
155	kao	као
156	ke	ке
157	kei	кей
158	ken	кень
159	keng	кен
160	kong	кун
161	kou	коу
162	ku	ку
163	kua	куа
164	kuai	куай
165	kuan	куань
166	kuang	куан
167	kui	куй
168	kun	кунь
169	kuo	ко
L		
170	la	ла
171	lai	лай
172	lan	лань
173	lang	лан

174	lao	лао
175	le	ле
176	lei	лей
177	leng	лен
178	li	лі
179	lia	ля
180	lian	лянь
181	liang	лян
182	liao	ляо
183	lie	лє
184	lin	лїнь
185	ling	лїн
186	liu	лю
187	lo	ло
188	long	лун
189	lou	лоу
190	lu	лу
191	lū	люй
192	luan	луань
193	lūe	люе
194	lun	лунь
195	luo	ло
М		
196	m	м
197	ma	ма
198	mai	май
199	man	мань
200	mang	ман
201	mao	мао
202	me	ме
203	mei	мей
204	men	мень
205	meng	мен
206	mi	мі
207	mian	мянь

208	miao	мяо
209	mie	м'є
210	min	мінь
211	ming	мін
212	miu	м'ю
213	mo	мо
214	mou	моу
215	mu	му
N		
216	n	н
217	na	на
218	nai	най
219	nan	нань
220	nang	нан
221	nao	нао
222	ne	не
223	nei	ней
224	nen	нень
225	neng	нен
226	ng	н
227	nī	ні
228	nian	нянь
229	niang	нян
230	niao	няо
231	nie	н'є
232	nin	нінь
233	ning	нін
234	niu	н'ю
235	nong	нун
236	nou	ноу
237	nu	ну
238	nü	нуй
239	nuan	нуань
240	nüe	ньюе
241	nun	нунь

242	nuo	но
O		
243	o	о
244	ou	оу
P		
245	pa	па
246	pai	пай
247	pan	пань
248	pang	пан
249	pao	пао
250	pei	пей
251	pen	пень
252	peng	пен
253	pi	пі
254	pian	пянь
255	piao	пяо
256	pie	п'є
257	pin	пінь
258	ping	пін
259	po	по
260	pou	поу
261	pu	пу
Q		
262	qi	ці
263	qia	ця
264	qian	цянь
265	qiang	цян
266	qiao	цяо
267	qie	це
268	qin	цінь
269	qing	цін
270	qiong	цюн
271	qiu	цю
272	qu	цюй
273	quan	цюань

274	que	цюе
275	qun	цюнь
R		
276	ran	жань
277	rang	жан
278	rao	жао
279	re	же
280	ren	жень
281	reng	жен
282	ri	жи
283	rong	жун
284	rou	жоу
285	ru	жу
286	rua	жуа
287	ruan	жуань
288	rui	жуй
289	run	жунь
290	ruo	жо
S		
291	sa	са
292	sai	сай
293	san	сань
294	sang	сан
295	sao	сао
296	se	се
297	sen	сень
298	seng	сен
299	sha	ша
300	shai	шай
301	shan	шань
302	shang	шан
303	shao	шао
304	she	ше
305	shei	шей
306	shen	шень

307	sheng	шен
308	shi	ши
309	shou	шоу
310	shu	шу
311	shua	шуа
312	shuai	шуай
113	shuan	шуань
114	shuang	шуан
115	shui	шуй
116	shun	шунь
117	shuo	шо
118	si	си
119	song	сун
320	sou	соу
321	su	су
322	suan	суань
323	sui	суй
324	sun	сунь
325	suo	со
Т		
326	ta	та
327	tai	тай
328	tan	тань
329	tang	тан
330	tao	тао
331	te	те
332	tei	тей
333	teng	тен
334	ti	ті
335	tian	тянь
336	tiao	тяо
337	tie	те
338	ting	тін
339	tong	тун
340	tou	тоу

341	tu	ту
342	tuan	туань
343	tui	туй
344	tun	тунь
345	tuo	то
W		
346	wa	ва
347	wai	вай
348	wan	вань
349	wang	ван
350	wei	вей
351	wen	вень
352	weng	вен
353	wo	во
354	wu	у
X		
355	xi	сі
356	xia	ся
357	xian	сянь
358	xiang	сян
359	xiao	сяо
360	xie	се
361	xin	сінь
362	xing	сін
363	xiong	сюн
364	xiu	сю
365	xu	сюй
366	xuan	сюань
367	xue	сюе
368	xun	сюнь
Y		
369	ya	я
370	yan	янь
371	yang	ян
372	yao	яо

373	ye	е
374	yi	ї
375	yin	їнь
376	ying	їн
377	yo	йо
378	yong	юн
379	you	ю
380	yu	юй
381	yuan	юань
382	yue	юе
383	yun	юнь
Z		
384	za	ца
385	zai	цай
386	zan	цань
387	zang	цан
388	zao	цао
389	ze	це
390	zei	цей
391	zen	цень
392	zeng	цен
393	zha	ча
394	zhai	чай
395	zhan	чань
396	zhang	чан
397	zhao	чао
398	zhe	че
399	zhei	чей
400	zhen	чень
401	zheng	чен
402	zhi	чи
403	zhong	чун
404	zhou	чоу
405	zhu	чу
406	zhua	чуа

407	zhuai	чжуай
408	zhuan	чжуань
409	zhuang	чжуан
410	zhui	чжуй
411	zhun	чжунь
412	zhuo	чжо
413	zi	цзи
414	zong	цзун
415	zou	цзоу
416	zu	цзу
417	zuan	цзуань
418	zui	цзуй
419	zun	цзунь
420	zuo	цзо

¹ Для вимови такої приголосної утворюється перешкода, але вона не проривається, а “протирається”, тобто, в ній утворюється щілина, крізь яку виходить повітря. Тож африкати ще називають зімкнено-щілинними приголосними.

² Можна навіть говорити про те, що українські африкати дж та дз також, фактично, є “опонентами” глухих африкат ч та ц, однак це не було відображено графічно.

³ Вважалося, що таке написання якнайкраще відображає специфіку китайського слова, компоненти якого зберігають відносну самостійність.

ЛІТЕРАТУРА

Алексахин А. Н. Теоретическая фонетика китайского языка. Москва, 2006.

Влахов С., Флорин С. Непереваемое в переводе. Москва, 1986.

Концевич Л. Р. Китайские имена собственные и термины в русском тексте. Москва, 2002.

Сердюченко Г. П. Русская транскрипция для языков зарубежного Востока. Москва, 1967.

Український правопис. Київ, 1993.

**ПРО СТВОРЕННЯ ПРИВАТНОЇ КОЛОНІЇ
РОЗМІРОМ ІЗ ПІВ-ЄВРОПИ
(колоніальна політика Бельгії в другій половині XIX ст.)**

Тавиунський О. М.

Наступного року світ відзначатиме 50-ліття розпаду колоніальної системи в Африці. Проте взаємини колишніх колоній і метрополій залишаються напруженими. Однією з найбільш атипових колоніальних імперій, які мали володіння на Африканському континенті, була Бельгійська імперія. Відзначимо, що у вітчизняній історіографії окремі питання, пов'язані з вивченням історії її створення і розвитку, до цих пір не отримали належного висвітлення. Про період існування Бельгійської імперії до початку Першої світової війни нам відомі лише декілька робіт, які торкаються даної проблеми в контексті історії Африки в цілому [Дармштедтер 1925; Зусманович 1962; Субботін 1982], тоді як за кордоном це питання постійно перебуває в центрі уваги [Hochschild 1998; Ewans 2002; Gondola 2002]. У статті автор спробував відстежити історію створення прообразу Бельгійської імперії – Незалежної держави Конго.

До останньої третини XIX століття територія від південної межі пустелі Сахара до Південного тропіка, включаючи долину р. Конго, названу Серцем п'їтми в новелах Дж. Конрада, залишалася маловідомою європейцям. Колись сильні місцеві королівства припинили своє існування через набіги работоргівців зі східних областей басейну р. Конго та бурхливий розвиток європейської (в основному португальської) работоргівлі на Атлантичному узбережжі [Belgian Congo 1959, 68–76]. Подеколи у регіоні з'являлися відносно сильні вожді, такі, як Мсирі у Катанзі – його королівство знаходилося на перетині торгових шляхів і мало багаті поклади корисних копалин. У цілому ж населення розподілялося за родоплемінною ознакою, сусідні племена часто ворогували одне з одним. Як відзначав у своїх листах один із мандрівників-першовідкривачів, владу в регіоні уособлювали “вожді на одну хвилину” [Stanley 1885, vol. 1, 17].

Територія по екватору і Південному тропіку була важкодоступною через кліматично-географічні умови, що виснажували сили мандрівників і сприяли розвитку хвороб. Басейн р. Конго взагалі

сприймався європейцями як захмарна далечинь, що підтверджувалося місцевими топонімами: Місячні гори, описані ще Птолемеем, Великий ліс Конго та ін. Та все ж суперництво європейських країн за першість на світовій арені штовхало їх на пошуки нових джерел сировини і дешевої робочої сили, ринків збуту для товарів власної промисловості. Першопрохідці почали просочуватися зі сходу. Так, від 50-х рр. XIX ст. свої дослідження в Південній Африці розпочав шотландець Д. Лівінгстон, пройшовши по басейну р. Замбезі. У лютому 1854 р. Лівінгстон дійшов до її верхньої правої притоки Шефумаге і по долині перейшов до вододілу. За ним усі потоки текли не в південному напрямі, як раніше, а в північному, пізніше з'ясувалося, що це були річки системи Конго [Fox Bourne 1903, 15–16].

У той же час в Європі росли амбіції молодих держав, однією з яких була Бельгія, яка не так давно, у 1831 р., отримала незалежність. Бельгійський королівський двір проводив колоніальну політику, але вона була досить спонтанною, неорганізованою і не мала підтримки серед бельгійців [Schwemmer 1966]. Проте, добитися статусу колоніальної держави було принципово для невеликої європейської держави. Леопольд II, за ліком другий король Бельгії, який посів трон у 1865 р., був амбітнішим за цілу державу. Від середини 50-х рр. XIX ст., у статусі принца, він почав подорожувати світом, що у майбутньому дозволило йому правильно оцінити баланс сил на світовій арені. Леопольд активно лобіював у сенаті ідею перетворення Бельгії на колоніальну державу. На мітингах він відкрито закликав владу за будь-якої нагоди налагоджувати відносини з африканськими країнами, при цьому обіцяючи простому народу швидке поліпшення добробуту. Новоспечений монарх мав досвід перебування в Італії, Австрії, Палестині, Греції, Туреччині, Іспанії, Марокко, Алжирі, Тунісі, Єгипті, Британії, Індії і Китаї. Через 20 років до цього додалися і безліч провалених сенатом проектів, які свідчили на користь колоніальних домагань Леопольда [Emerson 1979, 30–32]. Сенат був непохитним, що змусило короля діяти самотійно, оскільки далі втрачати час в умовах колоніальної активності, що розгорталася, було недоречно.

Наприкінці березня 1871 року Лівінгстон вийшов до р. Луа-лаба, відкривши одну з найбільших водних артерій Центральної Африки. Він припустив, що р. Ловуа, що протікає недалеко від

озера Бангвеулу, і Луалаба відносяться до басейну верхньої течії Конго. Не маючи відомостей від Лівінгстона, Європа і Америка направили на його пошуки нову експедицію, яку очолив Генрі Стенлі, кореспондент газети “Нью-Йорк Геральд”. 10 листопада їй вдалося відшукати важкохворого Лівінгстона в Уджиджі [Fox Bourne 1903, 16]. Наприкінці 1871 р. Лівінгстон і Стенлі разом обстежили північну частину озера Танганьїка і переконалися, що воно не є витком Нілу, як це раніше припускали. Через Стенлі Лівінгстон переслав до Лондона свої щоденники та інші матеріали, а сам залишився в Африці, сподіваючись продовжити дослідження Луалаби, однак 1873 р. помер.

У 1874 р., повернувшись до Африки, Стенлі вирішив здійснити трансконтинентальну подорож через Африку зі сходу на захід і завершити відкриття своїх попередників. Почавши з р. Луалаби, описавши гігантську дугу “в серці Чорного материка” у середній течії р. Конго, 8 серпня 1877 року, через 999 днів після того, як він залишив Занзібар, Стенлі вийшов до Атлантичного океану. Загальна довжина шляху очолюваної ним експедиції склала 11 500 км. Трансафриканська подорож Стенлі відразу ж висунула його у ряди видатних дослідників Чорного континенту. Під час подорожі Стенлі не тільки здалека оглянув гірський масив Рувензорі (5109 метрів), ті самі Місячні гори Птолемея, але й перетнув по воді Великий ліс Конго, обстеживши численні притоки р. Конго [Roland 1914, 5].

Король Бельгії Леопольд II усвідомив, що нанесення на карту басейну р. Конго приверне туди натовпи старателів, і честолюбні плани короля будуть приречені на провал. Поки що тільки Стенлі міг орієнтуватися на місцевості, а Леопольд умів поводитися з потрібними людьми, про що побічно свідчить ставлення до нього Бісмарка (Леопольд фактично був протеже останнього). 1876 р. бельгійський король розпочав широкомасштабну кампанію з метою залучення народів регіону Конго до надбань людської цивілізації, що означало проведення “наукових досліджень, легальну торгівлю і війну проти арабських работоргівців”. На думку монарха, потрібно було будь-якою ціною відкрити світу “останнє більмо на глобусі, пронизати пільму, що оповила цілі народи” [King Leopold II]. У 1878 р. в Брюсселі пройшли установчі збори, на яких з ініціативи Леопольда II був утворений Міжнародний (торговий, науковий і гуманітарний) комітет із вивчення Верхнього

Конго. Голова комітету полковник Максимільєн Строш неодноразово підкреслював, що у плани організації не входить утворення бельгійської колонії. Розробка плану нової експедиції була доручена Стенлі [Reeves 1894, 25].

Як виявилось, Леопольд трактував поняття дослідження досить широко, негласно доручивши Стенлі встановити бельгійський вплив на південному березі р. Конго. Таким чином, дослідницька кампанія супроводжувалася побудовою торгових факторій, що не афішувалося, і купівлею землі у місцевих вождів, крім того, із самими вождями проводилася постійна робота з метою переконати їх визнати над собою бельгійську протекцію. Сам Стенлі, заперечуючи свою причетність до закабалення африканців, зазначав, що припинив листування з друзями виключно через зайнятість і на користь дослідницькій кампанії [Stanley 1885, vol. 1, 54–56].

З 1879 по 1884 рік Стенлі досліджував басейн р. Конго, перебуваючи на службі у бельгійського короля Леопольда II. Намагаючись випередити французького конкурента П'єра Саворньєна де Бразза, який просувався з півночі, Стенлі створював для бельгійського монарха особисту колонію. Юридично відносини між бельгійцями й африканцями оформлювалися у вигляді коротеньких договорів, що укладалися між місцевими вождями і Стенлі, який діяв від імені Леопольда. В обмін на землю або визнання бельгійського протекторату африканські вожді у більшості випадків отримували сувої тканини і різноманітні дрібнички. На ділянках землі по берегах річок засновувалися факторії, які являли собою невеликі поселення африканців на чолі з білошкірим начальником станції. Сам Стенлі, керуючись інструкціями з Брюсселю і власним досвідом, давав начальникам експедиційних загонів наступні вказівки: не брати з собою європейців; не намагатися підпорядкувати собі силою племена, що мешкають поблизу факторій; добиватися самодостатності факторії, дбати про її прибуток [Stanley 1885, vol. 1, 52–54].

У листопаді 1884 – лютому 1885 р., через 7 років після відкриття європейцями Центральної Африки, відбулася Берлінська конференція, мета якої полягала у розподілі цієї частини континенту на зони впливу європейських держав. Місце проведення конференції, строкатий склад її делегатів, серед яких були представники Австро-Угорської та Російської імперій, Франції, Ан-

глії, Німеччини, Португалії, Іспанії, США, Бельгії, спричинили палку полеміку серед учасників, яка була вигідна Леопольдові II.

Розмах діяльності Стенлі виявився настільки великим, що напередодні Берлінської конференції Міжнародна асоціація Конго, правонаступниця Комітету з вивчення Верхнього Конго і Міжнародної африканської асоціації, мала у своєму розпорядженні договори більш ніж із 450 африканськими вождями [Stanley 1885, vol. 2, 379–380].

За підсумками конференції до Франції відійшло 670 000 км² по північному берегу р. Конго (сучасні Конго-Браззавіль і Центрально-Африканська Республіка), до Португалії – 910 000 км² по її південному берегу (Ангола). Апелюючи до договорів, укладених між ним і африканськими вождями, Леопольд II вимагав від учасників конференції визнати 2,3 млн. км² басейну р. Конго його особистою власністю. Бісмарк склав протекцію Леопольдові II, на бік бельгійського короля стали також США. В результаті, за рішенням учасників конференції, в межах зазначеної території була заснована Незалежна держава Конго на чолі з Леопольдом II [Convention revising]. 29 травня 1885 р. він оголосив цю державу суверенною, тим самим завершивши юридичне оформлення першої в історії приватної колонії.

Таким чином, починаючи з 40-х рр. XIX ст., Бельгія проводила політику, націлену на здобуття колоніальних володінь в Африці. Леопольд II, продовжуючи політику свого батька, перейшов до активних дій. Постійно відстежуючи ситуацію в Африці, він першим звернув увагу на успіхи Стенлі. У даній ситуації труднощі в освоєнні басейну Конго були вигідними Леопольду II, оскільки стримували амбіції багатьох європейських політиків. Можна твердити, що до приходу Стенлі в басейн Конго, в регіоні не існувало постійної централізованої влади, проте за короткий термін йому вдалося створити видимість бельгійської присутності на території, колосальній за своєю площею.

Сам Стенлі підкреслював, що він лише заклав фундамент Незалежної держави Конго, основне ж завдання по створенню цієї держави виконав Брюссель. Дипломатична гра, що проводилася Леопольдом II ще з 1876 р., дозволила королю заручитися підтримкою багатьох провідних держав. Тут варто відзначити особливе значення відносин між Бельгією та США, які першими визнали суверенітет Міжнародної асоціації Конго (наступниці Міжнародного ко-

мітету з дослідження Верхнього Конго), особистих контактів Леопольда II з Бісмарком, угоди між Бельгією та Францією з цього питання [Wack 1905, 92]. Завдяки підтримці цих країн в Центральній Африці встановилася рівновага сил між Англією та Португалією, з одного боку, і Францією, Німеччиною та Бельгією – з іншого. У цьому ж контексті слід також відзначити особливе значення громадської думки: більшість сприймала Леопольда II як короля-мецената і гуманіста, тоді як проти Португалії висувалися звинувачення в работоргівлі і використанні рабської праці в регіоні Нижнього Конго, що призвело до розриву англо-португальських домовленостей. Обіцянки бельгійського монарха дотримуватися принципів вільної торгівлі у регіоні і враховувати права всіх країн, що мають свої інтереси у долині р. Конго, дані ним під час Берлінської конференції, остаточно схилили терези на користь Леопольда II.

ЛІТЕРАТУРА

Дармиштедтер П. История раздела Африки. 1870–1919 гг. Москва–Ленінград, 1925.

Зусманович А. З. Империалистический раздел бассейна Конго (1876–1894). Москва, 1962.

Субботин В. А. История Заира в новое и новейшее время. Москва, 1982.

Belgian Congo. In two volumes. Vol. 1. Brussels, 1959.

Convention revising the General Act of Berlin of 26 February 1885 // <http://www.austlii.edu.au>.

Ewans M. European Atrocity, African Catastrophe: Leopold II, the Congo Free State and its aftermath. London, 2002.

Emerson B. Leopold II of the Belgian: King of Colonialism. London, 1979.

Fox Bourne H. R. Civilization in Congoland. London, 1903.

Gondola D. C. The History of Congo. Westport Connecticut, 2002.

Hochschild A. King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa. Boston, 1998.

King Leopold II of Belgium // <http://www.moreorless.au.com/killers/leopold.html>.

Reeves J. S. The International Beginnings of the Congo Free State. Baltimore, 1894.

Roland J. et Duchesne E. Cours Complet de Geographie. Le Congo Belge Namurr, 1914.

Schwemmer O. W. The Belgian Colonization Company, 1840–1858: Ph. D. dissertation. Tulane University, 1966.

Stanley H. M. The Congo and the Founding of Its Free State. In two volumes. New York, 1885.

Wack H. W. The Story of the Congo Free State. New York, 1905.

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ТА ЄВРОАТЛАНТИЧНИЙ КУРС ТУРЕЧЧИНИ ЯК ЧИННИК РЕАЛІЗАЦІЇ ЇЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ

Р. Чубарова

Одним із провідних напрямків зовнішньої політики Турецької Республіки є європейський. Турецька держава, починаючи з XV ст., впливає на події в Європі. У XIX ст. Османська імперія була залучена до “європейського концерту націй”, таким чином ставши суттєвим чинником дипломатичного життя в цій частині світу. У процесі того, як Османська імперія втрачала могутність та підпадала під вплив великих держав, у першу чергу Франції та Великобританії, чиновники та військове керівництво Порти стали розглядати Європу як модель розвитку власної держави. Це відкрило шлях до країни європейським цінностям державотворення, управління та суспільної поведінки. Модернізація та європеїзація в Туреччині утвердилися в 1923–1924 рр. завдяки реформам Мустафи Кемаля Ататюрка.

Європрагнення Турецької Республіки отримали новий імпульс після Другої Світової війни, багато в чому завдяки підтримці з боку США – союзника у протистоянні з СРСР у “холодній війні”. Зі вступом Туреччини до НАТО країну стали розглядати як противагу СРСР на південному фланзі західної оборони. Відносини Туреччини з Європейським Союзом мають свою передісторію і певні юридичні підстави. Так, першу заявку на членство в Європейському співтоваристві Турецька Республіка подала 31 липня 1959 р., але переворот 1960 р. став на заваді здійсненню практичних кроків із втілення євроінтеграційної політики Туреччини. У 1961 і 1962 роках уряд Ісмета Іненю подавав заявку вдруге. В результаті переговорів 12 вересня 1963 р. був підписаний Договір про асоціацію між Європейським Економічним Співтовариством і Турецькою Республікою. Стаття 28 Договору передбачала надання Туреччині статусу повноправного члена в ЄЕС. На першому етапі інтеграції, що тривав п’ять років із можливістю продовження, запроваджувалися преференції для експорту продуктів сільського господарства з Туреччини до країн ЄЕС, Туреччина отримувала кредити на розвиток інфраструктури [Турция между

Европой и Азией 2001, 343]. Другий, перехідний, етап розпочався згідно з підписаним 23 листопада 1970 р. Додатковим Протоколом. 1 січня 1973 р. вступила в силу підписана 1971 р. Конвенція про Асоціацію. Тепер Туреччина брала на себе зобов'язання зменшити мито, податки і збори, скасувати кількісні та рівнозначні їм обмеження і прийняти Єдиний Зовнішній Тариф Співтовариства. Натомість країни ЄС зобов'язалися зменшити обмеження на турецький промисловий експорт, а для турецьких сільськогосподарських товарів упродовж 22 років встановлювався режим преференцій. На третьому етапі передбачалося створення митного союзу, прийняття регламенту міграції турецького капіталу та робочої сили до Європи. Не дивлячись на неотримання обіцяної допомоги від Співтовариства, Туреччина виконала свої зобов'язання до 1995 р. Турецька Республіка стала членом митного союзу ЄС у 1996 р., а в 1999 р. на Гельсінкському саміті Туреччина домоглася надання їй статусу країни-кандидата на вступ до ЄС.

Водночас, із завершенням “холодної війни” необхідність стримувати СРСР усіма силами відпала, тому в Європі почали висловлюватися сумніви щодо належності Туреччини до європейського простору, особливо з огляду на те, що лише 5 % території країни знаходяться не в Азії. ЄС обрало пріоритетність східноєвропейського розширення за рахунок країн колишнього соціалістичного табору, тобто знову переважали політичні міркування. Натомість питання приєднання Туреччини до організації тимчасово стало другорядним.

Саміт ЄС в Копенгагені в червні 1993 р. став новим рубежем у відносинах ЄС – Турецька Республіка. Так, останній слід було виконувати критерії, прийняті на саміті. Окрім пункту про розвинуту ринкову економіку, були розроблені політичні критерії. Вони вимагають від країн-кандидатів досягнути сталої демократії, дотримуватись прав людини, поважати принцип верховенства права, захищати права національних меншин [Larrabee, F. Stephen 2003, 50]. З 80-х років XX століття відбувається політизація цілей Європейського Союзу. У той самий час для Туреччини головним був економічний зиск від вступу, особливо після ринкової лібералізації на початку 1980-х років, за прем'єр-міністра Тургуту Озала. Копенгагенські критерії були механізмом захисту ЄС від небажаного на той момент розширення, а невідповідність правової ситуації в Туреччині стала вагомим аргументом тих, хто протес-

тує проти вступу цієї країни до організації. Люксембурзький саміт 1997 р. став причиною ще більшого охолодження стосунків між Анкарою і Брюсселем. На ньому Туреччину так і не визнали кандидатом на вступ і замість цього розробили стратегію набуття цього статусу.

У 2000 р. на Ніццькому саміті ЄС пішов на компроміс, щоб покращити відносини з Анкарою. Серед причин пом'якшення курсу можна назвати: тиск США на Брюссель, покращення грецько-турецьких відносин, формування більш виваженої щодо Туреччини позиції німецького уряду. Отже, в Ніцці було прийнято Документ щодо Партнерства зі вступу для Туреччини, який являв собою перелік коротко- і середньострокових завдань для виконання країною-кандидатом та механізм моніторингу. Зазначалося, що дата вступу Анкари до ЄС залежить від належної реалізації Документу.

Найважливішими питаннями серед політичних залишаються: політика щодо національних меншин, роль військових в державному управлінні, кіпрське питання. Що стосується зобов'язань Турецької Республіки у сфері дотримання прав людини, то вона здійснила низку реформ. Зокрема, було обмежено повноваження поліції при затриманні, скасовано перешкоди розслідуванню справ щодо корупції, збільшено кількість цивільних осіб у Раді Національної Безпеки, змінено карний кодекс і антитерористичний закон. Найпомітнішим досягненням стало скасування смертної кари: в серпні 2002 р., за винятком військового часу, а в жовтні 2005 р. — повне скасування.

Європейський Союз продовжує пильно спостерігати за політикою Анкари по відношенню до національних меншин. Ще за Лозаннською угодою 1923 р. такими визнали: грецьку, вірменську і єврейську спільноти. Застереження Анкари до Міжнародного пакту про громадянські і політичні права, стосовно прав нацменшин, і Міжнародного пакту про економічні, соціальні і культурні права, стосовно права на освіту, викликають певне занепокоєння. Також Турецька Республіка не приєдналась до Рамкової конвенції про захист національних меншин та Європейської хартії про мови регіональних і національних меншин, складених під егідою ради Європи. Постійно піднімається питання про перешкоди роботі шкіл для дітей трьох уже згадуваних нацменшин, а також для представників народу рома.

Одним із болючих питань у відносинах Анкара–Брюссель залишається курдська проблема. В Туреччині нараховується 8–12 млн. курдів, здебільшого в Південно-Східній Анатолії, у великих містах, зокрема в Анкарі і Стамбулі. Турецька влада не визнає курдів національною меншиною – це походить іще з часів Ататюрка і становлення Турецької держави на засадах турецької ідентичності. Іншими словами, всі, хто проживав на території Туреччини могли стати громадянами нової держави за умови відмови від власної національної приналежності. В результаті, існуючі мусульманські меншини піддалися поступовій асиміляції. Курди продовжують стикатися із закриттям шкіл, де викладання ведеться курдською мовою, із вилученням записів з національною музикою. Ситуація у східних і південно-східних провінціях, де більшість населення – курдського походження, залишається тривожною з відновленням активних дій Партією робітничих Курдистану. Хоча надзвичайний стан відмінено, у деяких провінціях все ще діє посилений режим безпеки. Правозахисники побоюються, що служби безпеки можуть діяти неадекватно, внаслідок чого постраждає цивільне населення.

Основні перешкоди на шляху інтеграції Туреччини до Європейського Союзу носять політичний характер, але наявні й економічні причини неможливості вступу на даний момент. Наразі населення країни нараховує 67,8 млн. чол., за цим показником серед країн ЄС Туреччину випереджає лише Німеччина. На середину ХХІ ст. Туреччина може стати найбільш населеною державою в Європі. Але за показником доходу на душу населення Туреччина відстає навіть від Греції і Португалії. Рівень зайнятості працездатного населення становить 47,8 %. У сільському господарстві зайнято 34 % населення [Turkey 2008 Progress Report 2008, 61]. Зберігається непропорційний розвиток провінцій, за якого частина провінцій, особливо східні, залишаються малоіндустріалізованими і відсталими. Туреччина продовжує боротися з високою інфляцією, що в минулому десятилітті досягала 80 %. Ще один недолік – недостатні темпи приватизації та її корумпованість. Усе перераховане свідчить про розрив між економічним станом Туреччини і рівнем економічного розвитку країн-членів Європейського Союзу, що може створити зайвий тягар на структурі фонду і фінансову політику Союзу.

Той факт, що Брюссель не дав чітко зрозуміти Анкарі, як швидко будуть реалізовані її євроінтеграційні прагнення, призвів до

того, що остання досить прохолодно ставиться до розвитку Європейської політики безпеки і оборони. Турецька політична еліта вважає: її усунули від прийняття рішень у межах цієї ініціативи і це ще раз доводить незамінність НАТО і США для ефективної реалізації зовнішньої політики Турецької Республіки. Анкара не раз блокувала спроби ЄС отримати дозвіл на використання фондів НАТО для своїх потреб.

Сфера, в якій внесок Туреччини буде позитивним для ЄС, – енергопостачання. Через її територію проходять важливі транспортні мережі, що поєднують Західну Європу з Каспієм і Перською затокою. Трубопровід Баку-Джейхан – один із них. Співробітництво Туреччини з ЄС в цій галузі дозволить зменшити залежність від газу з Росії. Питання лише в тому, чи варто задля цього приймати Туреччину до Європейського Союзу.

Вісь “Анкара – Вашингтон” дозволяє поєднати європейську регіональну підсистему з глобальною системою міжнародних відносин. Оскільки США на сьогодні – єдина наддержава, природно, що Вашингтон здійснює свій політичний, економічний, ідеологічний вплив як на рівні регіональних підсистем, так і у світі в цілому. США вигідна прив’язка Туреччини до Європейського Союзу, оскільки зі вступом союзниці до Співтовариства гарантуватиметься тривала економічна стабільність і демократичність держави.

У будь-якому регіональному об’єднанні постає питання лідерства. Маючи велику територію, людські ресурси, природні багатства, підтримку Сполучених Штатів і ключі від енергопостачання з Азії до Європи, а також контроль над Середземноморськими протоками, Туреччина може стати впливовою державою в ЄС і домінувати на Півдні Європи. Окрім цього, Туреччина як держава, наближена до США, певною мірою збільшить їхній вплив у регіоні. Зрозуміло, що на все це “стара Європа” дивиться з тривогою.

Коли ми говоримо про те, що основними причинами євроінтеграції Туреччини є економічні блага, то не помиляємось. Проте в останні роки певні групи в країні намагаються скористатися високими параметрами політичного життя в ЄС. Наприклад, національні меншини, які мешкають в Туреччині, відстоюють її вступ до Європейського Союзу, бо розвинута система захисту прав людини в Європі дозволить їм краще захищати власні права. Про-

ісламістські групи і партії, до яких належить і правляча Партія справедливості і розвитку, зможуть розширити місце релігії в суспільному і політичному житті держави, зважаючи на те, що світськість поки що залишається міцною опорою Турецької Республіки. Офіційна Анкара наголошує: вступ до Європейського Союзу важливий тому, що він дозволить Туреччині приєднатися до зони миру і процвітання. Майбутнє залучення Туреччини до розробки зовнішньополітичної стратегії ЄС не лише зміцнюватиме безпеку Турецької Республіки, але й слугуватиме доказом значущості цієї держави в Європі.

Отже, відносини Турецької Республіки з Європейським Союзом є значною складовою регіональної політики Анкари в Європі. Прагнення Туреччини забезпечити сталий економічний розвиток і політичну стабільність дотичні вимогам Брюсселю і побоюванням звичайних європейців. Туреччина залишається “чужою” для значної частини європейців – через суб’єктивні і об’єктивні фактори. Їй необхідно подолати бар’єр негативних стереотипів та страхів, які походять аж від того часу, коли 1453 р. турки захопили Константинополь Західноєвропейська і тюркська, або, в ширшому розумінні, ісламська, культури відмінні за цивілізаційним показником. Виникає правомірне питання: чи потрібна ЄС державачлен з численним населенням і мобільною робочою силою, яка спроможна ефективно конкурувати в галузі сільського господарства. Саме із бажанням стримати поступ євроінтеграції Туреччини пов’язана започаткована Францією ініціатива Середземного союзу, який певні сили намагаються подати у якості альтернативи вступу Турецької Республіки до ЄС. Така негативна тенденція може призвести до блокування переговорів між Анкарою та Брюсселем щодо інтеграції Туреччини до Євросоюзу. Натомість Туреччина має достатній потенціал для того, щоб у майбутньому грати помітну роль у ЄС і європейській регіональній підсистемі.

Армія на сьогодні залишається гарантом демократії і конституційності державного правління в Туреччині. Її позиції залишаються міцними в суспільстві і владних ешелонах. Оскільки в Туреччині чітко усвідомлюють свою вразливість через сусідство із зонами нестабільності (Близький Схід, Кавказ, Балкани), все, що стосується безпеки держави, виноситься на перше місце в зовнішньополітичній стратегії. У рамках Європейської регіональної підсистеми функціонують кілька інституцій, співробітництво

з якими може гарантувати Турецькій державі безпеку і захист у ворожому середовищі. Це НАТО, Європейська політика безпеки і оборони, що розробляється в ЄС, і Західноєвропейський Союз.

Вступу Туреччини до Північноатлантичного блоку передувало військово-політичне співробітництво зі Сполученими Штатами Америки. Після Другої світової війни СРСР взяв курс на зміцнення своїх позицій у Середземномор'ї та на Чорному морі. Ця політика набула форм висунення територіальних претензій Вірменської і Грузинської РСР до Туреччини та заяв про бажання перегляду режиму Проток. Натомість США ухвалили доктрину “стримування” комунізму, а точніше – намагань Радянського Союзу розширити сферу свого впливу. Складовою втілення доктрини “стримування” стала доктрина Трумена, названа так через звернення президента США Трумена до Конгресу 12 березня 1947 р. У ньому Трумен пообіцяв підтримку Сполучених Штатів усім народам, яким загрожує тоталітаризм. Згідно із законом США від 15 травня 1947 р. було укладено американо-турецьку угоду від 12 липня 1947 р., відповідно до якої Туреччина отримала фінансову допомогу, що була використана на військові цілі. Мета угоди полягала у зміцненні сил безпеки Туреччини для захисту свободи, незалежності і збереження економічної стабільності. Модернізація армії Туреччини проводилася за допомогою американських військових радників і завдяки поставкам зброї зі Сполучених Штатів. Створення потужної у військовому відношенні Туреччини в майбутньому значно полегшило її вступ до НАТО. До того ж, у рамках доктрини “стримування” і відповідно до укладеної 4 липня 1948 р. угоди, Туреччина увійшла до числа держав-реципієнтів економічної допомоги згідно плану Маршала. Це дозволило Турецькій Республіці значно посилити свій економічний потенціал, розвинути промисловість, приватне підприємництво. Зазначимо, що США підтримували Туреччину, оскільки вона була важливим форпостом у справі захисту південноєвропейських рубежів, а також країн Близького та Середнього Сходу від радянської експансії.

Туреччина приєдналася до Північноатлантичного договору 18 лютого 1952 р. На сьогодні принципи політики щодо НАТО викладені в “Білій книзі з оборони” Турецької Республіки. Членство Туреччини в НАТО є наскрізним каменем її оборони і безпеки [Beuaz Kitap]. Анкара визнає, що НАТО перестало бути організацією, що

просто захищає території членів, і тепер “Альянс робить внесок у гарантування безпеки в Євроатлантичному регіоні”. Туреччина визнає і підтримує адаптаційний процес НАТО. Участь у миротворчих і гуманітарних акціях за межами блоку стала помітною складовою політики безпеки Турецької Республіки. Так, турецькі збройні сили долучились до повітряних операцій у Косовому і багатонаціональних миротворчих сил KFOR. Анкара вважає, що ніщо не може послабити роль НАТО або звузити повноваження цієї організації.

Останнє твердження, скоріше, стосується співвідношення повноважень НАТО і Європейського Союзу у сфері гарантування безпеки. Ідентичність європейської безпеки і оборони (ESDI) стала одним із вимірів процесу трансформації НАТО в рамках Брюссельського саміту НАТО 1994 р. Рішення про ESDI було ухвалено в 1996 р. на спільній міністерській зустрічі НАТО і Західноєвропейського Союзу. З іншого боку, держави-члени ЄС готували ініціативу “Європейська політика безпеки і оборони” (ESDP) – один із механізмів реалізації Спільної зовнішньої політики і політики безпеки. Через ці рішення виникло питання про те, яким чином держави, що не входять до ЄС, зокрема Туреччина, сприймуть нові повноваження Співтовариства. Так, у Стратегічній концепції НАТО 1999 р. зафіксовано, що ініціативу ESDP буде враховано в роботі НАТО, і всі європейські держави мають взяти участь у посиленні безпекового і оборонного вимірів ЄС на основі майбутніх угод із НАТО і ЄС. Коли ж у 2003 р. країни ЄС погодились утворити окремий військовий штаб, члени НАТО сприйняли це як загрозу солідарності всередині Альянсу.

Погляди Туреччини і ЄС з приводу участі в ESDP тих членів НАТО, які не входять до ЄС, розходяться. Туреччина побоюється, що може залишитися поза процесом прийняття рішень, які можуть стосуватися її власної безпеки. Планується, що сили кризового реагування ЄС будуть розміщені в сусідніх із Туреччиною регіонах, тому Анкара побоюється втратити контроль над своїм геополітичним полем. У ширшому розумінні мова йде про те, чи вважають Туреччину частиною Європи. Через свої побоювання Туреччина блокувала дозвіл країнам ЄС на доступ до фондів і потужностей НАТО. Проблема турецького вето була остаточно знята в грудні 2002 р. у Спільній декларації НАТО і ЄС.

У свою чергу, США занепокоєні напруженими відносинами Брюсселя і Анкари в тому, що стосується європейської оборони.

Саме цю лінію розлому Вашингтон вважає небезпечною для підтримання солідарності і єдності серед членів НАТО. США наполягають на тому, аби Туреччина разом з іншими членами Альянсу, які не входять до ЄС, набула спеціального статусу задля участі в безпекових ініціативах Співтовариства [Terzi 2004, 108]. Наразі ситуація залишається такою, що не задовольняє Туреччину. Так, якщо ЄС здійснює військову операцію у безпосередній близькості від території Туреччини без використання потужностей НАТО, Туреччина може залучитися до такої операції лише після запрошення від ЄС. Якщо Туреччина має таке запрошення або задіяна у військовій операції із залученням сил НАТО, вона може брати участь в ухваленні лише військових рішень, які стосуються виконання конкретного завдання, а не у вирішенні політичної або стратегічної сторони питання.

Фактично, через події, що відбуваються в архітектурі європейської безпеки, Туреччина потерпає від зменшення свого безпекового статусу. Турецька Республіка знаходиться в безпосередній близькості до Балканського і Середземноморського субрегіонів, Чорноморсько-Каспійського і Близькосхідного регіонів. Таким чином, Туреччина розташована в середині стратегічно важливої зони, де перетинаються інтереси не лише регіональних, а й позарегіональних гравців. Вони мають можливість заручитися підтримкою Туреччини в цих системах, але будь-які спроби зменшити вплив Анкари в її геополітичному полі призводять до деструктивної реакції останньої. Згадане вето Туреччини мало б сприяти тому, аби її голос у НАТО щодо кооперації з ЄС був почутий, але така деструктивна, по суті, поведінка Туреччини не могла тривати довго. Окрім цього, напередодні вирішення питання про початок переговорів про вступ Туреччини до Європейського Союзу, Анкара вирішила не загострювати зайвий раз стосунки з партнерами і продемонструвала свою здатність на компроміс. В обмін на турецьку поступку, на засіданні Європейської Ради в Копенгагені було погоджено, що члени ЄС, що не є учасниками програми “Партнерство заради миру”, тобто Кіпр і Мальта, не братимуть участі в операціях із використанням фондів НАТО. У декларації з ESDP від 16 грудня 2002 р. Європейський Союз пообіцяв якомога ширше залучати до своїх операцій ті держави НАТО, які не є членами ЄС.

У центрі занепокоєнь Туреччини, через викладену вище проблему, перебуває нез’ясоване до кінця питання про природу Єв-

ропейської політики безпеки і оборони. Анкара проти того, щоб ESDP жорстко протиставляла себе НАТО. Це може статися, якщо ESDP сприйматиметься суто в контексті подальшої інституціоналізації Європейського Союзу, а його метою стане вирішення власними силами безпекових питань, які стосуються лише членів ЄС.

Спробою покласти край побоюванням Турецької Республіки залишитись осторонь процесів, що визначають стан безпеки в регіоні, став пакет документів, прийнятих 2001 р. в Анкарі. Перший розділ цього пакету, у якому викладено зобов'язання не використовувати ESDP будь-яким чином проти держав-союзників, для Туреччини був найбільш визначальним. Розділ, присвячений способу, в який не-члени ЄС, але союзники цієї організації, можуть долучитися до операцій ЄС, передбачає запрошення Радою таких союзників до участі в автономних операціях ЄС. Визначено, що міркування союзників щодо забезпечення власної безпеки будуть враховані. Причому, якщо операція ЄС плануватиметься в безпосередній географічній близькості від союзника, не члена ЄС, з ним проводитимуться консультації, на основі яких буде вирішено питання про його участь в операції. У 2002 р. згадані документи були остаточно погоджені Главами держав і урядів держав-членів ЄС і отримали назву Ніццька імплементаційна угода. Спільна декларація ЄС–НАТО про початок партнерства, ухвалена 16 грудня 2002 р., максимально відповідала вимогам Анкари.

Третім компонентом політики Туреччини в галузі безпеки в означеному регіоні є Західноєвропейський Союз, заснований 17 березня 1948 р. Брюссельським договором. Із завершенням холодної війни ЗЄС, водночас встановивши зв'язки з НАТО, став безпековою складовою Європейського Союзу. ЄС взяв курс на всеохоплююче членство європейських держав, що дозволило Туреччині, не входячи до ЄС, стати асоційованим членом ЗЄС у 1992 р. Підкреслимо, що Турецька Республіка подала заявку на вступ до ЗЄС ще в 1988 р., через рік після заявки на вступ до ЄС, ідучи в руслі єдиної проєвропейської політики. Туреччина має право брати повноцінну участь у засіданнях Ради ЗЄС, робочих груп і допоміжних органів, у плануванні, деяких військових операціях тощо. Фактично, Туреччина має статус, максимально наближений до реального членства.

Отже, Турецька Республіка надає першочергового значення обстоюванню національної і регіональної (європейської) безпе-

ки. Для цього вона прагне використати можливості різноманітних регіональних організацій. Якщо у роки холодної війни Північноатлантичний блок був основним інструментом для цього, то в постбіполярний час функції підтримання регіональної безпеки і стабільності притаманні й іншим структурам. Анкара не хоче залишитися поза процесом прийняття рішень у тих європейських структурах, членом яких вона не є, що спричиняє певну конфліктність між Туреччиною і цими організаціями.

Євроінтеграційне майбутнє та авторитет Турецької держави в НАТО залежать і від того, яку стратегію обере Анкара у стосунках із Вірменією та Грецією. Керівництво Турецької Республіки демонструє прагнення подолати напруження у відносинах із сусідами, проте на реальне зближення впливає низка інших факторів: принципова позиція правих сил як у Туреччині, так і за її кордонами; традиції тюркської єдності та загальна геополітична ситуація в регіоні.

У підсумку зазначимо, що з XV століття Турецька держава почала відігравати помітну роль в історії Європи. На сьогодні очікування Турецької Республіки щодо забезпечення своєї національної безпеки і економічного процвітання безпосередньо пов'язані з європейською регіональною політикою. Водночас, європейська ідентичність Туреччини піддається сумнівам. На думку європейських функціонерів нестабільність турецької економіки, проблеми із захистом прав людини і національних меншин у Туреччині заважають приєднанню Турецької Республіки до Європейського Союзу. Досить поширеним залишається погляд на ісламську культуру як ворожу християнській Європі. Насправді ж, секуляризована Туреччина має достатньо можливостей для того, аби в майбутньому конкурувати з традиційними "двигунами" Європейського Союзу. Що стосується сфери безпеки, то Анкара є послідовним членом НАТО і розглядає його як важливий механізм гарантування національної і регіональної безпеки. Проте той факт, що НАТО більше не є єдиною безпековою організацією на теренах Європи, примушує Турецьку Республіку шукати додаткові формати співробітництва з європейськими ініціативами у сфері безпеки. Протистояння Брюсселя й Анкари призводить до посилення позицій США в Європі, заважає реалізації окремих проектів ЄС у царині безпеки, оскільки Вашингтон вимушений захищати свою союзницю і впливати на європейські структури у такий спосіб, аби

інтеграція Туреччини до них набула більш конкретних рис. Утім, безпекова політика у цьому випадку також пов'язана з бажанням Туреччини підтвердити свою європейську ідентичність.

ЛІТЕРАТУРА

Турция между Европой и Азией. Итоги европеизации на исходе XXI века. Москва, 2001.

Beyaz Kitap. Genel Plan ve Prensipler Dairesi Başkanlığı. (<http://www.msb.gov.tr/Birimler/GnPPD/GnPPDBeyazKitap.htm#WHITE%20PAPER>).

Larrabee, F. Stephen. **Turkish Foreign Policy in an Age of Uncertainty.** RAND, Santa Monica, 2003.

Terzi Ö. Evolving European Security Capabilities and EU - Turkish Relations // **Perceptions – Journal of International Affairs**, 2004. Vol. IX, n. 1.

Turkey 2008 Progress Report. European Commission. Brussels, 2008.