

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

# СХОДОЗНАВСТВО

**52**

**КИЇВ – 2010**

Затверджено до друку вченовою радою Інституту сходознавства  
ім. А. Ю. Кримського НАН України 23.12.2010 (протокол № 5)

Головний редактор  
д.і.н., проф. Л. В. Матвєєва  
Редакційна колегія:

О. І. Айбабін, д.і.н., с.н.с.; І. П. Бондаренко, д.ф.н., проф.;  
О. Б. Бубенок, д.і.н., с.н.с.; В. А. Бушаков, д.ф.н.; О. Б. Головко, д.і.н.;  
**Я. Р. Дашкевич** д.і.н., проф.; В. О. Кіктенко, к.і.н., с.н.с.;  
Л. О. Лещенко, д.і.н., проф.; О. С. Мавріна, к.і.н., с.н.с.;  
О. Д. Огнєва, к.і.н., с.н.с.; І. В. Отрощенко, д.і.н., с.н.с.;  
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., с.н.с.;  
Б. П. Яценко, д.г.н., проф.

(Склад редколегії затверджено вченовою радою  
Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України 18.06.2009)

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

Літературний редактор О. Я. Орос

Коректор Я. Є. Ленго

Комп'ютерне макетування Я. Є. Ленго

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: skhodoznavstvo@gmail.com

1-а стор. обкл.: Озеро Лотосів (м. Гаосун, Тайвань, КНР);  
4-а стор. обкл.: ритуальні ворота, або торії, святилища Іцукусіма  
(м. Хацукайті префектури Хіросіма, Японія).

ISSN 1682-671X

© Інститут сходознавства  
ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2010

*Дрига І. М.*

## КАРАМАНЛІЙЦІ ТА КАРАМАНЛІДІКА: ДЕФІНІЦІЇ ТА ЖАНРИ

Першу згадку про караманлійців являє собою меморандум, підписаний у Мюнхені 30 липня 1437 р. з метою інформувати Базельську Раду (1431–1438) про загальний стан грецької церкви. Пітер Хараніс [Charanis 1942–1943, 312] дотримується думки, що вираз “мұлтае партіс Турціе”, без сумніву, означає “Мала Азія”, де століттями після означеної Ради православні християни використовували в спілкуванні турецькі діалекти. Більше ніж століття по тому Ганс Дерншвамм, подорожуючи Анатолією у 1552–1555 роках, назвав тамтешніх тюркомовних православних “Карамані” [Eckmann 1964, 820]. XVII століття залишило нам спогади про мандри Евлії Челебі. Будучи в Анталії, він зазначив, що “dördü Urum keferesi mahallesidir. Amma keferesi asla Urumca bilmezler. Batıl Türk kelimat iderler” [Çelebi 1935, 288]. Перебуваючи в Алайї, теперішній Аланії, він же записав: ‘kadıım eyyamdan berü Urum keferesi bir mahalledir. Cümle üç yüz haracdır. Amma asla Urum lisani bilmiyüp batıl Türk lisani bilürler’ [Çelebi 1935, 297]. У наступному столітті мандрівник на прізвищі Чіхачов зазначає, що в Испарті “грецькі священики читали Євангеліє та правила усе християнське богослужіння турецькою мовою”.

Таким чином, вже з першого погляду зрозуміло, з якими проблемами стикається дослідник, намагаючись документувати історію турків-караманлійців. Вочевидь, давні мандрівники, свідчення ко-трих наведено вище, не були професійними дослідниками, атож їх спостереження носили аматорський характер і почести були нічим іншим, як дозвільними мемуарами, написаними для розваги вільного часу, відтак їх свідчення неповні та почести протирічат одне одному. Науковець розчаровується у тому, які мізерні крихти інформації трапляються йому по караманлійцях: і оскільки у нашому розпорядженні – лише такі джерела інформації, їх слід інтерпретувати та ідентифікувати в часі й просторі дуже пильно.

Наскільки точно можна говорити про географічне розташування караманлійців, можна покластися на більш наукову розвідку Яноша Екманна, у котрій він вказує на те, що аж до обміну насе-

ленням між Туреччиною та Грецією у 1924 р. караманлійці мешкали західніше лінії Трабзон – Євфрат – Таврський хребет – Сіліфке, а саме у провінціях Кайсері, Нігде, Невшехір, Конья, Бурдур, Испарта, Анталья та у двох великих містах – Ізмірі та Стамбулі [Eckmann 1964, 819]. Сперос Вріоніс так само визначає місця поселення “грецької православної турецькомовної паства” Anatolії в Адані, Анкарі, Айдині, Кайсері, Кастаному, Конії та Сивасі [Vryonis 1971, 452]. Будь-хто з подорожуючих цими землями знає “інтратвертність” традиційного населення даних місцевостей, і можна передбачати, що місцеві не дуже-то допускали в своє внутрішнє життя досуже око мандрівника-європейця. Таким чином, давні жителі вищезгаданих територій дістали лише побіжний опис у згаданих мандрівників.

Разом з тим, караманлійці – мешканці набагато більшого міста – Стамбулу – стали об’єктом пильнішої уваги середньовічних мандрівників. Так, Річард Глогг [Clogg 1968, 81] зазначає, що караманлійці – мешканці Стамбулу були відомі від часів повоювання міста турками у 1453 р. Дійсно, він свідчить, що квартал Саматя – Єдікуле в Стамбулі був відомий як квартал “ту ’Агіу Константіну тіс Караманіас / тон Караманіотон”. Ганс Дерншвамм так само зустрічав караманлійців у кварталі Єдікуле та описував їх як християнський народ грецької церкви, котрих Селім Перший переселив з Караманії [Eckmann 1964, 820]. Незабаром після Дерншвамма йдуть ногатки Н. де Ніколя, котрий у його записках подорожі по Туреччині від 1577 р. зазначає, що караманлійці з кварталу Єдікуле, подібно до решти іноземців у Стамбулі, вважалися майстрами кустарних ремесел та досягли успіху в торгівлі. Він також зазначає, що караманлійки-жінки є сором’язливі, звиклі лишатися вдома і виходити лише до лазень, на ринок та до церкви. Вдома вони шили одяг, що його продавали на Капали чарши та інших базарах. Більшість караманлійок, що він бачив, були назвичайно добре вдягнені у шати з шовку та оксамиту. Вони ймовірно зодягали властиві саме їм головні убори, різnobарвно уквітчані, та довгу тулюеву на-кідку, що звисала до самого поясу [Kötürcüyan 1952, 76].

Від двох інших авторів XVII століття можна дістати іще додаткову інформацію про стамбульських караманлійців. Мантран [Mantran 1962, 43] говорить про те, що з метою заново населити Стамбул після повоювання Мехмед II викликає до міста поселен-

ців Малої Азії та Балкан. Новоприбулі тримались у поселеннях разом та назвали свої нові квартали по імені колишньої покинутої батьківщини: наприклад, караманлійці Шехзаде перейменували квартал у Бююк Караман, а ті, хто переселився північніше Фатіху, назвали квартал Кючюк Караман; переселенці в Нарли Капи, Фенер та Кум Капи, де існувала колишня церква св. Костянтина, перейменували церкву у церкву Караманлійців [Mantran 1962, 65].

Сучасник-спостерігач, Єремія Челебі Къомюрджіян [Kömürcüyan 1952, 2], завважив, що караманлійці мешкали навколо та все-редині стін міста, і відзначив, що ті так само були “Рум” (греки), зовсім не знали “Румдже” (грецької) та говорили виключно турецькою. Відтак, єдине, що можна констатувати, що в Стамбулі та центральній Анатолії вельми тривалий час існувала незвична спільнота, походження, самоідентифікація та зникнення котрої викликають низку запитань. Так само як давніші, так і сучасні автори та їх свідчення і тут підлягають ретельній перевірці на предмет об'єктивності та повноти даних, і лише об'єднання і порівняння даних може дати нам повну картину існуючих в цьому відношенні суджень.

Перевіряючи усі візантійські джерела на наявність інформації з історії тюрків, Моравчик [Moravcsik 1958, 158] натрапив на наступні номінації означеній православної спільноти: Карапанлідес, Карапанліндес, Карапанітідес, Карапанлідес, Карапанітас, Карапанітес, Карапанітас, Карапанівас. Усі ці слова, якщо не зважати на відмінні грецькі суфікси, є похідними від назви *Караман*, імені за-сновника князівства у 1243 р., період між занепадом Сельджуків та появою османів в Анатолії. У добу свого розквіту князівство посідало землі колишньої Ликаонії, Великої Фрігії, Памфілії, Ісаурії, Кападокії та Західної Кілкії. Столицею караманлійського князівства спершу була Ларенда (сучасний Караман), що її потім було перенесено до Конії. Іншими важливими караманлійськими містами були Аксарай, Акшехір, Нігде, Ереглі та Ерменек. Прибережні райони у володінні князів Караманії тяглися від Мерсінської до Адалійської (нині Анталійської) заток. Усіх мешканців означеніх районів називали *Караманлілар*, без огляду на їх конфесійну чи то етнічну приналежність. Разом з тим, в тюркологічній літературі назву *Караманли* закріплено за тюркофонами – православними

грецької церкви з Анатолії та інших місць переселення або міграції звідти. Але Я. Екманн справедливо зазначає [Eckmann 1959, 1964, 820], що самі караманлійці ніколи не використовували етнонім у якості самоназви, тоді як в усій бібліографії з караманлідіками можна зустріти назву 'Ανατόλη Χριστιανλαρή "анатолійські християни", 'Ανατόλη Ορθοδόξος Χριστιαν "анатолійські православні", Γιουνανί λίσανί ('Ρουμή λισανηνή) πύμεγιεν 'Αναδολούνδακί Χριστιανλέρ "анатолійські християни, що зовсім не знають грецької мови", або коротше 'Ανατολλούλαρ. На додаток, вони називали рідну ім писемну та літературну мову Τούρκτζε "турецька мова", сіле Τούρκτζε "проста турецька мова", ἀτέήκ Τούρκτζε "зрозуміла турецька мова", Τούρκ\ Τούρκτζε τήλι \ λίσανί, Τούρκτζε λίσαν, Τούρκι λισάν, λισάνι Τούρκι "турецька мова".

Не випадково, що ця цікава суміш турецьких та грецьких цивілізаційних компонент привертала увагу та була задокументована протягом століть. Наприклад, той же Дерншвамм у кварталі Εδікуле бачив християн з Караманії, які, незважаючи на те, що правили службу божу грецькою мовою, не розуміли звідти ні слова. Він не знав і не дізнався, чи вони раніше розмовляли грецькою, а чи турецькою мовою. Проте дане питання караманлійської історії залишається нерозв'язаним і досі, і воно оточене низкою навколонаукових та ненаукових гіпотез. Скажімо, Р. Глогг [Clogg 1968, 2] свідчить про одностайну думку грецьких дослідників щодо того, що караманлійці мають грецьке коріння та були змушені перейти на турецьку мову силою або внаслідок їх ізоляції від грекомовних православних егейського узбережжя. Подібно турецькі вчені одностайні щодо турецького походження караманлійців, які мігрували на території Візантії ще до османського повоювання Анатолії, або ж служили військовими найманцями у візантійському війську та навернулися на християнство, проте не змінили рідної мови на мову своїх командуючих.

Обстоюючи обидві версії, науковці полишили по собі велими багату наукову бібліографію – цілу низку статей та документальних свідчень від різних часів. Хараніс [Charanis 1943, 312] стверджує, що останній з Палеологів, Мануель Палеолог, часто вдавався до турецької мови, коли мав за потребу спілкуватися з його підданими з сільської місцевості, тоді як побутування грецької мови, насамперед в районах центральної Анатолії, де нею й

так мало послугувалися, дедалі зменшувалося не лише в середовищі тих, хто відступив від християнства та прийняв іслам, але й також серед самих християн.

Один з великих караманлійських письменників Мавроматес (1656–1740) [Salaville, Dalleggio 1958, 4–5] у передмові до свого видання 1718 р. відзначав, що знання грецької давно було повністю втрачене у Малій Азії, поступившись місцем мові турецькій, которую записували грецькими літерами, через що караманлійці не були спроможні читати шедеври грецьких класиків літератури, а відтак Мавроматес та його наступники змушені були перекладати їм турецькою мовою. Х. А. Гібbon називає таку адаптацію турецькою мовою “шляхом до варваризму” [Langer and Blake 1931–32, 499]. Врионіс висловлює гіпотезу, що таке повсюдне відступництво мало бути вельми вигідним: “Швидше всього, що караманлійці були з походження грекомовними християнами візантійської Анатолії, і за сельджуцької та османської доби були лінгвістично тюркізовані. Вони втратили побутування грецької мови, перейняли низку турецьких звичаїв і традицій. Соціальні, політичні та економічні причини – такі, як можливість вести та полегшити справи повсякденного життя – робили необхідним вживання турецької мови як мови уряду, адміністрації, судів, збирачів податків та комерції” [Vryonis 1971, 457]. Врионіса по черзі підтримують Ленгер та Блей [Langer and Blake 1931–32, 485], в дискусії про раптове піднесення Османської імперії кажучи про те, що зворотнім боком турецького вторгнення в Малу Азію було зникнення християнства та грецького впливу в більшій частині Азії та успішна тюркіфікація та ісламізація регіону.

З іншого боку, лідер турецької православної церкви ХХ ст. папа Ефтім дотримувався думки, що караманлійці походять від часів турецьких досельджуцьких або, можливо, сельджуцьких міграцій, навернені до християнства, перш ніж більшість етносу прийняла іслам. Він вважав, що вони не мали нічого спільногого зі справжніми греками, окрім вживання грецької абетки та визнання зверхності Вселенського патріарха Костянтинопільського.

Разом з тим, Тойнбі [Toynbee, 193–194] рішуче відкидає цю думку на лінгвістичному ґрунті, кажучи, що “міф папи Ефтіма був безпідставним”, і обстоює думку, що грецьке походження караманлійців було спровоковане назвою “Рум”, під якою вони ві-

домі в Туреччині, і ад'ективом “Рум-і”, яким у повсякденному житті іменують себе грекомовні християни Стамбула та Афін. Він провадить далі: “православний елемент в центральному віласті Конья (минуле князівство Караман) практично повністю перейшов на турецьку мову замість рідної грецької. Одним з перших кроків американських євангелістських місій стала публікація Біблії грецькими літерами, з метою задоволити потреби місцевих християнських общин. Комбінація запозиченої місцевої рідної говірки та успадкованої абетки стала відмітною рисою анатолійських християнських меншин”.

Інші вчені ХХ століття дедалі розвивають теорії походження турок – караманлійців. Екманн [Eckmann 1958, 77] пропонує версію, за якою караманлійці були, ймовірно, нащадками турків, колишніх солдатів у візантійській охороні біженців, військовополонених тощо, тобто вони осіли та оселилися в маліоазійських провінціях Візантії та прийняли християнство. Протилежна точка зору представлена у Халкина [Halkin 196] – він обстоює думку, що автохтонне геленістичне населення Анатолії було християнським, і згодом тюркізувалося в усіх відношеннях, окрім релігійного. Говорили вони виключно турецькою і навіть не розуміли недільних євангельських читань, що їм їх читали священники з грецьких текстів. Халкина підтримує і Франц Тешнер [Taeschner 470].

Незважаючи на це, Г. Яшке повністю підтримує думку Екманна. Такого ж напрямку думки дотримувався Джамі Байкурт [Vrugonis 453], котрий, будучи генеральним секретарем Ліги захисту османських прав, обстоював турецьке коріння караманлійців. Правду кажучи, він мав достатньо мотивації тримати цю чималу меншину<sup>1</sup> в межах Османської імперії, що розпадалася після

<sup>1</sup> Враховуючи майже повний брак даних по історії караманлійців, слід вважати закономірністю й відсутність даних по їх чисельності. Разом з тим, існує статистика по кількості православних меншин в Малій Азії, де мешкали караманлійці. Таким чином, нижче наведені цифри становлять максимальні числа по кількості караманлійців: Вріоніс зазначає, що у 1520–1530-х рр. в Малій Азії існувало 8.500 “оджаків” (“домашніх вогнищ”, resp. осель) грецьких православних; 50 років по тому ця цифра зросла до 20.000. Зазвичай, з метою обрахувати кількість осіб, прийнято множити кількість осель на 5 осіб. Я. Екманн наводить приблизну цифру у 1 млн. православних, тоді як Павані говорить приблизно про 1.040.000 православних, висланих з Малої Азії до Греції в період між 1919 та 1924 рр.

1 світової війни. Його теорії ґрунтувалися на думці, що візантійські імператори розселили караманлійців в Анатолії ще до сельджуцьких навал, котрі згодом були навернені на християнство, і їм було дозволено зберегти віру толерантною до релігійних меншин сельджуцькою, а потім і османською верхівкою.

З кончиною Османської імперії дискусії щодо походження караманлійців зажили подальшого розвитку у зв'язку з проблемою обміну населенням між Туреччиною та Грецією. При практично повному браку конкретної інформації щодо їх історії слід було покладатися на висловлення офіційних і напевне обізнаних осіб, котрі дуже часто мотивувалися їх поточними політичними вподобаннями. Наприклад, священник на імення Германос [Jaeschke 104], діючий від імені православної турецької общини у 2.749 осіб, виступив з пропозицією, що її було надруковано в “Хакімієт-і Міліє” (№ 174, 5.01.1921): караманлійці стоять на боці турок, адже вони також є справжніми турками, хто бажає жити, вивільнившись від пан-геленізму.

Після горевісного обміну населення, що базувався суто на релігійному ґрунті (християни-мусульмани), єдиною з православних, хто лишився в межах новоствореної республіки, була грецька община в Стамбулі, більша частина з котрої виїхала до Греції, де й до сьогодні старші люди в спілкуванні та листуванні послуговуються турецькою мовою, тоді як, за свідченням Rossi [Rossi 69], молодші покоління турецьку забули повністю.

Якщо варто пристати на грецьку теорію походження караманлійців, наступним кроком було би варто визнати, що процес лінгвістичної субституції проминув повний цикл у відношенні цих людей. Вріоніс пропонує схему, яка могла б вповні відтворити перебіг подій, наскільки мовні зміни торкнулися караманлійців. Звичайно, слово “грецький” повинно корелювати зі словом “турецький”, при відображені подій після 1924 р.:

1. насичення місцевої грецької говірки турецьким лексикографічним матеріалом та синтаксичними формами;
2. період білінгвізму;
3. період, коли турецька стала рідною мовою, з грецькою у вторинній позиції;
4. процес вважається завершеним, коли відійшла старша генерація, що пам'ятала ще кілька слів і фраз грецькою.

Таким чином, підсумовуючи вищесказане, достатньо лише процитувати слова Я. Екманна про те, що історія караманлійців іще не написана, і питання їх походження все ѹще під питанням [Eckmann 1959, 820]. Дано праця не претендує на вичерпну відповідь на означені запитання: ми лише намагались по можливості повніше процитувати доступні давні та сучасні джерела, адресовані проблематиці походження та історії караманлійців. Як стало очевидним, усі вони демонструють чималу багатоманітність поглядів з цього приводу, проте усіх їх слід умовно поділити на обстоюючі дві діаметрально протилежні погляди групи, а саме: чи були караманлійці потурченими греками, а чи геленізованими турками? М. Грімм Міллер, після побіжної оцінки внутрішніх джерел щодо караманлійського письма, релігії, самоідентифікації та вподобань, пристає на бік прихильників першої гіпотези, тобто виходить з позиції, що щирі православні греки, які мешкали в колишньому князівстві Караман бея, були тюркізовані в усіх відношеннях окрім віри та орфографії внаслідок турецьких завоювань. Завдяки османській толерантності, закріплений в системі міллетів, караманлійцям було дозволено сповідувати віру предків та розвивати для цих потреб процвітачу розмаїту літературу.

Численні вчені намагались дати визначення караманлійській літературі. Екманн просто зазначає, що “караманіше” література є літературою греків – православних християн, так званих “караманців” (тур. Karamanlılar, грец. Καραμανλήδες) [Eckmann, 819]. Халкін констатує, що грецька абетка на позначення турецької мови називається Карапаултікá. Жан Дені вважає, що християнська література турецькою мовою грецькою абеткою, призначена для православного тюркофонного населення центральної Анатолії, зазвичай називалась Караманли [Halkin, 196]. Екманн пропонує іще одну точку зору [Deny, 34] на те, що караманлідікою зазвичай називали літературну продукцію тюркомовних православних мешканців Кападокії до обміну населенням у 1924 р. Ймовірно, що обидві дефініції походять від Салавілля й Д'аледжіо, котрі у відповідній праці на тему караманлідіки висувають пропозицію називати терміном “караманлідіка” грекописемні тюркомовні тексти й книги з огляду на попит на таку літературу “греками” малоазійської Караманії [Eckmann 1958, 77]. Проте, в такому разі, література тюркомовних православних

лишається поза межами Малої Азії. Власне, сама назва “караманлідіка” є цікавою й вимагає коментування, адже ні Халкин, ані Міллер не могли знайти такого слова у звичайному грецько-му словнику. Разом з тим, у “Мегалі Еллінікі Енциклопедея” (том 13) слово можна знайти як похідне від “Караманліс”, – караманідос – “мешканець Караманії”. Сам факт приєднання грецького суфіксу до імені вищезгаданого *Караман бега* багато що говорить нам про саму природу означененої літератури. Нині оглянемо коротко, що являв собою текстовий масив караманлідіки від початку та найдавніших зразків до припинення писемної традиції, звертаючи увагу на дослідження авторів, структурні одиниці та періодизацію.

Першим зразком грекописемної турецької літератури, що її можна називати караманлідікою, є короткий виклад християнської віри, укладений Патріархом Геннадіосом Схоларіосом, за наказу Мегмеда Фатіха II. Джагі досить детально пояснює причини написання подібної праці [Jugie, 295], ми ж обмежимося тут кількома словами: невдовзі після взяття Константинополя, у кінці 1455 або на початку 1456 року, Мегмед II завдався метою дізнатись щось про релігію його нових православних підданих. Джагі припускає, що Мегмед Фатіх міг замислити імітацію акту масового навернення, на кшталт Володимирового хрещення. Якою б не була причина, але Фатіх викликав нещодавно обраного грецького патріарха і поставив його у монастирі Паммакарістос, там у супроводі Геннадіоса були найбільш освічені духовники. Улеми Фатіха тривалий час розпитували викликаних греків про базові поняття, догму та моральні настанови християнства. Після другого з трьох диспутів Мегмед Завойовник наказав Патріархові у писемній формі викласти усе ним сказане на диспуті. Геннадіос люб’язно виконав наказ та створив маленький шедевр християнської apologетики, адресований іновірцям. На думку сучасника, Геннадіос “був вельми мудрою й видатною людиною, про мудрість та далекоглядність котрої Мегмед II чув багато рабіше. Атож він приймав Геннадіоса з великою пошаною й почестями, дав йому право особистого доступу у будь-який час, дарував йому волю та удостоїв особистої бесіди. Нарешті, повелитель поставив його патріархом та первосвящеником над усіма християнами. Йому також було даровано привілей безстрашно й

вільно висловлювати перед ним численні судження стосовно християнської віри та доктрини [Kritovoulos, 94]...” Найдоречнішим з текстів і таким, що стосується нашого предмету дослідження, був *De Christianorum Recta et Vera Fide*, грецький оригінал котрого, *Перὶ τῆς ὁδοῦ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων*, було перекладено турецькою таким собі Агмедом, кадісм Верії у Македонії, та піднесений султанові. Неможливо напевне встановити, коли й ким вперше створено грекописемну транскрипцію турецького тексту. Тим не менш, саме ця його версія розповсюдилася як при дворі султана, так і в Європі, де текст було надруковано Мартіном Крузіосом у *Turcograeciae libri octo, Buch II* (Базель, 1584. – С. 107–119). Саме цей текст так ґрунтовно дослідив Халаші Кун [Kun, 139–247], та включили у якості першого номеру караманлійського корпусу текстів укладачі Салавілль-Даледжіо. Разом з тим, якщо дотримуватись дефініції караманлідіки у строгому її визначенні, цей перший зразок назвати вповні караманлійським не можна, адже, незважаючи на те, що праця Геннадіоса була написана турецькою мовою грецькою абеткою, вона ні є ані літературною продукцією караманлійських турків, ані адресована на них, чи то обслуговує їхні духовні потреби. Не лише це, але й зміст, стилеві особливості, довжина, авторство, місце та спосіб публікації праці ставлять її на виняткове місце й роблять аномалією в межах жанру, якщо розглядати караманлідіку в цілому. Єдина подібність, що наближає текст до караманлідіки – її характер шрифту. Незважаючи на це, з огляду на мовні риси пам’ятки, ми беремо її до уваги як істотний доказ караманлійської турецької мови раннього періоду розвитку, тому що її риси свідчать, як розвивалась мова і наскільки вона була відмінною від такої у писемних пам’ятках класичної караманлійської літератури після 1718 року.

Якщо будь-який твір літератури, в найширшому сенсі цього слова, може вважатися найбільш раннім зразком караманлідіки, варто згадати три вірші Россі, знайдених на маргінесах рукопису 139 грецького списку під номером С 152 у “Архівіо Капітоляре” святого Петра, що у Ватикані [Miller, 24]. Проте стисливість, походження та рукописний характер пам’ятки робить її непридатною для використання у лінгвістичних цілях. Крім означених фрагментів, Россі віднайшов іще три інших уривки караманлідікою

[Rossi]: один – присвята школі, датована 1811 р., решта два – віднайдені написи на фонтані (1812) та на могильній брилі. На жаль, стан цих написів на камені так само зробили їх малопридатними для лінгвістичних студій. Відзначимо, що усі віднайдені Росси фрагменти докорінно відрізняються від апології Геннадіоса: якщо вони являли собою зразки турецької мови, записаної грецькими літерами, то твір Геннадіоса був перекладним на турецьку мову й транскрибованим грецькими літерами пізніше. Зважаючи на те, що час написання листа – апології Геннадіоса неможливо достеменно датувати, небагато лінгвістично корисних даних може бути використано в нашому дослідженні.

Д. Сімонеску дотримується думки [Simonescu, 51], що внаслідок османо-російських та османо-австрійських воєн у період між 1709–1735 рр. усі релігійні меншини Османської імперії могли скористатися з цих критичних часів, аби виплекати власну національну ідентичність та прагнення до культурної автономії, і таким чином під приводом боротьби з релігійною догмою означені групи, на кшталт несторіан, якобітів, мхитаристів та караманлійців, мали змогу створити переклади на власні мови Святого письма, літургійної літератури тощо. Це, на думку М. Г. Міллера, є лише однією гіпотезою, яка пояснює раптове зростання палітри перекладної літератури в Османській імперії на початку XVIII століття. На відміну від нього, Міллер не надає переваги зовнішнім причинам, але зосереджується здебільшого на причинах радше внутрішнього характеру. Він нагадує про початок саме на початку XVIII ст. так званої Ери тюльпанів (Лале деврі), відзначеної процвітанням усіх видів мистецтва в Османській імперії, в тому числі й друкарського мистецтва. Перший примірник караманлідіки припадає на 1718 р., написаний двома мовами – грецькою та караманлійською турецькою, і являє собою амбітну спробу викладу усіх базових догматів християнства. Укладачем цього виданого в Стамбулі тексту, “Розарію месіанських перекопань”, був вищезгаданий Мавроматіс, митрополит Навпактський і Артський. Пізніше перевидання тексту виходили і в інших містах, напр., 1743 р. в Амстердамі. Крім того, основний масив караманлійської літератури був надрукований у Венеції, Афінах, Відні, Ляйпцигу, Бухаресті, Ізмірі та Зінджідере, що у центральній Анатолії.

Розгляд усього масиву караманлійської літератури свідчить, що за характером тексти являли собою здебільшого переклади та компіляції з грецьких оригіналів. Як зазначає Сімонеску, абсолютна більшість караманлійських текстів носила релігійний характер, тоді як світські книги практично не існували. Дійсно, усі книги, написані у XVIII столітті, мали релігійний характер, і лише набагато пізніше з'являються світські твори.

Метою численних перекладачів та компіляторів було дати не володіючим грецькою мовою православним доступ до катехизи, молитовників, книг псалмів, житій святих та мучеників, а також путівників по святих містах та монастирях. Останні – *проскінептапія* – складались з описів пам'яток і списку пропонованих до огляду та фінансової підтримки пілігримами видатних місць Сходу. Разом з тим, оглядаючи їх, Сімонеску зауважив, що подеколи вони містять також антикатолицьку релігійну пропаганду. Автор припускає, що ці, на перший погляд, цілком невинні путівники мали характер релігійних настанов у боротьбі з римською католицькою церквою, що якраз у той час зазіхала на Малу Азію, на шкоду церкві православній. Якщо це припущення має підстави, то це може бути іншою важливою причиною несподіваного зростання масиву караманлійської літератури в означені роки. Непоганим прикладом такого часткового поділу караманлійської літератури є № 1768 В, що містить відкритого листа монаха Паїсія до всіх православних тюркофонів, закликаючи їх відвідувати Єрусалим та жертвувати на користь цих святих місць.

Іще одним жанром караманлійської літератури були *аколюти*, що їх студіював Халкін [Halkin, 194], на думку котрого вони становили найбільш типове вираження культу святих як питомої риси, притаманної Східній церкві. Він зазначає, що ці церковні відправи – святки були написані та ґрунтувались на моделі офіційних літургійних книг, проте їх друкували, як правило, з приватної ініціативи поза усіляким контролем з боку релігійних установ. Аколюти задовольняли практичні потреби у особистих виявах благочестя, з метою вшанувати улюблених святих покровителів та святкувати їх роковини. Будучи переважно короткими, аколюти, зазвичай, були об'єднані у більші збірки: наприклад, аколют по єпископу Клементу Анкоранському (23 січня) пред-

ставлений на сс. 54–64 в збірці № 1776, сс. 184–191 № 1782с, а також у №№ 1794, 1852в, а також списку № 1806 з № 1794, котрі не мали нумерації сторінок (за каталогом Салавілль-Д'аледжю, том 1). Декотрі з аколютів, як наприклад, по мученикові Харлампію (10 лютого), що його містить № 1840д, подано у грецькому оригіналі, після котрого йде турецький грекописемний переклад.

У передмові до каталогу Салавілль – Д'аледжю зазначають (т. 1, с. IX), що такі праці грецьких авторів, як Дамаскін з Рендіни, Агапій Ландоський та Атанасій Варошський, були перекладені у ранній період та завоювали неабияку популярність. Головною фігурою, відповідальною за ці та велику кількість інших перекладів, був Серафім Адалійський (або менш відомий як Серафім Пісідійський). Завдяки його подвижницьким зусиллям караманлійська література набула значного розвитку. Серафім народився у першій декаді XVIII ст. в Испарті, в центральній Анатолії, навчався у монастирі Кіккос на Кіпрі, прийняв там постриг та пізніше отримав посаду архімандрита цього монастиря, у 1774 р. був обраний митрополитом Анкарським, де й пробув до 1779 р., хоча кілька його повчань і укладені грецькою мовою, виглядає так, наче рідною мовою Серафіма була турецька, оскільки сам він зазначає у передмові до № 1753а, що вивчив грецьку та усі конфесійні тексти за певний час, а відтак може навчати православних на Сході [Clogg, 64]. Серед написаних ним у тій чи іншій якості текстів караманлідікою слід назвати № 1753а, збірку молитов та трактатів, присвячених Воскресінню Христову, № 1753в – катехизу, та стислу історію його попереднього монастиря в Кіккосі. Його перу належить також переклад Агапія Ландоського “Киріакодроміон” від 1756 р. (№ 1756а), перевиданого три роки по тому (№ 1759в). Йому ми зобов’язані також “Хаджетнаме”, або молитовником 1756 р., перевиданим у № 1802, 1809а, 1832. Також слід згадати праці № 1756с, що є одним з аколютів, та № 1758 – один з різновидів путівників. Книга № 1776 містить різноманітні трактати, молитви та роз’яснення церковних ритуалів та вельми детальний опис правильного штибу читання священних книг. У № 1782а Серафім подає детальний опис прекрасного зображення Діви Марії у Кікоському монастирі, хоча це й розширенна версія того самого опису, наведеного ним на

сторінках № 1753в. Два Серафімові переклади Псалмів – № 1782в та 1810 – становлять собою другий переклад книги Старого Заповіту, тоді як перший належав Мавроматису (№ 1764). Екманн [Eckmann 1959, 823] називає перший переклад практично буквальним перекладом, тоді як переклад Серафіма є радше парафразом. Книга № 1782с містить більше молитов та східних евангельських читань, а також житіє святого Клемента. Останні дві книги Серафіма (№№ 1783 а та в) є просто збірками його трактатів та проповідей з кількома нотатками по житіях святих і мучеників.

Оскільки караманлійська література становила собою здебільшого переклади з інших мов, насамперед грецької, тут доречно сказати кілька слів з приводу того, що самі караманлійці мали відмінні на це погляди: так, Глогг писав, що [Clogg, 72] “здається, серед самих караманлійців вперто продовжувала існувати думка, що перекладати найбільш священні містерії православ’я на турецьку мову – мову бусурман – було богохульством”. Таким же чином, на с. 83 в № 1803, що наведена на сс. 115–116 в каталозі Салавілль-Д’аледжіо, том 1, можна прочитати наступне: “якщо ви спитаєте, чому ці молитви на ужиток денний та вечірній написані виключно грецькою, вам слід знати, що ті містерії та ритуали віри нашої не можуть бути перекладені на розмовну турецьку мову... Молитви ці написано виключно грецькою, так що ті з християн, що їх читатимуть, не богохульствуватимуть перед Господом” (переклад М. Г. Міллера, с. 31). Продовження того ж уривку говорить, що частини книги, написані Серафімом, були викликали невдоволення Його святійства Антіма, патріарха Єрусалимського. Якими б не були обставини полеміки Серафіма та Антіма, котрого Глогг назвав “взірцем реакції православ’я” [Clogg, 73], проте виглядає так, наче перекладацької активності в означений період не бракувало. Підтвердженням тому – титульні аркуші інших творів означених років, де спеціально вказано – книги перекладено з грецької на турецьку “зі святого дозволу Господня” (’Аллахун і’зу сеरифі ’ілэ).

Водночас з Серафімом над перекладами та компіляціями на турецьку працювали, хоча й менш ефективно, й інші перекладачі та укладачі, двох з котрих тут найбільш доцільно згадати, – це Парфеній Метаксопулос та Ігнатій Сарафоглу. Перший з них був

монахом монастиря св. Діви Марії в Сумелі, котрому Скарлаттій Гіка воєвода доручив перекласти катехизу, № 1768а<sup>2</sup>. Найбільш відомою останньою працею Ігнатія Сарафоглу став № 1784 – опис гори Сінай, а також розташованого там монастиря та церков. Екманн [Eckmann 1964, 824] зазначає, що серед конфесійних текстів, друкованих у XVIII ст., існувала й одна світська книга – збірка з 71 вислову й максим ченця Мефодія під назвою “*Zах’іт факір Меббдіос ...*” (№ 1799д).

Доповнюють та підкріплюють факт існування та вжитку караманлійських текстів означеного першого століття їх існування спогади мандрівників – сучасників доби, першим з котрих був Александр Хелладіус, що в середині XVIII ст. зазначав, що “караманлії” відзначали святки – роковини святих турецькою мовою на додаток до того, що користувались ранніми турецькими перекладами Нового Заповіту [Helladius, 137]. Незабаром після нього йде С. Ніебур (C.Niebuhr), що після відвідин Сілле 1776 р. відзначив, що місцеве населення говорили “щоправда ще й турецькою”, которую вони записували грецькими літерами [Niebuhr, 128].

XIX століття відкриває надрукована у 1800 році (№ 1800) збірка творів полеміки між св. Грегентієм та іудеєм на ім’я Ерван (про їх полеміку див. детально у А. Лукин Уільямз, “Adversus Judaeos. A Bird’s – Eye View of Christian Apologies until the Renaissance”, Cambridge, 1935. – Глава 16, сс. 141–150). Так само, вартою згадки є віршована перекладена історія жертвоприношення Авраама на сторінках 104–139 даного тому (повнішу версію тексту можна знайти у № 1839Н). Перекладачем обох версій був Софроній з Сілле, котрий, вочевидь, не був вдоволений більшістю прозових перекладів біблійних оповідань. Як зазначає Екманн [Eckmann 1964, 825], покладання їх на вірші і було тією краплиною оригінальності, що її так бракувало в усьому масиві караманлійської літератури. Цитати з означененої поезії (римування АА – ВВ – СС – Д) наводить Екманн на с. 825 (ПТФ, II), або Салавілль-Д’аледжіо, т. 1, с. 238. Попри Софронієву адаптацію, існує також прозовий переклад тієї ж історії на сс. 133–169 № 1844 В, виконаний папою Андреасом, ойкономом Кайсерій-

<sup>2</sup> З цього приводу див. нашу статтю “Караманлійський текст із Бувареста 1768 р.: до історії тюркських мов Причорномор’я” у: Східний світ. – № 4, 2009. – С. 119–125.

ським, що співставив даний переклад із грецьким оригіналом. Іще одним текстом першої четверті XIX століття є № 1819с, Аристотелева Фізіогномонія, що існує у оригінальному тексті давньогрецькою мовою, новогрецькою та караманлійською турецькою. Доукінз [Dawkins, 121] зазначає, що даний текст вивчали у школах, і він був особливо важливим, оскільки витримав пізніші спроби турків вигнати Аристотеля та подібних до нього авторів з Малої Азії. Ймовірно, те, що текст було надруковано абеткою, незнайомою реформаторам, пояснює, чому він дійшов до нас.

Іще одним жанром караманлійської літератури, що розквітнув у перші роки XIX ст., була *агіографія*. Завдяки лише її природі, агіографічну літературу можна розглядати як переходний етап від сухо релігійних текстів XVIII ст. до легшої, більш цікавої літератури другої половини XIX та початку XX ст. Першим зразком цього жанру є № 1806Е, що складається з 102-х глав та життєписів відповідної кількості аскетів, мучеників та благочесних жінок. Переклад було виконано Діонісієм Морейським, що служив вчителем релігійної школи в Кайсері. Книга № 1815А, укладачем якої є папа Георгій Невшехірський, складається з агіографій, що дійшли до наших днів і що їх Георгій переклав, дещо скротив та прикрасив “аби нудьга не охопила ані читача, ні слухачів” [Miller, 36]. Третью важливою агіографічною працею є № 1818А, що є перекладом ченця Абалі Захарії з Інджеzu з грецького оригіналу. На кожний день року книга подає 1200 оповідей про святих мужів та жінок.

Слід відзначити також сухо релігійні тексти цього періоду, до котрих належить катехиза, молитовники, зібрання проповідей і повчань, а також роздумів. Книга № 1817А становить собою зразок катехизи, перекладеної з грецького оригіналу невстановленим турком – караманлійцем. Книга № 1839ж є караманлійською адаптацією катехизи Платона Левхіна, митрополита Московського, що вперше була видана у Санкт-Петербурзі у 1765 р. і пізніше перекладена багатьма мовами. Караманлійська версія 1839 р. є важливою, оскільки, на думку Салавілль-д’Аледжіо, її перекладач, Паїсій, інтерпретував версію Платона, з метою паралізувати лютеранську прозелітичну активність, – тобто знов-таки можна вести мову про вплив церковної політики на публікації караманлійських текстів.

Молитовників середини XIX ст. нараховується небагато, і найважливішими з них є №№ 1839І, 1840А та 1844С. № 1815В є зібраним проповідей, написаних такими мужами церкви, як Симеон Теолог, Хрисостомос, Атанасій та Ефраїм, і перекладених з грецької тим же Георгієм з Невшехіра. Інші зразки текстів проповідей становлять №№ 1817 у перекладі Паїсія, № 1820 та № 1836Д. № 1818В складається з низки роздумів, № 1836Е був перекладений папою Міхалоглу Кермірським з різних мов, складається з 12 глав на медитативні теми, про які віруючому слід замислюватися у різні пори дня. Визначною рисою тексту є високий, величний стиль її мови, вільний від орфографічних та друкарських помилок, властивих більшості караманлійських видань. Вочевидь, Екманн мав доступ саме до цього тексту, оскільки він відзначав, що слова Міхалоглу були добре виважені та оформлені у прості, легкі для розуміння речення (с. 827).

Слід також відзначити неабияку активність караманлійців у перекладі Біблії: наприклад, № 1822 являє собою перероблене видання “Псалтеріона” Серафіма, чий переклад було виконано під покровительством Британського біблійного товариства. Протестантська ж версія й переклад Нового заповіту – № 1826А – була надрукована у Стамбулі у двох томах видавництвом “Де Кастро Пресс”, найбільш активним у даній царині. Крім того, протестантськими є № 1827 – Псалми, а також №№ 1836С, 1837С та 1838А – Старий заповіт у трьох томах. Потому, усі три томи було зв’язано в один та перевидано як № 1838С.

В першій половині XIX століття існувало також з десяток світських караманлійських книжок, найважливішою з яких є № 1846В, що являє собою дидактичні роз’яснення Філарета до семи його осиротілих онуків. Повчання його мають еклектичний характер, так, наприклад, він спирається на казки та легенди на кшталт “Сиракузьких тиранів”, аби ілюструвати свої положення, проте так само наводить такі твори сучасної західноєвропейської літератури, як “Бідну Лізу” (сс. 17–138 тексту), тобто, як визначив Екманн, переклади французького роману Ксав’єра де Местра 1825 р. “Юна сибірячка” (с. 828). Інша дидактична караманлійська книга датується 1810 р. та не включена до тому 1 салавіллевого каталогу: це Χειραγωγία των πατέρων Διονίσιος Піросса по якійсь італійській книзі. До цієї ж дидактичної групи належить

№ 1836А – енциклопедія перекладених з грецької морально-філософських повчань, арифметики, алгебри, географії, астрономії та фізики. Лексикографія означеного періоду представлена небагатьма короткими словниками. № 1840А Захарія Агіорейтеса, лише 64 сторінок, та його ж № 1819 у 56 сторінок, усього містить 4400 грецьких та турецьких слів. №№ 1812В та С цього ж періоду є також короткими лексиконами Деметріоса Александруса.

Друга та третя чверті XIX ст. дають нам більш різноманітну караманлідіку: безперечно, вона зберігає свій традиційний характер, являючи собою компіляції та переклади з інших мов. Разом з тим, релігійні, моралізаторські та дидактичні тексти трапляються менше, ніж раніше, і однією разючою відмінністю від вищеперерахованих традиційних жанрів караманлідіки є поява караманлійських газет. У 1851 р. у Стамбулі Евангеліносом Місаелідесом було засноване періодичне видання під назвою 'Αναστολή, що виходило нерегулярно протягом тижня, проте видання тривало до першого десятиліття XX ст. 'Місаелідес був найбільш плідним караманлійським автором цього періоду: на додаток до численних перекладів грецьких книг як на секулярні, так і релігійні теми, у 1861 році він написав катехизу, озаглавлену Χαζινέι ἀράī μουστακη̄ι Μεστιχέ, що у каталозі Салавіль – Д'аледжіо (том 2) не представлена. Після кончини Місаелідеса у 1890 р. його друкарню було успадковано його ж синами, що взяли на себе відповідальність за друк багатьох караманлійських текстів.

Крім того, у другій половині XIX ст. виникає те, що ми звемо полемічною літературою. Перший твір такого роду переклав Іоан Георгіадес з Ендірліку (№ 1857С). Автором оригіналу був такий собі Неофіт, єврей з походження – вихрест у православ'я. І на відміну від інших вихрестів, цей автор набув такої рвучкості за нову віру, що створив цілу полемічну книгу проти юдаїзму. Ще однією книгою подібного характеру був № 1864В – розгляд доктринальних відмінностей між римським католицизмом, протестантизмом, ритуалами вірменського та грецького православ'я. Існувала також оригінальна книга цього ж жанру, написана Стефаносом Іоанну у 1876 р. під назвою 'Ελεγχος, що є записом уявного диспуту у діалогічній формі між адептом православ'я та протестантом. У подібному руслі антипротестантської пропаганди

у 1883 році написано текст Хамії Ὅρθοδοξία, також перекладений та опублікований Місаелідесом.

Дещо дивною виглядає наявність немалого масиву наукових текстів, написаних караманлідікою: наприклад, № 1836 є трактатом з географії на 190 сторінках, що містить не лише традиційні для географії теми, але й стислі нариси опису світових релігій. № 1863В є описом Місаелідеса Стамбулу на 72 сторінках. № 1863С становить собою стислий виклад всесвітньої історії.

До сфери лінгвістики слід віднести грецьку граматику – Νέα Μέθοδος – написану у 1885 році спеціально для турок-караманлійців, автор котрої, такий собі Еммануелідес, відчув своїм обов’язком “перенавчити караманлійців їхній справжній рідній мові”. З екманових студій даної граматики [Eckmann 1959, 827] стає зрозуміло, що назва “караманлійці” на цей час стала назвою – синонімом насмішки та зневаги у Стамбулі. Цікаво та-кож зауважити, що Еммануелідес пропонує власну класифікацію тюркських мов, у котрій він розміщає турецьку як дочірню від уйгурської мови. У 1864 році було надруковано коротку історію османської династії, під назвою ὘σμανλή παδισάχλαρην ταρίχι μουχτაσарή, яку також не наведено у Салавіль – д’Аледжіо, том 2. Набагато цікавішою є праця 1874 р., під назвою Таріχι ὘σμανί, яка ґрунтуються на Geschichte des Osmanischen Reiches Гаммера-Пургшталла. 1886 року в Стамбулі було надруковано книгу з цивільного права Продромоса А. Деіменджоглу Μεδζελλέϊ ἀχκιάμη ἀδλιέ. В сфері світської літератури на меншу увагу за-слуговують переклад 1891 р. переклад байок Езопа Αἴσοπος μα-σαлларή, зі branня оповідань Къороглу 1890 р. та переклад 1882 р. “Графа Монте-Крісто”.

Незважаючи на те, що початок ХХ ст. ознаменований виселенням караманлійців до Греції, їх літературна активність не щезла без сліду. Проте кількість друкованої продукції різко скороочується, серед наявних примірників не спостерігаються більш чи менш значущі тексти. Найбільш важливою теологічною працею даного періоду є видання 1900 року Леонтіса Анастасіадеса Ἃριστριάν μεζχεπινίν τаріφ βέ ταλці, що є переробкою № 1839Ж та містить розділи з догматики, етики та молитви. В першій де-каді ХХ століття також були надруковані оповідання про Ходжу Насреддіна – Νασρέττεν Χόδζανην τοχαφ βε κιουλουδζέκ μενκηπε-

λερή. В галузі історіографії Йорданес І. Демнідес у 1909 р. видав історію завоювання Стамбулу 1453 р. під назвою 'Φετχι Κονσταντινέ. Перші десятиліття ХХ століття відзначенні також помітною активністю в галузі журналістики. Наприклад, у Стамбулі, у 1911 р. виходила газета “Чеснота” Η Ἀρετή. До того ж, у 1908 році, хоча й неповний рік, виходив гумористичний журнал “Φίτνε” – “Козні”, а також подібний журнал, Κονκορίκυς, мав ширшу читацьку аудиторію та проіснував цілих сорок років (1870–1910). У 1900 р. у Стамбулі виходили дві розраховані на широку читацьку аудиторію газети – Άνατολή та Ασία. Після обміну населенням у 1924 р. в Афінах починається видавництво газети для караманлійських біженців, яка проіснувала лише два роки, друкувалась двома мовами – грецькою та турецькою карманлідікою – та мала двомовну назву – Προσφυγική Φωνή. Μοχατζήρ Σεδасή. Виглядає так, що останньою караманлійською пам'яткою було перевидання 1933 року Папи Іоаннікоса Τερουσαλημίν Ζιγγιαρετναμεσί – путівника по Іерусалиму, що, по всій імовірності, добре розходилася, адже після першого видання у 1862 р. витримала 6 перевидань – 1866, 1870, 1892, 1905, 1907 та 1914 рр.

**Висновки.** Таким чином, вищеописаний виклад ніяк не претендує на вичерпність і не охоплює усього масиву караманлідікі. Стаття радше була покликана встановити, які саме типи друкованого матеріалу має дослідник – лінгвіст у своєму розпорядженні, маючи справу з транскрипційною тюркською писемністю. Сподіваємося, що даний огляд також знайде зацікавлених читачів та матиме значення для релігієзнавців та істориків-османістів. З вищеведеної інформації можна визначити, яке належне місце відводити друкованим караманлійсько-турецьким текстам у хронологічному порядку, як в комплексі повинна виглядати загальна історія караманлійської літератури, як позиціонувати ту або іншу караманлійську турецьку писемну пам'ятку та її текстологічну вартість, а також судити про цінність текстів для документування орфографічних та фонологічних змін, які вони демонструють.

## ЛІТЕРАТУРА

Дрига І. Караманлійський текст із Бухареста 1768 р.: до історії тюркських мов Причорномор'я // Східний світ. 2009. № 4.

*Charanis P.* The Strife among the Paleologi and the Ottoman Turks, 1370–1402 // **Byzantion**, No. 16 (1942–1943).

*Celebi, Evliya.* **Seyahatnamesi. Anadolu, Suriye, Hicaz.** 1671–1672. 9.cilt. İstanbul: Devlet matbaası, 1935.

*Clogg R.* The publication and distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society before 1850 // I. **Journal of Ecclesiastical History**, 19, no. 1 (April 1968). II **JEH.** 19, no. 2. (October 1968).

*Dawkins R. M.* A Cretan Translation of Barlaam and Josaphat, with Some Notes on the transcription of Greek in Latin Characters // **Medium Aevum.** № I. 1932.

*Deny J.* À propos des traductions en turc osmanli des textes religieux chretiens // **Die Welt des Islams.** N.S. № 4, 1955–1956.

*Eckmann J.* Anadolu Karamanlı ağızlarına ait araştırmalar. I. Phonetika // Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi. No. 8 (1950).

*Eckmann J.* Die karamanische Literatur // **Philologiae Turcicae Fundamenta**, I, Wiesbaden, 1959, xxiii + 810 pp. II. Wiesbaden, 1964, lxxi + 963 pp.

*Eckmann J.* Einige gerundiale Konstruktionen im Karamanischen // **Jean Deny Armağanı.** Ankara, 1958.

*Halasi Kun, T.* Gennadios török hitvallása // **Körösi Csoma – Archivum**, 1. Supplement (1935–1939).

*Halkin F.* Acoluthies gréco-turques à l'usage des Grecs turcophones d'Asie Mineure // **Mémorial Louis Petit.** Buharest, 1948.

*Jaeschke G.* Die Türkisch – Orthodoxe Kirche // **Der Islam.** № 39. 1964.

*Jugie M.* Écrits apologetiques de Gennade Scholarios à l'adresse des Muulmans // **Byzantion.** 5. 1929–1930.

*Kömürçüyan E. C.* **İstanbul tarihi. XVII asırda İstanbul.** İstanbul, Kutulmuş Basımevi, 1952. XXXI.

*Kritovoulos.* **History of Mehmed the Conqueror.** Translated from Greek by Charles T. Higgs. Princeton University Press, 1951.

*Langer W. L. and Blake R. P.* The Rise of the Ottoman Turks and its Historical Background // **American Historical Review.** 37 (1931–1932).

*Mantran H.* **İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle.** Paris, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul. No. Xii, 1962.

*Miller Michael Grimm. The Karamanli-Turkish texts: the historical changes in their script and phonology.* Indiana University, Ph.D., 1974. Language and Literature, linguistics.

*Moravcsik G. Byzaninoturcica.II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen.* Berlin, 1958.

*Rossi E. Tre inscrizioni turche in caratteri greci di Burdur in Anatolia // Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe scienze, morali, storiche e filologiche. Serie 8, vol. 8 (1953).*

*Salaville S., Dalleggio E. Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrage en langue Turque imprimés en caractères Grecs. I. 1584–1850.* Athènes, 1958.

*Simonescu D. Imprission de livres arabes et karamanlis en Valachie et en moldavie au XVIIIe siècle // Studia et Acta Orientalia. № 5–6. 1967.*

*Taeschner F. Anadolu // Encyclopaedia of Islam 2. I. A–B.*

*Vryonis S. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century.* Berkeley, Un-ty of California Press, 1971.

Луценко Є. В.

## СУЧАСНІ НАПРЯМКИ ТА МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОСОДІЇ КИТАЙСЬКОЇ МОВИ

Китайські та європейські науковці презентують в англомовній літературі чимало досліджень просодії сучасної китайської мови (мандарину). Умовно за напрямками тематичних розробок їх можна розділити на “типологічні” [Yip 1988; Shen 1989; Kratochvil 1998; San 1992, 2007; Zhang 1998, 2006; Cao 2000] та “кібернетичні” [Chen 2002; Qian 2002; Lee 2007; Surendran 2007]. Перші спрямовані на виявлення спільних та відмінних рис у фонології китайської та інших мов світу; такі роботи здебільшого датовані 80–90-ми роками видання, а їхні методологічні засади базуються на генеративній граматиці Хомського або на уявленнях дескриптивної лінгвістики. Другий тип досліджень просодії китайської мови, що виник наприкінці 90-х років, завдяки розвиткові технічного забезпечення набув поширення у 2000-х роках. Ці розвідки найчастіше стосуються проблем автоматизації моделювання мовлення, що вимагають деталізованого розгляду таких компонентів, як інтонація, тон, наголос, базова частота F0 тощо і, здебільшого, виникають на межі різних дисциплін – лінгвістики та фізики, лінгвістики та кібернетики й ін. Ці міжгалузеві прикладні напрямки наразі є найпопулярнішими серед китайських дослідників, що займаються розробками програмного забезпечення за межами КНР – в Європі та США.

Наприкінці 80-х років ХХ століття фонологія китайської мови розпочала новий етап розвитку досліджень із появою нелінійної теорії фонології генеративної граматики. Результатом застосування нових методик було видання “Тональної фонології китайської мови” [Yip 1988], що містила ряд інновацій у розумінні тональної системи стандартної китайської мови *путунхуа* та інших китайських мов. Зокрема, детально описано контурні тони, складено широку класифікацію сандхі тонів. Ця праця стала передвісником появи інших типологічних та компаративних аналізів тону. Крім того, окрім терміни та визначення, введені автором, стали базовими у понятійному апараті фонології китайської мови, а висновки – основою для поширення терміна “тональна

мова” на більшість мов іndoєвропейської мовної сім’ї. Майже одночасно вийшла у світ “Просодія китайської мови” [Shen 1989], де висвітлено, здебільшого, питання інтонаційної та тональної систем китайської мови. На відміну від попередніх досліджень такого напрямку, в цьому випадку автор робить висновки, спираючись на результати численних експериментальних дослідів, а не суто власних спостережень. Принципово новий підхід до вивчення просодії китайської мови виявився в дечому відправною точкою для інших дослідників. Методологічне підґрунтя цієї роботи дозволяє переглянути сумнівні твердження вчених, що спиралися лише на власні слухові враження, а не на дані, отримані у фонологоческих лабораторіях. Зокрема, спростовано тезу Чжао Юань-жена про те, що нейтральна інтонація складається з послідовності лексичних тонів [Shen 1989, 72].

Разом із дослідженнями просодії стандартної китайської мови *путунхуа* визначне місце посідають роботи, що опрацьовують мовний матеріал діалектів китайської мови. Найчастіше це представники діалектних груп Південної Мінь та У. Серед них найвідомішим дослідженням є науковий доробок Чжан Цзі-шена “Фонологія китайської мови Шаосін” [Zhang 2006]. Як книгу її було видано тільки 2006 року, хоча окремі уривки траплялися у вигляді статей уже в 90-х роках. Ця праця стала новою віхою у дослідженнях інтонації та наголосу китайської мови з точки зору методології. У ній продемонстровано нові алгоритми аналізу правила сандхі третього та другого тонів, просодичні елементи розглянуті як автосегментні характеристики фонеми. Поки що ця праця є однією з найсучасніших серед типологічних досліджень фонології китайської мови з точки зору методології.

Поняття про тональні та нетональні мови детально розглянуто у наукових працях Сань Дуаньму, зокрема в докторській дисертації “Формальне дослідження складу, тону, наголосу та області в китайських мовах” [San 1992] та монографії, у якій розвиваються ідеї, вперше викладені в дисертації “Фонологія китайської мови” [San 2007]. Сфера професійного інтересу цього дослідника здебільшого зосереджена на класифікації автосегментних характеристик фонеми. Його дослідження тону в цій праці поширюються не тільки на китайські мови – тональними він вважає також японську, корейську, шведську та чимало інших мов. Такий

підхід до порушення питання висвітлено вперше саме тут. Okрім цього, дослідження просодії виходять на новий етап із встановленням принципу “тону та наголосу”: наголошений склад супроводжується тональним шаблоном, що лежить в його основі; не-наголошений склад не супроводжується тональним шаблоном, що лежить в його основі. Таке формулювання трапляється вперше саме в цій роботі, та надалі його широко застосовують інші дослідники. Поряд із застосуванням новітніх мовознавчих концепцій та методів проведено теоретичне опрацювання синтаксичних моделей класичної китайської мови та встановлено принципи, за якими еволюціонували зasadничі конструкції мовних структур. Разом із тим проаналізовано просодичні компоненти складу, що уможливило встановлення принципів активізації окремих фонологічних характеристик.

Доцільно виокремити різновид типологічних досліджень фонології китайської мови, що стосуються базового контуру або базової частоти F0. Наприклад, “Контекстуальні варіації тону китайської мови”, авторства I Сюй [Yi 1996] досліджують акустичні варіації тонів китайської мови під впливом різноманітних тональних контекстів. Ця праця вирізняється застосуванням експериментальних засобів отримання результатів та виділенням ймовірних шаблонів тональних перенесень між високим та зростаючим типом тонів. Okрім того, авторка детально описує принципові відмінності у природі таких явищ, як перенесення тону та передбачення або рецидив тону. Деякі свідчення, наведені нею, стосуються не тільки особливостей китайської мови, але й механізмів сприйняття та відтворення людиною мелодій загалом. Подібність коливань базової частоти до контуру тону вже неодноразово була описана й іншими дослідниками [Liao 1994; San 1992; Shen 1989], проте в експериментальній частині цього дослідження можна знайти беззаперечні ілюстрації цього твердження. Крім того, способи дослідження тональних варіацій, вперше запропоновані у цій роботі, згодом отримають розвиток у більш сучасних напрямках просодичних досліджень, що стосуються автоматично синтезованого мовлення.

Дослідження синтезу та рецепції мовлення стали новим напрямком вивчення китайської мови на початку ХХІ ст. Метою таких праць є створення інтерфейсів напрямку “людина-машина”,

моделювання мовлення. Розвиток цифрових технологій уможливив створення так званого мовного аудіо або текстового “корпусу”, що стало основою корпусної лінгвістики – течії, що динамічно розвивається та є методологією для більшості сучасних досліджень. Найбільш загально такий напрямок називається обробкою мовлення. Він складається із продукування, перцепції, розпізнавання, верифікації, синтезу, кодування, аналізу та моделювання. Дослідження цього напрямку найчастіше охоплює опис однієї чи двох перерахованих вище складових. Більш загальні праці цієї тематики мають виключно ознайомчий, іноді поверхневий характер.

Під впливом створення систем просодичної анотації ТоВІ для різних мов, китайської в тому числі, з'явилася нова мета – укладення єдиної системи для всіх “китайських мов”, тобто такої, що була б чинною і для мов КНР (включаючи путунхуа та його місцеві варіанти й діалекти), і для китайської мови в тому вигляді, в якому вона використовується на Тайвані, у Гонконгу та Сингапурі. Хоча на перший погляд, мовна ситуація в КНР доволі неоднозначна і не сприяє розробці єдиної стандартизованої системи обробки мовлення, як відзначає Марджорі К. М. Чен [Chan... 2005, 231]. На заваді тут стоїть широкий географічний ареал вжитку, діалектична роздрібненість, потужна взаємодія з мовами сусідніх країн тощо. Проте уніфікація принаймні основних елементів такої системи анотування могла б відкрити принципово нові можливості для використання системи ТоВІ як дескриптивного інструменту. Попри оптимістичні прогнози укладачів цієї системи, наразі вона лишається у стадії розробки. На сьогодні можна стверджувати, що ті межі, котрі є цілком достатніми для таких мов, як англійська, німецька, французька та інші, не задоволяють умов, котрі задають просодичні особливості китайської мови (або “китайських мов”, за термінологією авторів). Тому при виникненні відчутних розбіжностей при анотуванні різних характеристик автори найчастіше склонні до введення додаткових рівнів опису. З одного боку, при обробці настільки різноманітного мовного матеріалу, цього неможливо уникнути, з іншого – це загрожує перетворити систему на громіздке накопичення фонологічних ознак та ярликів, що їх позначають. Чи буде така “всекитайська” система анотації дієвою у практичному

застосуванні, наскільки виправдане таке змішання мов, та чи є нагальна потреба в настільки узагальненій системі – на сьогодні ці питання залишаються відкритими.

Збірка праць науковців із КНР, Тайваню, Гонконгу, Сінгапуром та США “Досягнення у обробці китайського розмовного мовлення” [Lee... 2007] містить узагальнення досвіду кількох десятків учених, які займаються розробкою технічних та програмних засобів розпізнавання й продукування китайського мовлення. У основі досліджень лежить теза про те, що механізми сприйняття та творення мовлення є універсальними, тобто однаковими для носіїв будь-якої мови. Окрім того, що у збірці наведені детальні описи останніх досягнень у цій сфері, вона також включає в себе загальні відомості про фонологічну систему китайської мови-мандарину, кантонської мови та тайванської мови (Мінь-нань), фізіологічні особливості артикуляції звуків, специфічних для цих мов, загальний опис їхнього історичного розвитку та навіть деякі відомості стосовно процесів, пов’язаних із мовленням, що відбуваються в головному мозку. Тоді як перший розділ присвячено теоретичним зasadам, у другому та третьому розділах розкрито численні питання технічного та інформаційного забезпечення досліджень спонтанного мовлення та практичного застосування їхніх результатів.

Що ж до аналізу просодії китайської мови, то автори збірки стверджують: у випадку з китайською мовою просодія не зводиться до тонів та інтонації. Важливу роль тут відіграє дискурсивна інформація. Виводиться положення про те, що під час синтезу мовлення керується асоціативними просодичними шаблонами, а не лінійними низками фразової інтонації. Тобто на противагу лінійній фонологічній теорії генеративної граматики стверджується нова автосегментна теорія. Автори також вводять поняття глобального тону, тривалості та амплітуди до основних компонентів просодичного рівня мови. Крім того, пропонують вирізняти щонайменше три різновиди “границь пауз”, які, на думку авторів, мовці використовують для процесу продукування мовлення та процесу сприйняття й обробки адресатом.

Докторська дисертація Д. Р. Сурендран “Аналіз та автоматичне розпізнавання тонів китайської мови” [Surendran 2007] в свою чергу стала новою віхою міждисциплінарних досліджень просодії

китайської мови. Автор виділив 68 властивостей фонеми, про більшість з яких не згадувано до того. Натомість теорія про те, що контекст може служити для кращого розпізнавання тону, була спростована в ході експериментів. Окрім того, автор наводить алгоритм розпізнавання тонів для програми Matlab. Загалом же результати цього дослідження підтверджують правомірність принципу тону та наголосу, що вже наводився вище. Разом із тим, фактичні дані, отримані в експериментальних дослідах, свідчать, що на цьому етапі розпізнавання спонтанного мовлення не є ефективним – лише 36% складів китайської мови мають прямі фонетико-фонологічні відповідники [Tseng 2007, 58].

Дослідження, спрямовані на розпізнавання та аналіз інтонації в китайській мові, відрізняються між собою не тільки відмінністю підходів до опрацювання матеріалу, але й поставленими завданнями. Деякі дослідники ставлять за мету створення системи алгоритмів, застосування якої дасть можливість описувати інтонацію спонтанного мовлення не тільки путунхуа, але й деяких діалектів та навіть говірок [Zhang 1998, 2006]. Інші ставлять перед собою доволі вузькі завдання, наприклад створення алгоритмів для відтворення окремих різновидів пауз при синтезуванні мовлення [Chen 2002]. Наскільки виправданими та дієвими є такі підходи до вирішення питань просодії, можна дізнатися з отриманих результатів: за більш ніж десятирічний період проведення експериментальних та теоретичних дослідів, вчені не спромоглися створити платформу для ефективного розпізнавання інтонації у більше ніж одній із китайських мов (найчастіше це – путунхуа, пекінський діалект, кантонська та тайванська мови). Очевидно, це є свідченням недосконалості сучасної методології у цій сфері, оскільки вона поки що не дозволяє оперувати великими масивами лінгвістично аnotatedного корпусу спонтанного мовлення. Попри доступність технічних засобів, необхідних для цього, автоматизація цих процесів наразі не видається можливою, тому значна частина роботи потребує безпосереднього втручання людини. Більш вузькі за напрямленістю дослідження, безперечно, мають перевагу в плані можливості підбору дієвих методів. Разом з тим, вони часто є лише етапом для створення більш різнопланових проектів і окремо від них малоінформативні для широкого кола дослідників.

Слід виділити цілу низку праць, присвячених проблемі виокремлення просодичного слова в китайській мові, що вперше була чітко сформульована в дисертаційній роботі Сань Дуаньму. Згодом це питання вивчали такі науковці, як Яо Цянь, Цен Цю-юй, Чень Вейцзюнь та Цао Цзяньфень. Методи досліджень були різноманітними, зокрема це синтаксичний, фонологічний, семантичний аналіз та навіть деякі елементи психологічного аналізу. Оскільки ці роботи здебільшого супроводжували масштабніші дослідження двох найбільш загальних типів: спрямованих на аналіз та синтез мовлення, відповідно, – то визначення терміна “просодичне слово” в кожній роботі має свою специфіку. Проте у всіх названих вище працях загальна просодична ієрархія має однакову структуру, в порядку від зростання: просодичне слово, просодична фраза, просодичне речення, просодична група. Найімовірніше, розбіжності у визначеннях викликані не так принциповими позиціями авторів, як різноплановістю їхніх напрямків обробки мовного матеріалу.

Що стосується практичної інтеграції результатів дослідження просодії китайської мови, то серед найбільш перспективних та успішних напрямків можна назвати створення перекладацьких середовищ типу STS (speech-to-speech), програм аналізу та обробки записів мовлення, систем транслітерації, програм оцінювання для тестів на володіння путунхуа та діалогових систем управління автомобільним навігатором. Поки що автори зазначають, що навіть за наявності досить великих корпусів, найвдалішими можна вважати результати з перекладу в парі мов англійська-китайська, незалежно від напрямку [Lee... 2007, 298]. Проблема, вочевидь, полягає не так у кількості мовленнєвих одиниць у корпусі, як у ступені реалізованості лінгвістичної анотації. На сьогодні наповнення корпусу не є технічно проблемним завданням, але при цьому анотування потребує певного ступеня підготовки та наявності відповідного рівня лінгвістичних знань. Активніше розв'язання задач, поставлених перед науковцями та спеціалістами цієї сфери, дозволить створити доволі потужні перекладацькі середовища, що вже мають принципову перевагу над програмами машинного перекладу минулих поколінь.

Техніки автоматичного транслітерування, описані Лі Чін-хуей [Lee... 2007, 342–364], здебільшого спрямовані на розпізнавання

та створення транслітерації власних назв (географічних назв, імен, прізвищ тощо) з англійської на китайську, з китайської на англійську та на зворотну транслітерацію: англійська-китайська-англійська (остання найбільш проблематична через високий ступінь варіативності та фактичну відсутність норм транслітерації іноземних власних назв китайською мовою). Особливо проблематичною для укладачів програми виявилася транслітерація імен та прізвищ, оскільки вони, будучи записані ієрогліфами, можуть походити не тільки з китайської мови, а і з японської чи корейської. Та навіть якщо мова, з якої чи на яку транслітерується ім'я, належить до китайських – розбіжності між написанням та фактичним прочитанням можуть бути суттєвими. Ще один не менш проблематичний момент – транслітерація слоганів та інших висловів, що засновуються на грі слів, наприклад як у перекладі назви напою “Coca Cola” – 可口可乐. У таких та інших випадках традиційні формальні підходи транслітераційного моделювання виявляються неефективними, на зміну їм доводиться застосовувати метод екстрагування транслітераційних пар-відповідників. Тому визначним моментом, що вирізняє це дослідження серед багатьох попередніх, є те, що автори надають великої ваги етимології та деяким екстралінгвістичним чинникам. Зокрема, при романізації важливим є походження назви (для врахування діалектної специфіки), а при транслітерації імен китайською мовою – статева принадлежність. При цьому, автори зробили чималий внесок у створення динамічної бази пар-відповідників, котра суттєво покращує ефективність транслітерації в обох напрямках між китайською та англійською мовами. Загалом, проблеми транслітерації врешті зводяться до типових проблем машинного перекладу, котрі в перспективі вирішуватимуть два підходи: на рівні фонеми та на рівні графеми. Отже, про практичне застосування таких систем ще зарано говорити, навіть не зважаючи на нагальну потребу та цілу низку різноманітних технік і підходів до вирішення завдань.

Окремо від типологічних та “кібернетичних” напрямків на прикінці минулого століття почали виникати тенденції до створення синтетичних дисциплін. Одним із найбільш характерних представників саме у сфері просодичних досліджень можна назвати Фена Шен-лі, котрий започаткував “ритмо-синтаксис” (в оригі-

налі – 韵律句法学). За його власним визначенням, ця дисципліна займається дослідженням “підпорядкування явищ граматики ритміці (або ритму) та законів, за якими вони відбуваються” [Feng 2000, 94]. Такі міжрівневі залежності простежуються ним ще в китайській мові раннього архайногого періоду. За твердженнями автора, синтаксична структура речення керує просодією, а просодія при цьому обмежує синтаксис [Feng 1996, 365]. Цей висновок свідчить не на користь традиційних синтаксичних теорій, в яких синтаксис та порядок слів у реченні функціонує незалежно від просодії. Результати цього дослідження надають можливість переглянути усталені поняття про сутність граматики китайської мови та є показовими, наскільки дієвими є діахронічні методи в мовознавстві.

У контексті загальних типологічних досліджень просодії місце китайської мови доволі специфічне. З одного боку, відсутність єдиної функціональної фонологічної теорії для стандартизованої мови путунхуа чи інших китайських мов складає враження недостатнього опрацювання цієї теми. З іншого, за свідченнями деяких дослідників [Kratochvil 1998; Surendran 2007; San 1992], китайська мова є найбільш вдалим об'єктом для дослідження просодії завдяки більш яскравому виявленню деяких рис порівняно з більшістю іndoєвропейських мов. Тому зовсім невипадкове пожвавлення уваги до китайської мови та її діалектів в останні роки з боку не тільки вчених-китаєзнавців. Для останніх нехарактерними є саме типологічні та теоретичні дослідження китайської мови, більш пріоритетними для них є вирішення певних практичних завдань, зокрема у сфері просодії.

Отже, сучасні методи обробки розмовного мовлення китайської мови продовжують традиції просодичних досліджень тональних мов та послуговуються засобами та методами, які запропонували прихильники дескриптивного та генеративного лінгвістичних напрямків. Окрім того, в межах генеративної граматики сформувалося дві протилежні фонологічні теорії – лінійна та нелінійна (автосегментна), що відповідно впливає також на дослідження китайської мови. Загальна ж тенденція наукових напрацювань схильна до синтезу дисциплін та методик, її особливо це помітно у досягненнях прикладної лінгвістики, де принциповою є лише ефективність методології. Очевидно, результати досліджень

просодії китайської мови є важливими для подальшого розвитку та формування нової функціональної фонологічної теорії.

## ЛІТЕРАТУРА

*Cao Jianfen, Lu Shinan, Yang Yufan. Chinese Prosody and a Proposed Phonetic Model.* Beijing, Chinese Academy of Social Sciences, 2000.

*Chan Marjorie M. K., Peng Shu-hui, Huang Tsang et al.* Towards a Pan-Mandarin System for Prosodic Translation // **Prosodic Typology: The Phonology of Intonation and Phrasing.** Oxford University Press, 2005.

*Chen Weijun, Lin Fuzong et al. Generation of Chinese Prosodic Phrasing Rules by an Extension Matrix Algorithm.* Beijing, Tsinghua University, 2002.

*Feng Sheng-Li.* Hanyu yunlü jufaxue yinlun // **Academics in China.** No 2, Mar. 2000.

*Feng Sheng-Li.* Prosodically Constrained Syntactic Changes in Early Archaic Chinese // **Journal of East Asian Linguistics 5,** 1996.

*Hsu Hui-ju, Fon Janice.* Positional and Phonotactic Effects on the Realization of Dipping Tones in Taiwan Mandarin // **Tones and Tunes.** Vol. 2: Experimental Studies in Word and Sentence Prosody. Mouton de Gruyter, Berlin, 2007.

*Jun Sun-Ah.* Prosodic Typology // **Prosodic Typology: The Phonology of Intonation and Phrasing.** Oxford University Press, 2005.

*Kratochvil P.* Intonation in Beijing Chinese // **Intonation Systems: A Survey of Twenty Languages.** Cambridge University Press, 1998.

*Lee Chin Hui, Li Haizhou et al.* **Advances in Chinese Spoken Language Processing.** World Scientific Publishing, 2007.

*Liang Jie, Heuven Vincent J.* Chinese Tone and Intonation Perceived by L1 and L2 Listeners // **Tones and Tunes.** Vol. 2: Experimental Studies in Word and Sentence Prosody. Mouton de Gruyter, Berlin, 2007.

*Liao R.* **Pitch Contour Formation in Chinese.** Ohio State University, 1994.

*Pan Ho-hsien.* Initial strengthening of lexical tones in Taiwanese // **Tones and Tunes.** Vol. 2: Experimental Studies in Word and Sentence Prosody. Mouton de Gruyter, Berlin, 2007.

*Qian Yao, Pan Wuyuan. Prosodic Word: the Lowest Constituent in the Mandarin Prosody Processing.* Shanghai Normal University Linguistic Institute, 2002.

*San Duanmu. A Formal Study of Syllable, Tone, Stress and Domain in Chinese Languages.* MIT, Cambridge, 1992.

*San Duanmu. The Phonology of Standard Chinese.* Oxford University Press, 2007.

*Shen Xiao-nan Susan. The Prosody of Mandarin Chinese.* University of California Press, 1989.

*Surendran D. R. Analysis and Automatic Recognition of Tones in Mandarin Chinese.* The University of Chicago, 2007.

*Tseng Chiu-yu. Prosody Analysis // Advances in Chinese Spoken Language Processing.* Singapore: World Scientific Publishing, 2007.

*Tseng Chiu-yu. Towards the Organization of Mandarin Speech Prosody: Units, Boundaries and Their Characteristics.* Taipei, Academia Sinica, Institute of Linguistics, 2003.

*Weijun Chen, Fuzong Lin, Jianmin Li, Bo Zhang. Generation of Chinese Prosodic Phrasing Rules by an Extension Matrix Algorithm.* Tsinghua University Beijing, 2000.

*Yi Xu. Contextual Tonal Variations in Mandarin.* The University of Connecticut, 1996.

*Yip M. The Tonal Phonology of Chinese.* Ohio State University, 1988.

*Yuen Ivan. Declination and Tone Perception in Cantonese // Tones and Tunes.* Vol. 2: Experimental Studies in Word and Sentence Prosody. Mouton de Gruyter, Berlin, 2007.

*Zhang Jisheng. The Phonology of Shaoxing Chinese.* Leiden, 2006.

*Zhang Jisheng. Tone and Tone Sandhi in Chinese.* Ohio State University, 1998.

*Мазніченко О. І.*

## СПЕЦІФІКА ІНТЕРФЕРЕНЦІЇ ПРИ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОМУ ТА АРАБСЬКО-ФРАНЦУЗЬКОМУ БІЛІНГВІЗМАХ

Дане дослідження присвячене аналізу особливостей інтерферентних явищ, що спостерігаються в умовах тісного контакту споріднених і неспоріднених мов, на прикладі українсько-російського та арабсько-французького білінгвізмів.

*Об'єктом* є вивчення теоретичних основ такого явища контактної лінгвістики, як інтерференція та різних наукових підходів щодо її тлумачення.

*Предметом* розробки теми стали особливості українсько-російського та арабсько-французького мовних контактів, що спостерігаються на території відповідно України та Тунісу.

*Мета* дослідження полягає в тому, щоб проаналізувати значення такого фактору специфіки інтерференції, як ступінь спорідненості мов, і виявити його вплив на інтерферентні явища, обумовлені українсько-російським та арабсько-французьким білінгвізмами.

*Наукова новизна* полягає в тому, що вперше в історії контактної лінгвістики здійснюється порівняльний аналіз таких контактуючих мовних пар, як українська і російська мови, з одного боку, та арабська і французька, з другого.

У лінгвістиці термін “інтерференція” безпосередньо пов’язаний із вивченням проблем мовних контактів. Як правило, його використовують на позначення тих відхилень від мовної норми, які спостерігаються при білінгвізмі як результат взаємодії різних мовних систем. На інтенсивність розвитку інтерференції та особливості її прояву впливає багато факторів, серед яких важливе місце займає ступінь спорідненості мов.

Пряму залежність специфіки інтерференції від структурних характеристик контактуючих мов відстоюють чимало лінгвістів, вважаючи, що мовна спорідненість є вирішальним фактором легкого виникнення інтерференції [СШБМ 2002, 34–36].

Так, У. Вайнрайх, аналізуючи перспективи дослідження інтерференції, наголошує на тому факті, що чим більша різниця між системами мов, тобто чим більше у кожній із них виявляються

властиві лише їй форми та моделі, тим більшою є проблема вивчення та потенційна область інтерференції [Вайнрайх 1972, 23]. Однак він запевняє, що величина інтерференції ніяк не впливає на її механізм, який залишається незмінним, незважаючи на те, чи буде контакт здійснюватися, наприклад, між українською та російською мовами або між арабською і французькою.

На думку Н. Борисенка, ймовірність появи інтерферем у мовленні зумовлена деякими внутрішніми, власне лінгвістичними, чинниками взаємодії близькоспоріднених лексико-семантичних діапазонів, тому інтерференція в умовах контакту близькоспоріднених мов є меншою порівняно з неспорідненими [Борисенко 1990].

Припускаючи незмінність механізму інтерференції, що робить наше дослідження більш об'єктивним, спробуємо на прикладі українсько-російського та арабсько-французького білінгвізмів проаналізувати роль ступеня спорідненості мов у визначенні специфіки інтерференції.

У мовознавстві існує думка, що інтерференція буває менш помітною, але більш стійкою при kontaktі споріднених мов, а при kontaktі мов неспоріднених вона стає більш помітною, але менш стійкою [Блягоз 1971, 67; Россети 1972, 112]. На підтвердження цієї тези наведемо такі приклади. У ситуації українсько-російського білінгвізму поширеним і сталим явищем серед його носіїв є хибна ідентифікація певних виразів як таких, що відповідають лексико-граматичним нормам української літературної мови: наприклад, “я хочу *сказать*” замість “я хочу *сказати*” або ж “*приимати участие*” замість “*брать участие*”. Однак такі відхилення від норми малопомітні, тоді як при kontaktі арабської і французької мов на інтерферентні явища не можливо не звернути увагу: *naqra 'i-l-ğurnal* (читаю газету), *fi sontr* (у центрі), де в обох випадках питомо арабські слова на позначення понять “газета” і “центр” замінені французькими *journal* та *centre*.

Для здійснення більш ґрунтовного аналізу ступеня розбіжностей або подібності kontaktуючих мов у вивчені інтерферентних явищ розглянемо ці подібності або розбіжності на трьох рівнях: фонетичному, граматичному і лексичному.

*Фонетична інтерференція.* За Г. П. Торсуєвим, основними внутрішніми і зовнішніми причинами фонетичних варіацій є

такі: особливості будови органів мови і особливості самого процесу мовлення, системні взаємозв'язки звукових одиниць – внутрішні причини, потреба у функціонально-стилістичній диференціації, наявність діалектних (просторових і соціальних) відмінностей – зовнішні причини. Всезагальність зазначених факторів полягає в тому, що вони діють у будь-якій мовній ситуації, сприяючи при цьому фонетичній диференціації мови [Чередниченко 1983, 74].

Серед причин виникнення українсько-російської фонетичної інтерференції нерідко називають прозорі етимологічні співвідношення між російськими та українськими словами, а також спільність графіки обох мов. При переході з української на російську і навпаки для вимови окремих слів мовець використовує лише зовнішньо тотожне звукове оформлення, вимовляючи слово відповідно до артикуляційних та орфоепічних норм рідної мови. Це пояснюється тим, що в українській мові можна знайти відповідники до всіх російських фонем, хоча за фонетичною якістю російські та українські голосні і приголосні не збігаються [СШБМ 2002, 34–36].

Найпоширенішими фонетичними помилками, яких допускаються українсько-російські білінгви, є: в українських словах – пом'якшення твердого приголосного [Ч] та утвореного за допомогою нього звукосполучення [иЧ], а також нечітке вимовляння і змішування голосних [a] та [o], що характерно для російської фонетичної системи; в російських словах – вживання українського фарингального фрикативного [z] замість російського задньоязикового [ʐ].

Що ж до фонетичних інтерферентних явищ, які спостерігаються в арабсько-французькому білінгвізмі, то тут вони також торкаються і системи голосних (вокалізм), і системи приголосних (консонантизм) французької мови [Чередниченко 1983, 75].

Так, прикладом вокалічної інтерференції є незбереження /ə/ в фоногрупах із трьох, чотирьох і п'яти приголосних, що є неприйнятним для норм французької мови: /arbrifryjɛ/ arbре frutier /r + b + r + f + r/, /séplmã/ simplement /p + l + m/. Подібні явища пояснюються впливом арабських діалектів країн Північної Африки, які характеризуються мінімалізацією використання оголосів [Завадовский 1962, 29].

Разом з тим у повсякденному мовленні спостерігаються випадки відновлення німого e в тих позиціях, де центральнофранцузька вимова його зазвичай не відновлює, наприклад, у формах

майбутнього часу діеслова faire – je ferai /fə're/, у словах *demain*, *seconde*, *semaine* і т. д., що може частково пояснюватися поширенням у практиці двомовності явищем гіперкорекції [Чередниченко 1983, 79].

Загальною тенденцією інтерферентних явищ у вокалічній системі французької мови є повна або часткова втрата деяких звукових типів внаслідок нейтралізації фонемних опозицій [Чередниченко 1983, 83].

Зміни у вимові приголосних виражені не так яскраво, як при вокалізмі, і в цілому не зачіпають системи французьких приголосних, однак в умовах живої комунікації спостерігаються численні коливання в її реалізації, обумовлені, зокрема, системною взаємодією звукових одиниць у процесі говоріння, впливом первинної артикуляційної бази та фонетичної системи рідної мови [Чередниченко 1983, 83].

Загалом, зміни у вимові жодним чином не впливають на фонологічний статус фонем у системі приголосних та на їхні розпізнавальні функції, тобто не становлять суттєвої загрози для успішної комунікації [Чередниченко 1983, 85].

Фонетичний вплив арабської мови на французьку нерідко призводить до субституції приголосних /p/ і /v/, що є відсутніми у консонантній системі арабської мови, відповідно дзвінким і глухим аналогами /b/ і /f/. Про це свідчать наступні приклади: *fîtesse* замість *vîtesse*, *falise* замість *valise*, *biscîne* замість *piscîne*, *blacer* замість *placer* та ін. [Чередниченко 1983, 86]. У той же час при вимові /p/ може мати місце недоцільна гемінація приголосного (пор. /supp/ *soupe*, /kupp/ *coupe* та ін.), що відображає прагнення білінгва якомога точніше відтворити чужорідний звук. Це явище Ю. М. Завадовський називає “психологічною дисиміляцією” [Завадовский 1962, 52].

Розглянуті вище варіанти вимови приголосних /p/ і /v/ переважно представлені на нижчих соціальних стратах французької мови (головним чином у міському просторіччі), хоча можливість їхньої наявності на більш високих стратах, включаючи мову освічених людей, в умовах інтерференції повністю не виключається [Чередниченко 1983, 87].

*Лексична інтерференція.* Інтерференція в результаті взаємодії будь-яких мов найяскравіше і найповніше виявляється на рівнях

їхнього вокабуляра. Традиційно лексичний рівень вважається найбільш відкритим для іншомовних впливів, що нерідко пояснюється слабкою системністю лексики та значним обсягом її одиниць [СШБМ 2002, 34–36].

Лексична інтерференція в її найрізноманітніших проявах спостерігається і при kontaktі близькоспоріднених, і при взаємодії неспоріднених мовних систем.

Так, відомим є факт непоодинокого запозичення українською мовою російських слів шляхом калькувань – як нормативних, наприклад, *книгосховище*, *вогнегасник*, *відмінник*, так і ненормативних. Останні часто поширюються на російські сталі словосполучення. Наприклад, “*кидатися в очі*” (рос. “бросаться в глаза”) замість “*впадати у вічі*”, “*вступати в силу*” (рос. “вступать в силу”) замість “*набирати чинності*”. А ще частіше можна почути такі русизми, як *міроприємства* (укр. “заходи”), *друг другу* (укр. “один одному”), *неділя* (у значенні “тиждень”) тощо.

Однак у випадку арабсько-французького білінгвізму показник нормативності щодо характеру лексичних калькувань відсутній в силу суттєвих розбіжностей арабської і французької мовних систем. До того ж варто зазначити, що більшість калькованих лексичних одиниць, утворених внаслідок мовного контакту арабської і французької мов, формуються шляхом поморфемного перекладу одних складових частин і прямого запозичення інших. Прикладом типової кальки-запозичення є словосполучення *maǵāza raft`a* (фр. *grand magasin* – універсальний магазин), в якому зміна порядку слідування компонентів при калькуванні обумовлена дотриманням граматичних норм арабської мови.

Такі лексичні метаморфози можна простежити і на прикладі словосполучення *bīt luks* (калька з фр. *cabine de luxe* – номер люкс): *bīt* (у значенні “приміщення”) відповідає фр. *cabine* (каюта, кабіна), а фр. *de luxe* (розкішний) входить до складу даної лексичної одиниці як пряме запозичення.

До того ж наведений вище приклад демонструє ще одну особливість лексичних інтерферентних явищ в умовах арабсько-французького білінгвізму. Вона полягає в тому, що на процес калькування значно впливають суттєві відмінності між граматичними нормами словотворення та побудови словосполучень обох мов. Так, словосполучення *cabine de luxe* складається з іменника

*cabine* та прикметника *de luxe*, який в свою чергу утворюється шляхом поєднання прийменника *de* з іменником *luxe*, тоді як до складу словосполучення *bīt luks* входять два іменника, утворюючи за правилами арабської граматики ізафетну конструкцію (ідафу). Таким чином, при дослівному перекладі матимемо різні типи взаємозв'язку між компонентами словосполучення: “розкішна каюта” у французькому варіанті і “приміщення розкоші” в білінгвальному.

Що ж до калькованих лексем в українсько-російському білінгвізмі, то вони внаслідок спорідненості контактуючих мовних систем утворюються за стандартним зразком, тобто шляхом поморфемного перекладу. Наприклад, укр. *гучномовець* повністю відповідає рос. *громкоговоритель*.

Аналізуючи наведені вище приклади, не важко виявити той факт, що у випадку арабсько-французького білінгвізму результат процесу калькування є більш помітними у порівнянні з тими, що спостерігаються в умовах українсько-російської двомовності. І серед основних причин такого явища доцільно назвати взаємовплив лексико-граматичних особливостей контактуючих мов та специфіку самого процесу поморфемного перекладу.

*Граматична інтерференція*. За У. Вайнрайхом, граматична інтерференція виникає тоді, коли правила розміщення, узгодження, вибору чи обов'язкової зміни граматичних одиниць, які входять у систему мови S, застосовуються до приблизно таких самих ланцюжків елементів мови C, що веде до порушення норм мови C, або тоді, коли правила, обов'язкові згідно з граматикою мови C, не спрацьовують через їхню відсутність у граматиці мови S [Вайнрайх 1972, 36].

У межах граматичної інтерференції виділяють *морфологічну* та *сintаксичну*. Традиційно вважається, що морфологічна система є більш стабільною і стійкою до зовнішніх впливів [СШБМ 2002, 34–36]. Тому нерідко порушення морфологічних норм розглядається на рівні синтаксичної інтерференції.

Прикладом морфологічної інтерференції в українсько-російському білінгвізмі можуть бути такі відхилення від норми:

- вживання українських іменників у невідповідній формі числа, роду або відмінка внаслідок впливу морфологічної системи російської мови: *біла тюль* (правильно – *білий тюль*), *на*

*виставці-ярмарці* (правильно – на виставці-ярмарку), *канцелярські приладдя* (правильно – канцелярське приладдя), із *Санкт-Петербургу* (правильно – із Санкт-Петербурга);

– ненормоване ступенювання українських прикметників через використання російськомовної граматичної моделі: *самий вигідний* (правильно – найвигідніший);

– вживання недоречної форми українських дієприкметників під впливом особливостей морфологічної системи російської мови: *особам знайшовши скарб* (правильно – особам, які знайшли скарб).

Синтаксичну інтерференцію в українсько-російському білінгвізмі можна виявити в таких випадках:

– при порушенні норм керування, коли, наприклад, замість “*вжити термінові заходи*” слід казати “*вжити термінових заходів*” або замість “*план з продажу цегли*” – “*план продажу цегли*”;

– при неправильному використанні сполучникових зв’язків: наприклад, вираз “*у випадках, якщо предметом застави є нерухоме майно*” слід замінити виразом: “*коли предметом застави є нерухоме майно*”.

Всі вищенаведені порушення норми належать до того випадку, коли двомовний носій, ототожнюючи слово мови S зі словом мови C на підставі семантичної подібності лексем, поширює на слово мови C синтаксичні “права й обов’язки” слова мови S і тим самим порушує норми мови C [Вайнрайх 1972, 39].

Що ж до граматичної інтерференції, викликаної контактом арабської і французької мов, то вона виявляється скоріше не у порушеннях норми, а у відхиленнях від неї. Останні можна вивіднати значними розбіжностями між граматичними системами обох мов, тобто їхньою неспорідненістю.

Типовим відхиленням є, наприклад, вживання туніськими білінгвами прямих запозичень із французької мови без зміни їхньої початкової форми, коли того вимагають правила побудови арабських синтаксичних конструкцій. Наприклад, *fī kar* (в автобусі), де *fī* – арабський прийменник, після якого слово має набувати форми відповідного відмінку (аж-жару). Однак французьке запозичення *kar* (фр. *car* – автобус для туристів) при вживанні з прийменником *fī* не змінює своєї початкової форми. Разом з тим, якщо не зважати на “мовний мікс” у таких конструкціях, вони

видаються доволі гармонійними, особливо за звучанням, оскільки усікання оголосу кінцевого кореневого звуку в питомо арабських словах є загальновідомою практикою арабського усного мовлення.

Ще одним граматичним відхиленням, пов'язаним із наслідками мовних контактів, є перехід афіксальних морфем з однієї мови в іншу [Вайнрайх 1972, 41]. Так, у випадку з арабсько-французьким білінгвізмом часто можна спостерігати додавання арабських афіксів, найчастіше флексій, до французьких коренів. Наприклад, *parasalāt* (фр. *parasol* – парасолька від сонця), *matlawāt* (фр. *matelas* – матрац). В обох випадках відбувається підпорядкування французьких кореневих морфем правиламтворення правильної форми множини в арабській мові шляхом додавання до них закінчення *āt*. Варто зазначити, що згаданій вище граматичній моделі формування множини підлягають слова як жіночого, так і чоловічого (окрім випадки) родів, тому з точки зору граматики арабської мови та при урахуванні фонетико-словотворчих особливостей останньої приєднання арабської флексії *āt* до чоловічих кореневих морфем французьких запозичень *matelas* і *parasol* є цілком вправданим.

З приводу категорії роду можна також відзначити, що у багатьох випадках комплектації двомовного словосполучення відбувається узгодження роду його компонентів: *servyet ġdīda* – новий рушник (фр. *la serviette*), *sigunda wāhida* – одна хвилина (фр. *la seconde*) тощо.

Загалом, синтаксична інтерференція в арабсько-французькому білінгвізмі – явище дуже поширене і досить помітне. Адже як можна не звернути увагу, наприклад, на речення *fī-s-seyf il fe bo* (влітку гарна погода) з його білінгвальною синтаксичною будовою, перша половина якої – арабська (*fī-s-seyf*), друга – французька (*il fait beau*).

Зважаючи на все вище сказане, результат взаємодії української та російської мов небезпідставно було б розглядати як явище суперінтерференції – неусвідомленого білінгвами змішування у мовленні різних мовних систем. Суперінтерференцію, яка є широко розповсюдженою не лише в усному, а й у письмовому мовленні, слід визнати характерною особливістю саме близькоспорідненої двомовності, адже у випадку неспорідненої (як при

арабсько-французькій) користування двома мовними системами відбувається цілком усвідомлено.

Аналіз інтерферентних явищ, обумовлених українсько-російською та арабсько-французькою двомовностями, на трьох мовних рівнях – фонетичному, лексичному і граматичному – сприяв виявленню ролі ступеня спорідненості мов у визначенні специфіки інтерференції.

Грунтуючись на результатах даного дослідження, можна зробити висновки, що, дійсно, інтерференція буває менш помітною при контакті споріднених мов, що у випадку арабсько-французького білінгвізму показник нормативності результатів взаємопливу обох мов відсутній в силу суттєвих розбіжностей арабської і французької мовних систем і що інтерферентні явища, викликані контактом арабської і французької мов, виявляються скоріше не у порушеннях норми, а у відхиленнях від неї.

### Принципи транслітерації

*Приголосні:*

ء	'	د	d	ض	đ	ك	k
ب	b	ذ	ż	ط	ť	ل	l
ت	t	ر	r	ظ	ž	م	m
ث	ś	ز	z	ع	'	ن	n
ج	ğ	س	s	غ	ğ	ه	h
ح	ħ	ش	š	ف	f	و	w
خ	ĥ	ص	ş	ق	q	ي	y

*Короткі голосні:* a, u, i

*Довгі голосні:* ā, ū, ī

### ЛІТЕРАТУРА

Ахунзянов Э. М. **Двуязычие и лексико-семантическая интерференция**. Казань, 1978.

Баранникова Л. И. Сущность интерференции и специфика ее проявления // **Проблемы двуязычия и многоязычия**. Москва, 1972.

**Блягоз З. У. Контактирование русского и родного языков в условиях двуязычия.** Ростов-на-Дону, 1971.

**Борисенко Н. А. Лексико-семантическая интерференция в русской речи на Украине** (лингвистический и социолингвистический аспекты). Автореферат канд. филол. наук. Киев, 1990.

**Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие // Новое в лингвистике.** Вып. 6. Москва, 1972.

**Вайнрайх У. Языковые контакты: Состояние и проблемы исследования.** Киев, 1979.

**Завадовский Ю. Н. Арабские диалекты Магриба.** Москва, 1962.

**Закирьянов К. З. Двуязычие и интерференция.** Уфа, 1984.

**Россети А. Смешанный язык и смешение языков // Новое в лингвистике.** Вып. 6. Москва, 1972.

**СШБМ – Специфіка інтерференції близькоспоріднених мов.** Функциональная лингвистика. Итоги и перспективы. Материалы конференции. Ялта-Симферополь, 2002.

**Торсуев Г. П. Константность и вариативность в фонетической системе.** Москва, 1977.

**Чередниченко А. И. Язык и общество в развивающихся странах Африки.** Киев, 1983.

*Марков Д. Є.*

## **НЕПАЛ: ПРИЧИНИ ТА ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ДЕМОКРАТИЧНОГО РУХУ В СЕРЕДИНІ ХХ ст.**

Традиційно вважається, що демократизація в Непалі почалась після 1951 р., коли режим спадкових прем'єрів з роду Рана був повалений демократичним і, водночас, традиціоналістським рухом, а владу, узурповану Рана, повернуто законному королю. Була проголошена конституційна монархія. Справді, з цього моменту розпочинається складний процес демократичних перетворень у державі та суспільстві. Країна, нарешті, відкрилася Світу після більш як столітньої ізольованості. Однак неможливо зрозуміти непальський шлях до демократії, не розглянувши як початки, так і генезу демократичного руху, що привели Непал до конституційної монархії 1951 р., так і непальські традиційні уявлення про свободу, права, справедливість, плюралізм, без яких неможливо побудувати демократію. Адже плюралізм і толерантність – важливі умови розвитку і демократичних реформ (про що свідчить досвід іншої традиціоналістської країни і великої демократії – Індії).

У середині ХХ століття Непал досягнув довгоочікуваної мети – відновлення “справедливого правопорядку”, монаршої влади, проголошення демократичних прав і свобод та парламентської форми правління. Цьому досягненню передувала довга боротьба антираністського руху непальських патріотів – просвітників та реформаторів XIX – першої пол. ХХ століття. Цей традиціоналістський рух багато в чому був пов’язаний з ідеями релігійного оновлення та іndo-буддійськими соціально-політичними уявленнями, що розвивалися в Непалі у контексті індуїстського королівства. Перші представники цього, іноді неоднорідного руху, з’явилися ще в перші роки Ранакратії. Усіх їх – патріотів, оновлювачів індуїстської релігії, буддійських проповідників, політичних реформаторів, перших демократів та націоналістів, письменників-памфлетистів, брахманів, кшатріїв, неварську та кхаську інтелігенцію – об’єднувала боротьба проти “аморального” правління узурпаторів Рана, бажання відновити свободу,

справедливий іndo-буддійський лад та правління “захисника народу” – короля [Редько 1976, 168–169].

15 вересня 1846 року після “Бійні у Кота”, коли майже весь цвіт непальської еліти був знищений, до влади прийшов офіцер непальської армії, кшатрій з клану Кунвар, Джанг Бахадур Рана. Це був перший відкритий державний переворот у сучасній історії країни – він розпочав “найсумніший період” історії королівства, період володарювання автократичних Рана, що тривав з 1846 по 1951 рр. [Редько 1986, 35–37]. У той же час, як не дивно, він реставрував дуже давню форму правління “Двайрадж’я”, яка передбачала слабку владу короля і сильну прем’єр-міністра (магараджі). Скориставшись послабленням інституту монархії, Джанг Бахадур з легкістю отримав усі рушії влади в країні, контроль над армією. Юридично влада спадкових прем’єрів була закріплена указом короля Сурендри Бікрам Шаха (котрого прем’єр посадив на трон). Скріплений Лал Мохаром (печаткою короля), цей указ був оприлюднений 6 серпня 1856 р. і залишився у силі до 1951 р. Король Непалу (магараджадхіраджа) виконував лише церемоніальні функції, царював, але не правив [Празаускас 1974, 18–19]. Джанг Бахадур та його нащадки отримували титул магараджі (князя) і необмежену владу, що передавалася спадково. Фігура магараджі ставала майже сакральною, як і фігура короля, який вважався перевтіленням бога Вішну. Магараджа намагався “вивести” свою родословну з касти тхакурі, до якої належала вища знать і король (насправді, Рана були навіть “сумнівними” кшатріями). Бррати прем’єра також отримували важливі посади у державі. Усю владу клан Рана протягом 100 років використовував для самозбагачення, не роблячи поділу між власними коштами і державною скарбницею [Joshi, Rose 1966, 39]. Вони жорстко зберігали курс на ізоляцію країни: їх можна порівняти із режимом Сьогунату у Японії в XVII–XIX ст. [Hane 1991, 205–208]. Рана активно підтримували процес індуїзації неіндуїстів, видали кодекс “Аїн Савалі” (1854 р.), що регламентував міжкастові відносини і вводив жорстокі покарання за порушення кастових обмежень. Автократизм і деспотизм, жадоба і кланова ворожнеча, а головне – узурпація священної для народу влади короля робили режим Рана приреченим.

Перший етап антираністських виступів не проходив у контексті руху реформаторів. Це були змови середньовічного типу – за-колоти “бхарадарів” – вищої знаті, що втратила свій вплив при королівському дворі після 1846 року [Joshi, Rose 1966, 41–43]. Однак, вже їхніми наступниками виступили реформатори. Головною силою руху реформаторів були вихідці з кшатріїв і брахманів (“кшетрі-брахманська інтелігенція” (за І. Редько)), а також частина освічених неварів – народу долини Катманду, культура і традиції якого мали величезний вплив на загальнонепальську культуру [Редько 1976, 168–170]. Особливе місце в традиційному непальському суспільстві займали релігійні просвітники – оновлювачі індусму, буддійські ченці та поети, які звертались до традиційних релігійних тем (наприклад, епосу “Рамаяни”), через які, показували реальні проблеми життя, закликали до духовного оновлення. Але центральною ідеєю їхньої боротьби, яка об’єднувала незалежно від каст, була ідея відновлення повноважень справедливого короля, якого пригнічували узурпатори Рана і якому необхідно повернути його священну владу [Редько 1976, 198–200].

Серед загальнонепальського руху реформаторів-монархістів та релігійних просвітників неварські просвітники займали особливе місце. Невари сповідували ідеї, близькі ідеям кхаського (непалімовного) суспільно-політичного руху. Існував навіть певний культурний синкретизм між неварами і кхасами (гуркхами і близькими до них іndoєвропейськими народностями). Адже невари репрезентували автохтонне населення непальської долини і багато з їхніх традицій було перейнято гуркхами і новою великою державою Непал після 1768–1769 рр. Відбувався взаємовплив між цими пластами.

Погляди ранніх просвітників формувалися під впливом діячів, поетів і письменників першої четверті XIX століття: Гумані В. Кешарі, Я. Покхрела, В. Шармі, Джоши, П. Годжурела, які писали мовою непалі. Визначна роль у становленні літератури на мові непалі належала Бханубхакті Ачарія (1812–1868), за що нащадки вшанували його титулом “адікабі” (“перший поет”). Він був прихильником оновлення релігії, самого суспільства і своїми творами закликав до непокори деспотичним Рана, поверненню справедливого короля до влади. У простішій, доступній народу

формі Бханубхакта змальовував деградацію індуїзму, який давно став “поверховим” накопиченням, де обряди мали важливіше значення, аніж тлумачення Ведичних текстів та їхня суть, а брахмані тішились у розкоші, використовуючи свій високий стан у суспільстві, забувши про духовність. Цікаво, що сам поет був та-кож з касти брахманів, хоч і збіднілих. Б. Ачаря, як і його послідовники, намагався розбудити “сплячий” народ, змусити його побачити реальну дійсність. Звісно, такого виклику владі поету пробачити не могли. За свою критику режиму Рана Бханубхакта Ачаря був репресований і помер у тюрмі.

Неварські реформатори багато в чому ідеалізували державний устрій та інститути влади, що існували в часи неварської династії Малла (XIII–XVII ст.) в епоху Середньовіччя [Редько 1976, 204–205]. Кхаські просвітники також підтримували такі самі архаїчні уявлення іndo-буддійської соціально-політичної “теорії”. Не визнаючи узурпаторів Рана, вони прославляли “золоте століття” короля-об’єднувача Непалу Прітхві Нарайана Великого (1769–1775) і проголошували “настільною книгою” його “Дібія упадеш” (“Божественна заповідь”) [Ледков 2002, 79–81].

Важливим у формуванні суспільно-політичної ідеології Непалу в період уніфікації єдиної держави гуркхами та династією Шах (кін. XVII – поч. XIX ст.) були традиції державності долини Катманду, разом, безумовно з загальною індуїстською практикою, точніше іndo-буддійською, її настановами та уявленнями про взаємозв’язок Дхарми та володаря і його народу. Фактично, йдеться про традицію “індуїстського королівства”, сформованого і викристалізованого в період правління династії Ліччхаві (V–VIII ст.) та вже згадуваної неварської королівської династії Малла [Rai 1981, 40–43]. Цю соціально-політичну надбудову, як і традицію монархії, гуркхи і король єдиного Непалу Прітхві Нарайан Великий сприйняли і використали для ствердження своєї влади на всьому просторі новоутвореної великої держави. Характер володарювання при династії Шахів, звісно, не варто ототожнювати з політичною і соціальною організацією неварських князівств Малла. Прітхві Нарайан об’єднав Непал мечем. Гуркхська династія запроваджувала жорстокіший курс на централізацію держави, на відміну від Малла. Король Непалу, “п’ятикратний володар, князь із князів”, також використовував цю традицію для легіти-

мізації своєї влади [Ледков 2002, 79–80; Hatchhethu 2005, 2–3]. Після 1769 року політика централізації реалізовувалася через індуїзацію або санскритизацію народів багатонаціональної країни [Hatchhethu 2005, 3; Furer-Haimendorf 1966, 157–159, 161–163]. Неварське суспільство також перейняло каствовий поділ. Державною релігією був індуїзм, однак зберігався “лібералізуючий вплив” буддизму, а королі Малла продовжували підтримувати розповсюдження “трьох дорогоцінностей” буддійської віри, будували монастирі [Cultural History... 1991, 13–15]. Каствові обмеження також не були дуже жорсткими. Це в майбутньому зіграло свою роль – як пом’якшуючий фактор розвитку єдиної держави, ідеології та суспільного клімату – через означений вплив традицій державності попередніх династій Непалу.

Треба сказати про синкретизм, що виник після століть взаємопливу і продовження взаємопроникнення традицій неварів та кхасів, буддизму та індуїзму в нових умовах централізаторської політики загальнонепальської держави. Цей багатовіковий процес, незважаючи на посилення каствових обмежень та політичну індуїзацію в період після створення єдиного королівства, став передумовою для розвитку традиційного непальського плюралізму та толерантності. Сприяли цьому, окрім індивідуальних особливостей, приналежність країни та її культури до іndo-буддійської цивілізації [Cultural History... 1991, 14].

У розумінні народу король виконував охоронні функції й мав нерозділені “права-обов’язки”. Неварські хроніки, що належать до XIV–XVIII ст., розповідають не лише про права, а й про обов’язки правителя: “Головна функція правителя полягає у тому, щоб піклуватися про підданих”. “Правитель – захисник королівства і його підданих, у такій же мірі, як і Всевишній, є захисником землі й всіх, хто живе на ній”. В іншій неварській середньовічній хроніці зазначено: “Покарання винних, виявляти шану тим, хто відзначився, нагромадження багатства чесним шляхом, справедливість при вирішенні суперечок, захист країни від ворогів – от якими якостями безумовно повинен володіти правитель” [цит. за: Редько 1976, 170–171; цит. за: Празускас 1974, 22–23; цит. за: Rai 1981, 41]. Цікаво, що, згідно з цими уявленнями, народ мав право скинути короля, який не виконує своїх обов’язків, тобто не забезпечує мир, добробут та стабільність у королівстві.

Основою, своєрідним “суверенітетом” іndo-буддійської традиції, тобто джерелом прав та свобод, була концепція Дхарми – універсального закону, яким керується Світ. Дхарма( або Ріта) – закон, що править Всесвітом, є “сутністю речей” і визначає кожному його місце та роль. Це також і певні права та обов’язки, індивідуальні або колективні, перед суспільством та перед кожним. Тільки дотримання такого порядку, виконання своєї ролі, визначеній більше народженням аніж заслугою, створює рівновагу, без якої справедливість та процвітання неможливі [Rai 1981, 38–40]. Суспільно-політичний колективізм у сфері таких уявлень виступає як “найвище благо”, а поняття “Правди, Гуманності і Свободи” – як єдине ціле [Борділовська 2005, 17–18]. Дхарма стоїть і вище короля. Саме з концепції Дхарми випливали його права та обов’язки захисника народу і держави [Rai 1981, 40–41]. Саме такі концепції, що проявили неабияку стійкість і стали особливостями державної ідеології Непалу і на магістралі побудови демократії та модернізації, відрізняються від традицій західної ліберальної демократії.

Хоч король визнавав зверхність Дхарми, індуїтське королівство ніколи не було теократією, як, наприклад, Тибет. Концепція Дхарми відігравала значну роль – легітимізувала владу монарха і була системою етики і суспільних відносин, а також виконувала інтегруючу, централізаторську функцію [Hachhethu 2005, 2–3]. Живучість означених традицій та ідеологічних особливостей, індуїтський монархізм зумовили відмову від секуляризації. Коментуючи свого часу концепцію дхарми, навіть король Бірендра (1972–2001), відомий своїм лібералізмом та вестернізованністю, зауважував: ”Король не може змінити цю систему цінностей” [цит. за: Hachhethu 2005, 2]. Отже, відкидаючи ідею секуляризації, індуїтське королівство розвивалося після 1951 року за іншим сценарієм, аніж демократична Індія, країна, з якою у Непалу цивілізаційно, в культурно-історичному відношенні дуже багато спільногого.

Індійський національно-визвольний рух вплинув на формування й розвиток непальських реформаторів. Вони усвідомлювали те, що антиколоніальна боротьба індійського народу послабить режим Рана, який був союзником Британії й основним провідником англійських інтересів у Непалі.

У 1920–1930-ті рр. багато непальців брали участь в індійсько-му національно-визвольному русі, були членами ІНК, де пе-реймали досвід опозиційної, підпільної боротьби. Мав вплив на непальців і індійський релігійний рух Ар'я Самадж, що закликав до оновлення індуїзму та “пробудження народу”. Релігійний діяч та мислитель непалець М. Р. Джоши відчував вплив цієї релігійної течії. Він критикував непальський індуїзм як “нагромадження культів” і багатьох брахманів, які підтримували “аморальний” режим Рана [Joshi, Rose 1966, 50–52]. Цей рух був поширений і серед звичайних непальців.

Важливу роль у русі просвітників, а пізніше реформаторів-монархістів, відігравала непальська еміграція в Індії. Вони ви-різнялися радикальнішими поглядами. Найвідоміший у той час Крішна Прасад Коірала у своїх працях і статтях закликав непальців прагнути до морального самовдосконалення й засуджував кас-товий поділ. Треба виділити і Дхаранідхара Шарму, який викривав правління Рана як жорстокий режим і вимагав надати народу пра-ва, обмежити беззаконня чиновників і знаті, виступав проти дис-кримінації народу, приреченого на непосильну працю та бідність [Шрестха 2002, 117–120]. Ще один просвітник С.Д.П. Сапкота, у непальському щотижневику “Горкхалі” публікував матеріали з жорстокою критикою тиранії спадкоємних прем’єрів. Історичні роботи Сурії Бікрам Г’явалі, поетичні твори Лекхнатха Поуд’яла висвітлили позитивну роль інституту монархії у становленні цен-тралізованої держави. Вони закликали молодь до активних дій в ім’я відновлення “історичної справедливості”. Варто також вказа-ти імена таких просвітників, як Шукра Радж Шастрі, Муралідха-ра Бхаттараї, Гангу Лал [Редько 1976, 175–177, 196–198].

На демократичний рух непальських просвітників вплинули значною мірою ідеї Ганді. Гандизм мав у Непалі свою специфіку, особливий шлях. Непальські “народні будителі” інтерпретували гандизм з урахуванням місцевих умов. Під “свараджем” вони ро-зуміли рятування від тиранічного правління Рана й встановлення просвітницької монархії, під “свадеші” – економічне й культурне відродження Непалу, розвиток промисловості й ремесел тощо [Brown 1996, 15–17].

Поступово реформатори і просвітники, поглинаючи “індійські ідеї” і перекладаючи їх на непальській землі вже по-іншому,

перейшли у своїй діяльності у нову фазу розвитку – більш політичну. Як і раніше, монархія залишалась ідеалізованим образом для багатьох діячів, у тому числі і для нової формaciї реформаторів, які здобули освіту в університетах Європи або Індії і були налаштовані прозахідно, сповідуючи ліберально-демократичні ідеали [Modernization in Nepal... 1993, 2–4]. Однак, розуміння місця інституту монархії в житті непальців все більш асоціювалося з демократією і парламентською формою правління. З'явився цілий ряд просвітників і реформаторів, які згуртувалися в Індії та Непалі і ратували за свою, більш-менш сформовану, політичну і соціальну модель непальського суспільства. В її основі бачилася не монархія з давніх хронік-легенд, а реальна, найкраща для Непалу – конституційна монархія.

Ідейні віяння про зміни формувалися в Індії, а потім проникали у Непал, видозмінюючись і пристосовуючись до внутрішніх умов і соціальних реалій країни. “Реформатори, базуючи свою діяльність на уявленнях про освічену монархію, адекватну ідею соціальної справедливості, апелювали до традиційного ідеалу, щоб внести лише корективи у непальське суспільство, а не повністю змінювати його”, – писав про антираністський рух відомий радянський непаліст І. Редько [Редько 1976, 196–198].

Непальські реформатори і просвітники відіграли величезну роль – протестуючи проти свавілля Рана, не визнаючи за ними права на верховну владу, що може належати лише законному королю (який, фактично, постійно перебував під домашнім арештом, під “опікою” магараджи), вважаючи їхнє правління порушенням “споконвічного порядку”, вони привернули увагу до соціальних і політичних проблем Непалу. Вони ж, як під впливом провідних індійських реформаторів, у тому числі Ганді, так і звертаючись до власного потенціалу і традицій своєї древньої країни, заклали і плекали перші паростки демократії. За боротьбу (іноді просту полеміку) проти деспотизму і несправедливості влади багато з них були ув’язнені. Інші – репресовані або страченні [Joshi, Rose 1966, 52–53].

Однак не всі організації виступали за мирну боротьбу. Заколотницькі організації, що почали виникати в 1930-ті роки, відкидали ідею гандизму про ненасильницькі методи боротьби з режимом Рана. Замість сатьяграхи вони пропонували скинути і

фізично знищити Рана, використовуючи терористичні методи. Діяльність цих монархічних організацій містила елементи пропаганди та терору. Однією з них була підпільна організація “Прачанд горкха” (Хоробрий горкха). “Прачанд горкха” боролися за повалення режиму Рана насильницьким шляхом і проголошення як ідеальної форми правління не абстрактної “освіченої монархії”, а конституційної парламентської [Joshi, Rose 1966, 54]. У 1935 році, в умовах підпілля, виникла організація “Непал праджа парішад” (Непальські народні збори), активними членами якої були вихідці з брахманів і чхетрі, а також з неварів [Brown 1996, 16]. “Непал праджа парішад” (НПП) мала на меті скинути владу Рана і створити “демократичний режим на чолі з монархом”. Досягнути цього планувалося шляхом підпільної терористичної діяльності. У 1940-му році в Катманду члени організації розповсюджували листівки, в яких відкрито лунав заклик до повалення влади Рана, а в індійських ЗМІ представники НПП підсилили антираністську пропаганду [Ред'ко 1986, 82–83]. До жовтня 1940 року влада зарештувала близько 500 членів НПП. Одночасно в Індії були арештовані непальські емігранти, які активно виступали проти режиму Рана. Англійські союзники Рана посприяли цьому процесу. У результаті репресій НПП перестала існувати. Навіть король Трібхуван Бір Бікрам Шах Дева (1911–1955), який співчував та допомагав організації, був під загрозою втрати престолу “за державну зраду” [Joshi, Rose 1966, 54–55]. З 1940 року протягом семи років у Непалі не було жодної політичної організації. Хоча “Непал праджа парішад” й відкидала мирні і демократичні засоби боротьби з тиранічним режимом, вона мала велике історичне значення і слугувала прикладом для наступників. Це був перший добре організований рух, що боровся з Рана (на відміну від спонтанних і неорганізованих гілок руху просвітників).

Організації непальських студентів в Індії: “Неупалі сангх” (Асоціація непальців), “Чантра сангх” (Союз студентів), “Хімачал відіарти сангх” (Організація гімалайських студентів) знаходилися під сильним впливом індійських політичних течій та організацій, що активно брали участь у національно-визвольній боротьбі і запозичували в індійських лідерів не лише ідеї, а й методи боротьби [Joshi, Rose 1966, 56]. Індія при цьому мала великий вплив, підтримувала демократичний рух і була своєрідним

імпортером та каталізатором провідних реформаторських ідей. “Сатьяграха” все глибше проникала до непальського суспільства і все більше лунала як революційний заклик до непокори й боротьби. Як вже зазначалося, під впливом гандизму формувалися й функціонували підпільні організації, що зазнали репресій з боку Рана впродовж 1930-х і 1940-х років. Тому не дивно, що не лише слова “революція”, “свобода” і “сатьяграха” були під забороною, а й навіть імена лідерів національно-визвольного руху Індії – Ганді та Неру [Шрестха 2002, 118–119]. Безумовно, Індія – країна, що завжди мала і має величезний соціокультурний, економічний, політичний вплив на Непал. Після поразки “Непал праджа парішад” (Непальських народних зборів) її члени, які залишилися на волі, вже були налаштовані на мирні методи боротьби, як і прихильники “непальської сатьяграхи”. Основним центром руху “національного визволення” непальців в Індії був Бенарес [Joshi, Rose 1966, 55]. Другим таким центром була Калькутта.

В останні роки свого правління представники династії Рана дещо пом’якшили своє ставлення до гандизму (західних “інновацій” вони страшилися ще більше) [Joshi, Rose 1966, 53]. Однак це вже не могло їх врятувати. Частина клану, намагаючись повернути позиції, які вони остаточно втратили (тобто, були позбавлені прав на провідні пости в державі та виключені зі списку наслідування крісла прем’єра), у 1934 році приєдналися до опозиції. Деякі з Шамшерів (гілки Рана) навіть відіграли важливу роль у демократичному русі та відновленні династії Шах. Революційні зміни, що мали місце в Південній Азії, насамперед в Індії, після Другої світової війни, кардинально змінили ситуацію, роблячи Ранакратію приреченуою, прискорюючи падіння режиму. Під безпосереднім впливом незалежності з 1947 року Індії ще більше активізувалася непальська політична еміграція. На початку жовтня 1946 року від імені ініціативної групи непальців-емігрантів один із лідерів антираністського руху Бішешвар Прабад Коірала (брать М.П. Коірала, разом із яким відіграв важливішу роль у конгресистському підпільному русі) зробив заяву в Патні, де зазначив, що в Індії найближчим часом буде створена політична організація, яка очолить боротьбу проти режиму спадкоємних прем’єр-міністрів [Joshi, Rose 1966, 55; Редько 1986, 112–113].

31 жовтня того ж року було оголошено про утворення в Бенаресі політичної партії, яка називалася “Акхіл Бхаратія Неупалі рапштрія конгрес” (Всеіндійський непальський національний конгрес). У партію вилися дві інші організації – “Неупалі сангх” (Бенарес) і ”Горкха конгрес” (Калькутта). З цього моменту партія стала називати себе “Непальський національний конгрес” (ННК). Конференція прийняла резолюцію, що закликала почати кампанію цивільної непокори. ННК ставив перед собою ціль – визволення Непалу від автократичного правління, встановлення конституційної монархії і створення відповідального уряду. Вважаючи короля жертвою тиранічного правління спадкоємних прем'єрів, ННК згуртувався навколо фігури монарха у своїй боротьбі. Король Трібхуван тепер був “прапором демократії”, “батьком нації” і майбутнього Непалу. Це також “легітимізувало” діяльність ННК в очах народу з його найвними монархічними уявленнями, переплетеними з гандизмом. Непальський національний конгрес мав підтримку суспільства і в Індії, і в Непалі. Після 1947 року ННК, що очолив демократичний рух, не зустрічав спротиву індійської влади. Навпаки, Індія радо допомагала конгресистам [Whelpton 2005, 68–70]. Недемократичні ж Рана викликали мало співчуття. Від часів повстання Сипаїв 1857 р. династія магараджей і “праяміністрів” зброею підтримувала британців у придушенні індійського національно-визвольного руху. Окрім того, Індія хотіла бачити “в себе під боком” стабільний, демократичний і дружній Непал – конституційну монархію з багатопартійною системою. ННК подавав Індії такі надії.

Сатьяграха, розпочата конгресистами 1947 року, та страйк у Тераях, у м. Біратнагар, поступово переросли у новий етап загальнонепальського демократичного руху. Непальський національний конгрес (з 1950 р. – Непальський Конгрес, що того ж року взяв курс на збройну боротьбу), за підтримки Індії, зіграв вирішальну роль у антираністській “революції” 1950–1951 рр. – збройному повстанні, що поклав край автократії Рана, повернуло владу суверенному монарху та проголосило в Непалі демократію. Так на початку 1950-х рр. “гімалайський відлюдник”, Королівство Непал, вступило на складний шлях демократичних перетворень, реформ та пошуку власної культурної та соціально-політичної ідентичності у сучасному світі.

Отже, важливими передумовами, що сприяли засвоєнню демократичних ідей у Непалі, були низка філософських та політичних концептів та уявлень, соціокультурних особливостей. По-перше, уявлення про “справедливість, свободу і гуманність” як рис монархії; також ідея про нероздільні монарші “права-обов’язки”, у традиції непальської державності, починаючи із середньовіччя. По-друге, ідея рівності усіх підданих перед королем, незважаючи на кастовий поділ. Важливішою рисою є плюралізм та терпимість непальської традиційної культури, як і спорідненої індійської, гілок іndo-буддійської цивілізації, про демократичний потенціал якої неодноразово писали дослідники [Борділовська 2005, 17–20; Межэтнические конфликты... 1991, 94–95]. Варто також сказати про більший “демократичний” вплив буддизму у Непалі, оскільки в гірській країні ця релігія довше зберігала позиції, а “спілкування” з індуїзмом переросло в унікальний культурний синкретизм, незважаючи на державну політику індуїзації в період уніфікації єдиної держави і пізніше [Cultural History... 1991, 15–17]. Ідеологічний вплив індійських реформаторів, релігійних, соціально-політичних течій, особливо гандизму, на формування соціально-політичної думки в Непалі та на непальських просвітників і реформаторів-демократів, як каталізатор демократичних процесів, відіграв дуже важливу роль. Унікальний самобутній рух просвітників XIX століття – поетів, релігійних та політичних діячів, філософів, непальської інтелігенції, звернений саме до вітчизняної традиції. Справжні патріоти своєї країни, просвітники будили в народі відчуття гідності та плекали споконвічні ідеали “справедливості, свободи, людяності та толерантності”. Діяльність їх як “предтеч” демократичного руху – неоціненна. Політичний вплив незалежної Індії – однієї з найбільших демократій світу – також сприяв “початку демократії” у Непалі в 1951 році.

## ЛІТЕРАТУРА

Борділовська О. А. Від плюралізму до демократії // **Східний світ**, 2005, № 1.

Ледков А. А. Роль элементов культа камня в формировании государственной идеологии непальцев // **Непал на рубеже тысячелетий**. Москва, 2002.

*Празаускас А.* Социальные и экономические предпосылки политической раздробленности в Непале в XVI – первой половине XVII в. // **Непал: история, этнография, экономика.** Москва, 1974.

**Межэтнические конфликты в странах зарубежного Востока.** Москва, 1991.

*Редько И. Б.* **Очерки социально-политической истории Непала в новое и новейшее время.** Москва, 1976.

*Редько И. Б.* **Политическая история Непала. Проблемы модернизации и традиционализма в государственной структуре.** Москва, 1986.

*Шрестха К. П.* Литературоведение в Непале // **Непал на рубеже тысячелетий.** Москва, 2002.

**Cultural History of Nepal** / Edited by B. R. Bajracharya, S. R. Sharma, S. R. Bakshi. New Delhi, 1991.

**Modernization in Nepal** / Edited by B. R. Bajracharya, S. R. Sharma, S. R. Bakshi. New Delhi, 1993.

*Brown, T. Louise.* **The Challenge to Democracy in Nepal: A political history.** London, 1996.

*Furer-Haimendorf, Christoph von.* Caste Concepts and Status Distinctions in Buddhist Communities of Western Nepal // **Caste and kin in Nepal, India and Ceylon: Anthropological studies in Hindu-Buddhist contact zones** / Edited by Christoph von Furer-Haimendorf. Bombay, 1966.

*Hane, Mikiso.* **Premodern Japan. A Historical Survey.** Boulder, 1991.

*Hachhethu, K.* Nepal confronts its Hindu Identity // **The (Micro) Politics of Democratisation: European-South Asian Exchanges on Governance, Conflict and Civic action.** – 20.06.2005. – <http://www.uni-bielefeld.de/midea/documentation/harticle5.html>

*Joshi, Bhuwan Lal, Rose, Leo E.* **Democratic Innovations in Nepal: A Case Study of Political Acculturation.** Berkeley, 1966.

*Rai, Lal-dhoj Deosa.* Human rights development in Ancient Nepal // **Human Rights Quarterly, 1981**, Vol. 3.

*Whelpton, John.* **A History of Nepal.** London, 2005.

*Отрощенко І. В.*

## АГВАН ДОРЖІЄВ І КАЛМИЦЬКІ БІЛЬШОВИКИ: ДО ІСТОРІЇ ОДНОГО ПРОЕКТУ

Цю статтю присвячено одному з політичних проектів Агвана Доржієва (1853–1938), бурята за походженням, неофіційного представника далай-лами ХІІІ в Росії, відомого релігійного та суспільно-політичного діяча, автора кількох проектів, покликаних зміцнити стосунки Росії з буддійськими народами Центральної Азії. У його бурхливій різноманітній діяльності релігійна і політична сфери пов’язані нерозривно. Феномен цієї особистості – далекоглядного політика та реформатора буддизму, який за життя зажив слави святого, – й досі привертає особливу увагу дослідників.

І у дореволюційний, і у радянський період А. Доржієв займався активною суспільною діяльністю. До революції за ним уважно слідкувала російська влада. Справа в тому, що політичній активності А. Доржієва відповідала його культурна місія, спрямована на об’єднання та духовний розвиток монгольських народів. Цьому мав сприяти створений на початку ХХ ст. А. Доржієвим, разом із лектором Санкт-Петербурзького університету, вченим і просвітителем Цевеном Жамцарано, монголо-бурятський алфавіт. Ними було засновано в Петербурзі видавництво “Наран”, де протягом багатьох років друкувалися пам’ятки монгольської літератури. А. Доржієв також став фундатором низки храмів у Західній Бурятії. Він допомагав бурятам і калмикам здійснювати паломництва та навчатися в Тибеті, всіляко намагався зміцнити зв’язки між монгольськими народами. Проте, такі його ініціативи стосовно просвіти і духовної консолідації монгольських племен викликали підозру та опір з боку російських урядовців. У їхніх очах, зокрема, створення А. Доржієвим нового, “монголо-бурятського” алфавіту<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Однією із провідних зasad бурятського “культурного панмонголізму” стала ідея реформи монгольського алфавіту. Вона вперше була висунута в 1902 р. Б. Барадіним, А. Доржіевим, Ц. Жамцарано, які невдовзі стали знаковими особистостями для бурятського суспільства. Реформатори в процесі своєї роботи розбилися на дві групи. Перша виступала за бурятський алфавіт, реформований А. Доржіевим. Вони вважали, що треба створити всемонгольську писемність і літературу, взявши за основу

було першим кроком до здійснення власне ідеї панмонголізму<sup>2</sup>. Підозри влади поширювалися й на бурятів (кілька десятків осіб), які приїхали разом із Доржієвим до Калмикії викладати у відкритий ним 1906 року буддійській школі<sup>3</sup>. Мовляв, частина їх їздить степом, виголошує проповіді, пропагує ідеї панмонголізму та збирає пожертви з калмиків<sup>4</sup>. Навесні 1907 року Доржієв відкрив у калмиків другу школу, де окрім буддійської філософії, мали викладатися астрологія та медицина. 16 серпня того ж року цю

в якості офіційної та літературної мови халхаське наріччя. До цієї позиції долучилися вже відомий мандрівник Г. Цибіков і такі представники майбутньої бурятської еліти 1920–1930-х років, як Е.-Д. Рінчино та М. Амагаєв. Прозахідні інтелігенти на чолі з іркутянином М. Богдановим відстоювали латинський алфавіт, прилаштований до бурятського наріччя. Автором латинського алфавіту був Б. Барадін [Шагдурова 1999, 60]. Ц. Жамцарано, наприклад, зазначав, що Агван Доржієв та його співробітники мали на меті створити такий фонетичний алфавіт, що міг би відобразити всі монгольські наріччя, в тому числі й бурятські, а тому алфавіт названий монголо-бурятським (Жамцарано просив не звужувати призначення алфавіту, створеного для всіх монголів, у тому числі і для бурятів) [Жамцарано 1907, 24, 18]. Мовляв, творець алфавіту, чи вірніше, реформатор, маючи на увазі не одномільйонний монгольський народ, з певною писемністю та зростаючою літературою, не міг, звичайно, рекомендувати цілком чужий ім алфавіт латинського типу, на додому жменьці іркутських бурятів. До того ж, малось на увазі, що більшість іркутських бурятів нададуть перевагу своєму монгольському алфавіту і побажають долучитися до спільногоруху всіх монголів, у тому числі й бурятів, і не побажають відокремитися від маси монгольського народу, який відроджується [Жамцарано 1907, 24, 19]. На початку ХХ ст. у полеміці стосовно алфавіту взяла участь майже вся бурятська інтелігенція, що представляла як Іркутську губернію, так і Забайкальську область.

<sup>2</sup> НАРБ. – Ф. П-20. – Оп. 2. – Ед. хр. 12. – Л. 5. Зі свого боку, відомий мандрівник і сходознавець Г. Цибіков також уважав, що старомонгольський алфавіт, реформований Агваном Доржієвим, – це майже єдиний засіб об'єднання всіх монгольських племен і народів [Шагдурова 1999, 61].

<sup>3</sup> У 1906 р. А. Доржієв, з метою поширення буддійської освіти серед калмиків, побудував у Малодербетовському улусі Калмицького степу буддійське училище, або Цанід-чойра (Духовну академію). Незабаром він заснував ще одну таку академію також в Астраханській губернії. Він же був автором програми навчання і особою, відповідальною за її виконання.

<sup>4</sup> НАРБ. – Ф. П-20. – Оп. 2. – Ед. хр. 12. – Л. 6. А. Доржієв мав дозвіл на збір пожертв лише серед бурятів Забайкальської області, проте реальні пожертві збиралися і у Калмикії [Бакаєва 1998, 89].

школу закрили за розпорядженням губернатора. Підозри викликала й діяльність непересічного лами в Іркутській губернії. Так, у рапорті від 4 березня 1908 року пристав Верхоленського повіту Бессарабов зазначає, що “в таких поїздках Хамбо<sup>5</sup> Доржієва криється прагнення до з’єднання монгольської раси в одне спільне ціле, шляхом навернення бурятів у буддійство” [Асалханова 2009, 64]. А. Доржієв виступав у ролі місіонера серед бурятів-шаманістів – під впливом його проповідей близько 400 шаманістів, які мешкали у Верхоленському повіті, прийняли буддизм. Отже, просвітительська і місіонерська діяльність представника далай-лами, що здобула йому надзвичайну популярність і авторитет серед одновірців, викликала гостре невдоволення російської влади. За ним був установлений таємний поліцейський нагляд, його підозрювали у пропаганді “шкідливих” панмонголістських ідей, а в 1911 р. прийшла заборона Міністерства внутрішніх справ на відвідини Доржієвим Астраханської та Ставропольської губерній [див.: Бакаєва 1998, 89]. До такої оцінки царської влади через 20 років додається обвинувачення радянських урядовців у тому ж “панмонголізмі”.

Після Жовтневої революції вся діяльність А. Доржієва фактично відбувалася на території Радянської Росії, СРСР. Його признали представником Тибету в РСФРР з наданням прав дипломатичного працівника. При буддійському храмі в Петрограді була заснована неофіційна Тибетська місія (офіційних стосунків між Росією та Тибетом не існувало). Наприкінці 1922 р. до неї приєдналася ще й Монгольська місія, створена енергійним ламою з культурно-просвітницькою метою. Наркомат закордонних справ (НКЗС), підтримуючи А. Доржієва, вочевидь, прагнув використати його авторитет та зв’язки у буддійських державах – Монголії та Тибеті – для експорту революції у країни Сходу. Відомо, що в 1920-ті рр. А. Доржієв активно співпрацював із НКЗС і навіть Комінтерном в організації таємних експедицій радянського уряду до Тибету.

Один із найвідоміших бурятів А. Доржієв не поділив рішенням багатьох представників бурятської інтелігенції, таких як Ц. Жамцарано, Е. Батухан, Е.-Д. Рінчіно, Ц. Бадмажапов, які вирушили працювати до Монголії на початку 1920-х років. Проте зв’язки з

<sup>5</sup> Хамбо (тиб. *кханпо*) – “головний лама”, у Зовнішній Монголії титул настоятеля монастиря; вченій ступінь.

новим монгольським урядом він підтримував. Зокрема, у період голоду в Калмицькій автономній області А. Доржієв знову їде до Монголії. Там, як і в бурятських автономних областях РСФРР і ДСР, він організує збір худоби та коштів для відправки в Калмікію та інші регіони Поволжя [Бакасва 1998, 90]. На жаль, поки авторка не має точної інформації щодо дати цього перебування Доржієва у Монголії. Проте є більш-менш точна дата його відвідин Калмикії. 20 листопада 1921 року Доржієв писав: “Я, як представник Тибетського Уряду в РСФРР, не міг не поцікавитися долею своїх родичів калмиків, поєднаних із Тибетом, Монголією і монголо-бурятами культурним, національним, релігійним та іншими багатоманітними зв’язками, і не побувати серед них у таку важку годину їхнього існування. Приїхавши з Москви наприкінці липня місяця ц. р. у Калмицьку область, встиг побувати впродовж двох місяців майже у всіх повітах” [Страницы... 1993, 93]. Тобто, з Калмикії видатний лама повернувся десь наприкінці вересня – початку жовтня 1921 року. А впродовж кількох тижнів, разом із кількома іншими доповідями та зверненнями авторства А. Доржієва, присвяченими калмикам та ситуації навколо них, з’являється документ, який є в центрі даного дослідження.

Це – нотатка до НКЗС, датована 28 жовтня 1921 року, копія якої зберігається у фонді Агвана Доржієва у Національному архіві Республіки Бурятія (НАРБ)<sup>6</sup>. Оригінал, судячи зі всього, має бути в Архіві зовнішньої політики Російської Федерації. Наскільки відомо авторці, цей документ ще не був оприлюднений. Про нього згадує у своєму дослідженні, присвяченому експедиціям родини Реріхів до Азії, російський дослідник В. Росов [Росов 2002, 24].

У цій нотатці представник далай-лами зазначає, що міжнародна ситуація дає Радянській Росії нагоду вести активнішу політику серед буддійських і мусульманських народів Центральної Азії в плані приєднання останніх до “світової революційної політики” та надання їм права та можливості самовизначення. Тибетське представництво, з метою зменшення просторового роз’єднання буддійських народів Центральної Азії та встановлення щільного контакту і зв’язку між ними, вважає своєчасним порушити питання “про розширення території народно-революційного Уряду Монголії на заході за рахунок областей, населених торгутами та

<sup>6</sup> НАРБ. – Ф. Р-643. – Оп. 1. – Ед. хр. 6. – Л. 5–6.

іншими племенами ойратів: Алтайський Округ, Ілі й Тарбагатай. У цих Округах живуть нащадки тих племен, які у 18-му столітті повернулися сюди, на батьківщину, з Волги, таким чином вони пов'язані історичним спогадом із Росією і є прямими і кровними родичами Астраханських калмиків. У провінціях Ілі й Тарбагатай (Джуңгарія) карашарські торгуті, які об'єднані в чотири хошуни (уділи) на чолі зі спадкоємними князями-ханами і які мають зв'язок і знайомство з Тибетським Представництвом, завжди виявляли потяг до Росії. У Алтайському окрузі також живуть нащадки торгутів, що повернулися з Волги, вони також у нещодавньому минулому мали потяг до Росії, свідченням чого слугує те, що один із поважних князів цього Округу – Палтаван, – нині покійний, який отримав вищу військову освіту в Японії, своїх дітей навчав у Петрограді, старший його син із російською освітою по смерті батька нині вступив в управління своїм уділом<sup>7</sup>. Доржіев нагадував, що Алтайський округ до 1907 року складав частину Кобдоського округу, включенного за Потрійною російсько-китайсько-монгольською угодою 1915 року до складу Автономної Монголії, і що наразі Кобдоський округ визнав владу Народного уряду Монголії. Якщо раніше всі племена західних монголів (ойратів) особливо не виявляли прагнення об'єднатися зі своїми східними родичами – халхасцями, – а, навпаки, схилялися до Росії, то це виключно пояснювалося ворожим ставленням до князів Зовнішньої Монголії і пихою останніх, нібито прямих нащадків великого Чингізхана. Проте тепер, у зв'язку з падінням влади халхаських князів і встановленням влади трудящих, ця єдина причина антагонізму відпадає.

Всі викладені міркування, засновані на достовірних історичних даних, свідчать, що, за дружньої підтримки та сприяння з боку Росії, цілком вірогідне об'єднання західних ойратських племен, які простягаються до самого Тибетського нагір'я: Цайдаму<sup>8</sup>

<sup>7</sup> НАРБ. – Ф. Р-643. – Оп. 1. – Ед. хр. 6. – Л. 5–5об.

<sup>8</sup> На захід від озера Кукунор розташувалися землі т.зв. цайдамських монголів. Цайдам – заболочена рівнина в північно-східній частині Тибету; іноді Цайдам називали Верхньою Монголією. За словами О. Сімукова, «У районі оз. Хуху-нур і Цайдамі (між пров. Ганьсу і пів. Тибетом) проживають Хуху-нурські та Цайдамські олоти, що їх називають ще “верхніми монголами”» [Симуков 2007, 239].

та Кукунору – кінцевих пунктів розселення монголів, з їхніми східними родичами – халха-монголами. Таке об’єднання монголів, утворення розширеної Монгольської держави, дружньої Росії забезпечить кордони Росії від Маньчжурії до Тянь-Шаню, послужить на користь Росії, безумовно, збільшивши значення Народного уряду Монголії в переговорах із Китаєм<sup>9</sup>. Для здійснення цієї ідеї Тибетське представництво вважало своєчасним відрядження до Ілі, Тарбагатаю та Алтайського округу інтелігентного калмика із середовища астраханських калмиків спільно із представником Народного уряду Монголії, забезпечивши його завданнями та дорученнями НКЗС, а Тибетське представництво, зі свого боку, надасть посильне сприяння шляхом рекомендаційних листів впливовим особам. Своє звернення представник Тибету пояснював ще й тим, що в силу історичних причин західні монголи залишилися поза сферою впливу буддо-гегена і досі понад все визнають авторитет далай-лами як глави буддизму. Тибетське представництво проходило дати належну оцінку цьому питанню – включення до території Монголії Алтайського округу, Ілі й Тарбагатаю – та вжити тих чи інших заходів задля його найшвидшого вирішення, в залежності від міжнародного становища на Сході. З аналогічним проханням у той же день А. Доржієв звернувся до Б. Шумяцького<sup>10</sup>.

21 грудня 1921 р. нарком закордонних справ РСФРР Г. Чичерін писав Б. Шумяцькому: “...щодо світового становища дружба з Китаєм буде одним із найголовніших активів... Зовсім інша справа Сіньцзян чи Кульджа, де китайські губернатори, коли настане момент і ми достатньо зміцнимося, ми будемо там виступати посередниками і добиватися прийнятного режиму для дунган, калмиків та інших туземців, проте в жодному разі ми не повинні займатися відторгненням цих провінцій чи підтримувати там агітацію проти Китаю... Китай у результаті буде в нас бачити лише спрітніших імперіалістів, це зробить неможливою нашу майбутню політику з Китаєм, та й взагалі це зірве нашу східну політику і, отже, наше світове становище” [цит. за: Шинкарев 2006, 115]. Не виключено, що цей лист і був відповіддю Шумяцькому на запит щодо сіньцзянського проекту Доржієва.

<sup>9</sup> НАРБ. – Ф. Р-643. – Оп. 1. – Ед. хр. 6. – Л. 5–6

<sup>10</sup> НАРБ. – Ф. Р-643. – Оп. 1. – Ед. хр. 7. – Л. 12.

На думку В. Росова, “політика встановлення широкої монгольської автономії вочевидь спрямовувалася з Тибету, і Агван Доржієв був тонким інструментом в її здійсненні” [Росов 2002, 24]. Наразі авторка статті хоче запропонувати свою версію причин появи цього проекту.

Перш за все, зазначимо, що, власне, це єдиний дійсно панмонгольський політичний проект з усіх, складених А. Доржієвим. Він, радше, був панбуддистом і мислив значно ширшими категоріями, ніж парадигма панмонголізму. Німецький монголіст і буддолог В. Ункрг, який тривалий час навчався й жив у Ленінграді та багато чого знов про проникливо ламу, вважав, що релігійно обґрунтованою метою всіх спроб А. Доржієва було створення ламайстського королівства тибетців і монголів (а також усіх інших маленьких ламайстських народів) як теократії під владою далай-лами. Таке королівство тибетців і монголів мало бути під протекторатом царської Росії [Rupen 1964, 106]. Мабуть, така оцінка стосується, насамперед, дореволюційних планів Доржієва. Так, одну доповідну ініціативний лама подав на ім’я віце-голови Російського географічного товариства П. Семенова (Тянь-Шанського). У ній висловлювалася ідея про об’єднання на культурно-економічних засадах народів трьох держав – Монголії, Тибету й Росії – та створення так званої “великої буддійської конфедерації” [Андреев 1992, 12–13]. На думку ж відомої російської монголістки А. Цендіної, Доржієв прагнув об’єднати всіх буддистів і в такий спосіб протистояти небуддійському світові чи виробити парадигми співіснування з ним; у цьому він був явним предтечею теперішнього далай-лами XIV [Цендина 2004, 198]. Тобто, можна зробити висновок, що нотатка до НКЗС, датована 28 жовтня 1921 року, – це нетипова для Доржієва пропозиція. По-друге, чому Доржієв запропонував розпочати монгольське об’єднання саме з ойратів? Чому запропонував збільшити територію Народного уряду саме за рахунок “монгольських” земель, підпорядкованих владі Сіньцзяну, а не, наприклад, за рахунок Туви, Баргі чи сеймів Внутрішньої Монголії?

Щоб прояснити ситуацію з виникненням цього документу, вдамося до історії деяких ініціатив та пропозицій тодішніх калмицьких лідерів, які прихильно ставилися до більшовиків. Як відомо, після приходу до влади в Росії більшовиків почала своє

життя ідея світової революції. Одним з її напрямів, природно, вбачалася Східна Азія. 26 травня 1919 року газета “Жизнь национальностей”, яку видавав Наркомат у справах національностей, оприлюднила статтю А. Амур-Санана<sup>11</sup> “Ключі Сходу”. У ній калмицький революціонер пропонував використати калмиків для поширення “ідеї влади Рад” на Сході, серед багатомільйонних монголо-буддійських племен, близьких їм по крові, релігії та мові. Проживаючи на величезній території між Байкалом та Тибетським нагір’ям, вони могли охочіше відгукнутися на заклики своїх братів калмиків, аніж на заклики чужих їм націй та релігій. Для зв’язку з ними існував давній монголо-буддійський шлях, що починається у калмицьких степах і проходить через Алтай, Монголію та Тибет і далі – в Індію. Здійснювати це надзвичайно важливе політичне завдання належало калмицькій інтелігенції, за допомогою “таких відомих політичних діячів Сходу”, як хамбо Агван Доржієв [Андреев 2006, 223]. Через деякий час (13.07.1919) в “Жизни национальностей” з’явилася ще одна публікація на ту ж тему, під назвою “Монголія як ворота буддійського Сходу”. Її автор, голова Калмицького ЦВК Ради депутатів трудящих калмицького народу А. Чапчаєв, зокрема, закликав радянський уряд у своїй східній політиці спиратися не лише на країни мусульманського Сходу, а й, рівнозначно, і на буддійський світ і схвально відгукувався про А. Доржієва [Андреев 2006, 223]. Слід зазначити, що у згаданих планах калмицьких більшовиків власне Монголії, як і Тибету, відводилася другорядна роль (порівняно з Південною та Південно-Східною Азією), хоча вони й підкresлювали важливість поширення революційних ідей серед монголів і тибетців – із метою залучення цих народів до світової революції. Наразі важко сказати, чи були якісь приховані мотиви в авторів цих проектів, які могли б зацікавити нас у контексті пропонованого дослідження. Важливість риторики про світову революцію і, відповідно, роль у цьому процесі східних народів вищезгадані діячі, схоже, добре усвідомлювали. Так, 14 жовтня 1920 р. А. Амур-Санан виступив на засіданні Політбюро ЦК РКП(б) і саркастично зазначив: “Не знаю, яке значення для розвитку соціальної революції на Сході буде мати оголошення автономії

<sup>11</sup> Амур-Санан А. – завідувач калмицьким відділом Наркомату у справах національностей.

калмикам, але добре розумію, що без такого вирішення питання в умовах, що створилися, неможливо полегшити становище калмиків. Я добре знаю, що калмики, незалежно від перспектив революційних подій на Сході та Заході, хочуть жити” [цит. за: Есенова 2007, 20]. Проте привертає увагу схожість низки пропозицій у статтях із пропозиціями Доржієва у вищезгаданій нотатці, виокремлення важливого політичного завдання, революційної місії калмицької інтелігенції, а також схвальне ставлення А. Амур-Санана та А. Чапчаєва до представника далай-лами. Зазначимо, що з обома більшовиками А. Доржієв був особисто знайомий.

У доповіді ще одного калмицького революціонера Х. Канукова, начальника Розвідувального управління МНА<sup>12</sup>, підготовленій для Східного відділу НКЗС РСФРР, йшлося про антикитайські настрої джунгарських торгутів і відзначалося, що вони “згідно своїх легенд і вустами народу мріють здавна і наразі, що з Волги повинні перейти залишки торгоутів і звільнити їх від китайського ярма й відродити самостійність” [цит. за: Мургаев 2006]. Важливість цього зовнішньополітичного напрямку для Москви обґрутувалася в доповіді тим, що “із впливом Радянської Росії в Монголії, ідея соціалізму та звільнення трудящих підходить впритул до великої китайської стіни” [цит. за: Мургаев 2006]. Для поширення комуністичного впливу в цьому напрямку Кануков пропонував переселити калмиків із РСФРР у Кобдоцький округ Монголії, що межував із Сіньцзяном. У реалізації цього плану був зацікавлений і монгольський уряд, який, “щоб згустити своє нечисленне населення й підсилити свої реальні сили... запросив заселити всі родинні їм народності із Радросії, як, наприклад, прийняття у підданство в Монголії до 5000 родин бурятів, що проживають на території Монголії, і запрошення переселитися голодуючих калмиків із Волги” [цит. за: Мургаев 2006]. Наприклад, один із провідних монгольських партійців, бурят Ц. Жамцарано, зокрема, зазначав, що бажано збільшити населення Зовнішньої Монголії принаймні вдвічі шляхом зближення монгольських народів, що населяють просторі терени Центральної Азії, насамперед, добитися їхнього компактного розселення, зокрема переселення калмиків на споконвічну батьківщину [Чи-

<sup>12</sup> МНА – Монгольська народна армія.

митдоржиев 2000, 15]. Постановою № 105 (від 22.01.1922) монгольський уряд не лише запрошує калмиків, а й обіцяє переселенцям грошову і матеріальну допомогу, звільнення на кілька років від державних і місцевих податків. І хоча план переселення калмиків не був реалізований, ідея возз'єднання російських калмиків із китайськими була дуже популярна серед радянських калмиків [Мургаев 2006].

У своїй доповіді (від 21.10.1921) Доржієв згадує про Канукова: "...калмики в особі партійних і військових працівників-керівників беруть найактивнішу участь у діяльності Монгольської Народно-революційної Партиї та Уряду, організації Монгольської Армії, обіймаючи командні посади. Тричі були відряджені до Монголії кілька партій калмиків у цьому році, в особі організаторів військових частин Канакова Харті, Хомутникова Дорже та ін. Приїзд із Тибету калмиків, що навчалися там, улітку теперішнього 1921 року, а також поїздки туди зміщують живий родинний зв'язок Калмицького народу з Урядом Тибету і населенням. Такий зв'язок має, безумовно, велике політичне значення для молодої Радянської Федеративної Росії, яка через своїх вірних її ідеям товаришів-калмиків може поширювати свій вплив на Сході, що, безумовно, береться до уваги керівниками зовнішньою політикою РСФРР. У теперішній момент серед калмиків, особливо буддійського духовенства, є прагнення поїхати до Тибету та Монголії для отримання освіти, також збереження колишнього національно-релігійного зв'язку. Радянська Влада має використати цих людей і одвічний зв'язок калмиків для політичних цілей, отже я, зі свого боку, прошу Вас, тов. Комісар, не відмовити у сприянні у безперешкодному і вільному виїзді калмиків, особливо представників духовенства, до Монголії та Тибету" [Страницы... 1993, 91]. Тут привертають увагу спільні пропозиції Канукова та Доржієва (у доповідях від 21, 28 жовтня 1921 р.) щодо фактичної еміграції – переселення, виїзду калмиків до Монголії, революційного впливу Росії на Сході, апеляція до історичного минулого тощо. Ці документи належать до одного хронологічного періоду.

Згадаймо також і один з проектів А. Доржієва від 1922 року. Так, ним було запропоновано утворити Комітет для зближення Росії з буддійським Сходом. До складу комітету мали увійти,

зокрема, такі відомі російські буддологи як Ф. Щербатської та С. Ольденбург. Комітет мав за мету всебічно сприяти зближенню в культурно-просвітницькій області Росії з буддійськими народами, що мешкали як у межах СРСР (буряти, калмики), так і в закордонних східних районах (Монголія, Тибет, Маньчжурія, Східний Туркестан)<sup>13</sup>.

Питання про необхідність налагодження та розвитку зв'язків із китайськими калмиками голова ЦВК Калмицької автономної області А. Чапчаєв намагався порушити у Політбюро. А керівництвом Калмикії активно збиралася наукова література з історії, археології та етнографії Монголії й Тибету [Мургаев 2006]. У 1924 році ЦК виразив недовіру А. Чапчаєву, звільнивши його з посади голови ЦВК Калмицької автономної області за виявлений у роботі “національний ухил”. У 1926 році Чапчаєв став фактичним головою радянсько-монгольської місії до Лхаси [Andreiev 2006, 287].

А. Доржієва заарештували 13 листопада 1937 року. На допиті 28 листопада він визнав себе одним із керівників панмонгольської, терористичної, повстансько-шпигунської організації. На думку російського дослідника А. Андреєва, цілком очевидний намір зв'язати Агвана та Дажупа Доржієвих<sup>14</sup> як керівників двох паралельних панмогольських організацій на теренах Бурят-Монголії: одна з них поєднувала бурятське буддійське духовенство, друга – верхівку державного партійного апарату [Andreiev 1998, 101]. За визнанням Д. Доржієва (від 7–8.12.1937), його організація підтримувала щільний зв'язок із ламською організацією Доржієва і навіть спрямовувала її роботу. 29 січня 1938 р. великий бурятський лама помер у в'язничній лікарні. Остаточно реабілітований він лише у 1989 році. Як санкції царських урядовців на початку ХХ ст., так і репресії проти Доржієва у 1930-ті роки були свідченням не його панмонгольської діяльності, а фобій та побоювань російської (царської) влади. Також зауважимо, що список осіб, що підлягають суду військової колегії Верховного суду СРСР від 22 грудня 1937 року (по Сталінградській області) з позначкою “категорія 1” (тобто, приречені

<sup>13</sup> РГАСПІ. – Ф. 495. – Оп. 152. – Ед. хр. 157. – Л. 21–22.

<sup>14</sup> Доржієв Д. – голова Раднarkому Бурят-Монгольської АРСР.

на вищу міру покарання) містив, зокрема, прізвища А. Амур-Санана та А. Чапчаєва<sup>15</sup>.

Єдиною (наскільки відомо авторці) справді панмонгольською ініціативою Доржієва залишилася проаналізована доповідь до НКЗС від 28 жовтня 1921 року. Вона не відповідала китайській політиці Радянської Росії, яка вважала, що весь Сіньцзян має залишитися у складі Китаю [більше див.: Отрощенко 2010]. На думку авторки, вищезгадана нотатка Доржієва продиктована саме спілкуванням із калмицькими більшовиками під час його відвідин Калмикії влітку 1921 року. І це, на сьогодні, один з нечисленних фактів, який свідчить про зацікавлення калмицької партійної еліти питанням об'єднання монголів.

## ЛІТЕРАТУРА

*Андреев А. И. Из истории Петербургского буддийского храма // Orient.* Санкт-Петербург, 1992. Первый выпуск “Буддизм и Россия”.

*Андреев А. И. Уход Агвана Доржиева // Orient.* Альманах. Санкт-Петербург, 1998. Вып. 2–3.

*Андреев А. И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России.* Санкт-Петербург, 2006.

*Асалханова Е. В. Деятельность Агвана Доржиева в Иркутской губернии (1907–1908) // Восток,* 2009, № 6.

*Бакаева Э. П. Агван Доржиев в Калмыкии // Буддизм России,* 1998, № 29–30.

*Есенова Т. С. Русский язык в Калмыкии: социокультурные портреты и лингвокультурные типажи.* Элиста, 2007.

*Жамцарано Ц. Бурятское народническое движение и его критик // Сибирские вопросы,* 1907, № 24.

*Мургаев С. М. Участие калмыков в большевистском экспорте революции в страны Дальнего Востока (1920-е гг.) // Новый исторический вестник,* 2006, № 1 (14). – [http://www.nvestnik.ru/2006\\_1/4\\_1.shtml](http://www.nvestnik.ru/2006_1/4_1.shtml)

<sup>15</sup> Ярославская область, Ставропольский край, Крымская АССР: Список лиц, подлежащих суду военной коллегии Верховного суда Союза ССР. 22 декабря 1937 года // “Сталинские списки” / Международное общество “Мемориал”. – <http://stalin.memo.ru/spiski/tomi05.htm>

**НАРБ. – Национальный архив Республики Бурятия.** Ф. П-20. Оп. 2. Ед. хр. 12; Ф. Р-643 “Агван Доржиев”. Оп. 1. Ед. хр. 6, 7.

*Отрощенко І. В.* Монголія, Радянський Союз та монголи Сіньцзяну (1920-ті роки) // **Східний світ**, 2010, № 2.

**Росов В. А. Николай Рерих: Вестник Звенигорода.** Экспедиции Н. К. Рериха по окраинам пустыни Гоби. Санкт-Петербург; Москва, 2002. Кн. I: Великий План.

**Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).** Ф. 495. Оп. 152. Ед. хр. 157.

**Симуков А. Д. Труды о Монголии и для Монголии.** Осака, 2007. Т. 1.

*Страницы... 1993. Страницы из жизни Агвана Доржиева.* Архивные документы. Улан-Удэ, 1993.

*Цендина А. Д. ....и страна зовется Тибетом.* Москва, 2002.

*Чимитдоржиев Ш. Б.* Панмонгольское движение – это обще-монгольское национальное движение // **Монголоведные исследования.** Улан-Удэ, 2000. Вып. 3.

**Шагдурова И. Н. Очерки из истории развития общественно-политической мысли бурят в I четверти XX века.** Улан-Удэ, 1999.

**Шинкарев Л. И. Цеденбал и его время.** Москва, 2006. Т. 1: Любовь. Власть. Трагедия.

Ярославская область, Стalingрадская область, Крымская АССР: Список лиц, подлежащих суду военной коллегии Верховного суда Союза ССР. 22 декабря 1937 года // “**Сталинские списки**” / Международное общество “Мемориал”. – <http://stalin.memo.ru/spiski/tomi05.htm>

**Rupen R. The Mongols of the Twentieth Century.** Bloomington, 1964. Pt. 1.

*Радивилов Д. А.*

## **ОТСТАВКА ИМАМА АС-САЛТА Б. МАЛИКА: АРГУМЕНТЫ “ПРОТИВ”**

*Имамат* ибадитов в Омане, провозглашенный в 748 г., вскоре прекратил свое существование – имам ал-Джуланда б. Мас‘уд потерпел поражение от ‘амила халифа Абу-л-‘Аббаса Хазима б. Хузаймы, установившего в регионе власть ‘Аббасидов (750/751 г.) [...ас-Сийар ал-‘уманийя, 676; Салил б. Рузайк, 8; Wilkinson 1975, 101–103]. Внутренний Оман, в частности западные склоны ал-Джабал ал-Ахдар, с центром в г. Низва находился под контролем джуландитов – представителей племени азд шану’а. Они соперничали с азд ‘уман, населявшими плодородные долины восточнее ал-Джабал ал-Ахдар (г. Рустак) и прибрежные равнины (ал-Батина), где были сильны позиции ибадитов (из ал-Батины происходили, к примеру, Абу Хамза ал-Мухтар б. ‘Ауф и Балдж б. ‘Укба, принимавшие активное участие в *имамате* ибадита ‘Абдаллаха б. Йахии Талиб ал-Хакка (Хадрамаут–Йемен–Хиджаз, 746–747 гг.)). На протяжении более сорока лет враждебностьбану джуланда не позволяла местным ибадитам распространить свое влияние на внутренние районы Омана и восстановить *имамат*. Ситуация изменилась лишь после того, как ибадиты вступили в союз с представителями одной из ветвей азд шану’а – бану йахмад, предоставив им право первенства в будущем ибадитском государстве [Wilkinson 1982, 143]. Сразу же после победы ибадитов над джуландитами-джаббарами (т. е. “неправедными правителями”), около 793/794 г. имамом был провозглашен йахмадит Мухаммад б. ‘Аффан (встречающиеся варианты его имени: Мухаммад б. Абу ‘Аффан, Мухаммад б. ‘Абдаллах б. Абу ‘Аффан, Мухаммад б. Суфьян) [...ас-Сийар ал-‘уманийя, 676, 690–691; Салил б. Рузайк, 9–10]. Последующие имамы: Варис б. Ка‘б (796–808 гг.), Гассан б. ‘Абдаллах (808–823 гг.), ‘Абд ал-Малик б. Хумаййид (823–841 гг.), ал-Муханна б. Джайфар (841–851 гг.), – за исключением ‘Абд ал-Малика, также происходили из бану йах-

мад<sup>1</sup>. Таким образом, государство ибадитов Омана, простиравшееся в годы своего расцвета от границ Бахрейна до Йемена, лежавшее на важном торговом пути между Индийским океаном и центральными регионами Халифата, зиждилось на хрупком политическом союзе обитавших в этом регионе арабских племен, в числе которых, помимо аздитов, находилось также весьма влиятельное североарабское племя бану сама б. лу'айй б. галиб.

В конце IX в. *имамат* ибадитов Омана пал, а местная община перешла в состояние скрытого существования (*китман*) – во время политического кризиса, разразившегося на исходе правления ас-Салта б. Малика ал-Харуси (851–886 гг.) и сопровождавшего правление двух последних имамов, также яхмадитов, Рашида б. ан-Надра (или Рашида б. ан-Назра, 886–890 гг.) и ‘Аззана б. Тамима (890–893 гг.), одна из группировок, участвовавших в противоборстве, представители бану сама б. лу'айй, обратилась за помощью к наместнику халифа ал-Му‘тадида в Бахрейне Мухаммаду б. Нуру (в ибадитских источниках его имя намеренно искажено – Мухаммад б. Бур (араб. *бур* – “злодей”)). В сражении с его войском ибадиты потерпели сокрушительное поражение, имам ‘Аззан б. Тамим погиб, и в Омане была восстановлена власть Багдада (893 г.) [...ас-Сийар ал-‘уманийя, 692–695; Салил б. Рузайк, 19–23].

В исследовательской литературе, посвященной рассматриваемому вопросу, государство ибадитов Омана, существовавшее в период с 793/794 по 893 г., принято называть “первым *имаматом*”<sup>22</sup>. Среди источников, обычно привлекаемых в этом случае, помимо всеобщих историй ат-Табари, Ибн Мискавайха, Ибн ал-Асира, Ибн Халдуна, дающих крайне неполное и довольно сбивчивое

<sup>1</sup> Для дальнейшего понимания сути происходившего важно отметить, что имамы Гассан б. ‘Абдаллах, ал-Муханна б. Джайфар, а также Рашид б. ан-Надр, упоминаемый ниже, были представителями яхмадитского племени ал-Фаджх, тогда как Варис б. Ка‘б и ас-Салт б. Малик, тоже яхмадиты, происходили из бану харус.

<sup>2</sup> Принимая во внимание значительный промежуток времени, отделяющий избрание Мухаммада б. ‘Аффана (793/794 г.) от “эфемерного” государства 748–750/751 гг., большинство исследователей предпочитают рассматривать *имамат* ал-Джуланды б. Мас‘уда отдельно.

освещение событий в Омане [Wilkinson 1976 (a), 140–141], а также собственно ибадитских хроник – *Кашф ал-гумма ал-джасами* ‘ли-ахбар ал-умма

 (“Избавление от печали: собрание известий об общине [правоверных]”) Сирхана б. Са‘ида ал-‘Абри (вторая половина XVII – начало XVIII в.), *ал-Фатх ал-мубин фи сират ас-садат ал-буса‘идийин* (“Ясное изложение истории *сайидов* [из семейства] ал-Буса‘идов”) Хумайида б. Мухаммада б. Рузайка (ум. в 1873 г.), *Тухфат ал-а‘ян би-сират ахл ‘уман* (“Дар знатных в виде истории жителей Омана”) Нур ад-Дина ‘Абдаллаха б. Хумайида ас-Салими (1866–1913), которые, хотя и содержат обильный материал о предмете нашего интереса, имеют, все же, гораздо более позднее происхождение и, по некоторым оценкам, представляют собой компиляции и продолжения не сохранившихся ибадитских сочинений XIV–XVI вв. [Wilkinson 1976 (a), 142–143], ведущее место принадлежит так называемым *сират* – произведениям особого жанра, получившим распространение в литературе ибадитов Омана вплоть до середины XVII в. [Al Salimi 2010, 119–120, 159–160]. В отличие от *сир-жизнеописаний*, произведений биографического или историко-биографического характера, *сиры* ибадитов Омана, в своем исконном виде, являются доктринальными посланиями, в которых знаток ибадитской традиции (*‘алим*, факих, кади) разъясняет своему адресату (имаму, идейному оппоненту, либо группе мусульман, обратившихся к *‘алиму* за советом) положения вероучения и права, выносит юридические решения, заявляет о своей позиции по тому или иному спорному вопросу [ал-‘Убайдли 1995, стр. 1–3 распечатки; ас-Салими 1999, стр. 1–4 распечатки; ас-Салими 2000, стр. 1–3 распечатки]. Каждая *сира* имеет прескрипт, в котором могут быть указаны имена автора послания и его адресата (например: *Сира* ‘Абдаллаха б. Ибада ‘Абд ал-Малику б. Марвану; *Сира* Мунира б. ан-Найири ал-Джа‘лани имаму Гассану б. ‘Абдаллаху; *Сиры* Махбуба б. ар-Рахила “жителям Хадрамаута” и “жителям Омана”). В тех случаях, когда имена автора и/или адресата не упомянуты, мы, вероятно, сталкиваемся с утратой оригинального прескрипта, и неспособностью позднейшего компилятора определить авторство текста (например: “*Сира* одного из факихов мусульман имаму ас-Салту б. Малику”; “*Сира* одного из факихов мусульман к вопросу о состояниях *вилайа* и *бара’а*”).

Важным источником, восходящим непосредственно ко времени имамата ас-Салта б. Малика, является сочинение Абу Кахтана Халида б. Кахтана ал-Хиджари (ум. в начале X в.), озаглавленное: *Сират аш-шайх ал-факих Аби Кахтан Халид б. Кахтан рахимаху-ллах* [...ас-Сийар ал-‘уманиййа, 113–149], либо *Сира тунсаб ила Аби Кахтан Халид б. Кахтан рахимаху-ллах* [ас-Сийар ва-л-джавабат... 1989, 81–147]<sup>3</sup>. Халид б. Кахтан – выдающийся ‘алим, внесший значительный вклад в становление религиозно-политической доктрины ибадитов. Его имя упомянуто в “*Иснаде людей спасения*” (*Иснад ахл ал-фауз*) – документе, окончательно оформленвшемся в конце XII – в начале XIII вв., – среди столпов ибадизма, передававших подлинный ислам от самого пророка Мухаммада и его асхабов<sup>4</sup>. Халид б. Кахтан, йахмадит из бану харус, был свидетелем отставки имама ас-Салта б. Малика и принимал активное участие в полемике, возникшей в этой связи в ученых кругах оманских ибадитов, последовательно выступая на стороне своего соплеменника. Идейным вдохновителем передачи власти Рашиду б. ан-Надру стал ‘алим Муса б. Муса из бану сама б. лу’айй. По мнению Абу Кахтана ас-Салт б. Малик был низложен без достаточных правовых оснований в результате происков Мусы б. Мусы, а Рашид б. ан-Надр, ставленник Мусы, возглавил общину оманских ибадитов незаконно. В *Сире*, адресованной ибадитам Омана, Абу Кахтан доказывает неправомерность отстранения от власти ас-Салта б. Малика и безосновательность позиции Мусы б. Мусы в этом вопросе, однако начинает издалека – от сотворения мира и появления ислама, включая таким образом современные события в контекст мусульманской истории.

Сочинение Абу Кахтана можно разделить на две части, приблизительно равные по объему: в первой части *Сиры* рассматривается история человечества от сотворения мира до халифата Му‘авийи и выступлений против него различных группировок хариджитов; во второй половине излагаются события ибадитского

<sup>3</sup> “*Сира шайха, факиха Абу Кахтана Халида б. Кахтана, да смируется над ним Аллах*” или “*Сира, приписываемая Абу Кахтану Халиду б. Кахтану, да смируется над ним Аллах*”. О значении *Сиры* Абу Кахтана см.: [ас-Салими 2000, стр. 14 распечатки; Al Salimi 2010, 142].

<sup>4</sup> Об “*Иснаде людей спасения*” см.: [Радівілов 1999, 76–84].

прошлого: от антиумайядского восстания в Йемене под руководством Талиб ал-Хакка до падения ибадитского государства в Омане под натиском ‘Аббасидов и последующего наступления “смутных времен” (*фитна*). Наиболее подробно Халид б. Кахтан останавливается на характеристике правления ас-Салта и обстоятельств его отстранения от власти, что объясняется полемической задачей, которую поставил перед собой автор, – обращаясь к своим читателям, он формулирует ее так: “О, жители Омана! Мы написали для вас эту книгу <...>, чтобы вы поняли, насколько заблуждались те, кто восстал против ас-Салта б. Малика и от правил его в отставку”.

Прежде чем перейти к рассмотрению обстоятельств отставки имама, Халид б. Кахтан рисует идеальную картину правления ас-Салта: мусульмане присягнули ему на тех же основаниях, на которых ранее присягали имамам справедливости; ас-Салт во всем действовал по закону; неизвестно, чтобы кто-либо из мусульман перечил ас-Салту либо выказывал недовольство его правлением. Абу Кахтан особо подчеркивает: ас-Салт руководил общиной оманских ибадитов беспрецедентно долго (около 35-ти лет), а его верными соратниками стали факихи, воспринявшие истинный ислам от самого Абу ‘Абдаллаха Мухаммад б. Махбуба (ум. в 873 г.) – выдающегося *‘алима*, сына Абу Суфйана Махбуба б. ар-Рахила – одного из основателей ибадизма и организаторов ибадитской *да‘вы*.

Абу Кахтан сожалеет, что благочестивые шейхи, “светочи мусульман, желавшие жизни будущей”, первыми поддержавшие *имамат* ас-Салта и присягнувшие на верность ему, ушли из жизни. Им на смену пришло новое поколение мусульман, которые, по словам Абу Кахтана, “проявляли покорность, не будучи благочестивыми, и выставляли веру напоказ, скрывая любовь к благам дальней жизни”. Правление справедливого имама “наскучило им”, они полагали, что *имамат* ас-Салта чрезмерно “затянулся”.

Дальнейшие события, связанные с отставкой имама, Халид б. Кахтан считает испытанием, заблаговременно уготовленным мусульманам самим Всевышним: “Аллах испытал оманцев так же, как он испытывал живших ранее, для того чтобы отделить покорного от строптивого по его поступкам. Всевышний <...> знал, кто из них покорен, а кто строптив, еще до того как создал

людей, однако Аллах не спрашивает о том, что делает”. Халид б. Кахтан объясняет: Аллах подверг оманцев испытанию после того, как они стали уклоняться от истинного ислама, пренебрегать своими обязанностями перед Всевышним, который “не собирает общину Мухаммада на ложном пути, тогда как истинно верующих – меньшинство”. Как и в других случаях, известных из истории мусульман, для того чтобы указать своим рабам на их слабость (*‘aura*), Всевышний намеренно избрал в качестве своего орудия человека известного и образованного. Им стал Муса б. Муса, происходивший из знатной и благочестивой ибадитской семьи. Абу Кахтан подчеркивает, что отец Мусы, Муса б. ‘Али, был человеком выдающимся, и тут же объясняет: “Аллах не испытывал оманцев наихудшим из людей, потому что они следовали по следам асхабов Пророка, а асхабы Посланника Аллаха были испытаны матерью правоверных (*‘A’ишой – супругой Пророка. – Д. Р.*), ‘Усманом б. ‘Аффаном, ‘Али б. Абу Талибом, то есть теми, кто располагал знаниями, достоинством, имел заслуги перед исламом и был родственником Посланника Аллаха”. Очевидно, Абу Кахтан считает низложение и убийство ‘Усмана, последующее выступление анти‘алидских сил во главе с Талхой, аз-Зубайром и ‘А’ишой под лозунгом отмщения за кровь убитого халифа, а также некоторые события, сопровождавшие халифат ‘Али – а именно, третейское разбирательство между ‘Али и Му‘авией и уход от ‘Али, вследствие этого, части его сторонников – мухаккимитов, – своего рода прецедентами, устанавливавшими для правоверных определенный образ поведения в отношении известных и родовитых мусульман, совершивших, тем не менее, противоправные деяния.

Абу Кахтан в подробностях описывает тактику, которой придерживался Муса в целях дискредитации действующего имама:

“Муса б. Муса объявился среди оманцев, стал красноречиво изъясняться, мелькать в местах собраний и кричать, то осыпая упреками имама и кади, то ругая наместников и *шурат* (судя по контексту, гвардия или охрана имама)<sup>5</sup>, то обвиняя кого-то из людей, занимавшихся государственными делами. При этом Муса не уточнял, какое именно прегрешение совершил имам или кто-то

<sup>5</sup> О возможных значениях слова *шурат* см.: [Al Salimi 2009, 493–495].

из его сподвижников. Он не называл имама *кафиром* и не давал никаких разъяснений на счет того, к чему, собственно, призывал, заявляя при этом, что желает добра государству и людям. Он приходил к имаму и говорил ему то, за что давно бы мог сидеть в тюрьме, если бы имамом был не ас-Салт б. Малик, а кто-либо другой, кто ответил бы на заявления Мусы так, что впредь он держал бы язык за зубами и не ругал бы державных мужей”.

Весьма любопытно, как Халид б. Кахтан объясняет тот факт, что имам ас-Салт б. Малик, судя по данным самого источника, не предпринимал каких-либо серьезных действий для того, чтобы пресечь деятельность Мусы б. Мусы:

“Ас-Салт был добр и терпелив, он был снисходителен к Мусе, учитывая заслуги его отца. Ас-Салт не мог и подозревать, что Муса стремится разрушить государство, так как тот делал вид, что желает добра государству и его людям. На самом же деле Муса хотел привести государство к развалу и уничтожению”.

Через некоторое время Мусе удалось привлечь на свою сторону ибадитов, недовольных правлением ас-Салта, – собрания, на которых Муса поносил власть, “стали многолюдными”, а сам Муса “возвысился”. Состав сторонников Мусы б. Мусы был довольно пестрым: Халид б. Кахтан упоминает среди них “бедуинов и простолюдинов”, “тех, кто желал скорейшего наступления смуты”. Не углубляясь в социальные причины конфликта, автор *Сиры* все же сообщает о том, что побудило некоторых мусульман присоединиться к Мусе: “За ним последовали люди разных категорий: кого-то избили по приговору мусульман, поэтому он чувствовал себя униженным и теперь хотел отомстить за нанесенное ему оскорбление; другой завидовал тому, кто занимал высокий государственный пост, и желал заполучить для себя такой же; а третий подчинялся, будучи человеком несведущим, и полагал, что поступает правильно, следя за истиной, но при этом не ведал, как поддался соблазну”. При этом Абу Кахтан не устает напоминать о том, что все происходившее в Омане находилось в полном соответствии с первоначальным замыслом Аллаха.

Возглавив единомышленников, Муса б. Муса отправился с ними в Фирк, расположенный в непосредственной близости от Низвы – столицы *имамата*. Он обратился к местным жителям с призывом выступить против ас-Салта, однако, как и ранее, не

уточнил, какие именно прегрешения совершил имам, и не предъявил никаких аргументов, которые могли бы служить основанием для его отставки. Тем не менее, призыв (*да‘ва*) Мусы имел успех – в очередной раз проводя аналогию с событиями из ранней истории мусульман, Абу Кахтан замечает: “оманцы соблазнились Мусой в еще большей степени, чем те, кто был соблазнен ‘Али или кем-либо подобным”. В полемическом запале Халид б. Кахтан приводит и вовсе небывалые факты о Мусе б. Мусе, то приписывая ему совершение чудес, то обвиняя Мусу и его сторонников в попрании основ ислама: “Говорили, что когда Муса пришел в Фирк, то воззвал к Аллаху с просьбой сделать воды Фирка пресными, и после этого вода стала пресной”; “говорили: если бы кто-то и мог стать пророком после Мухаммада, так это Муса б. Муса”.

По всей видимости, численное превосходство находилось на стороне противников имама, так как после прибытия Мусы в Фирк ас-Салт предпочел покинуть резиденцию и укрылся в доме своего сына Шазана. Абу Кахтан признает: ас-Салт, будучи полноправным главой государства, оставил войско, назначив командовать армией своего заместителя, то есть по сути устранился от выполнения возложенных на него обязанностей, не пожелав возглавить *джихад* в защиту правоверных, – но тут же предлагает разобраться в мотивах, побудивших ас-Салта пойти на такой шаг. С этой целью Абу Кахтан приводит обширную цитату из послания ас-Салта б. Малика своему другу, некоему ал-Джумхуру б. Сандже, в котором имам вкратце описывает сложившуюся ситуацию.

После небольшой преамбулы, в которой ас-Салт утверждает, что никогда не стремился к *имамату*, но, поддавшись уговорам достойных людей, своих выборщиков, все же взвалил на себя это нелегкое бремя, излагается роль Мусы б. Мусы в разжигании конфликта: “Этот Муса приходил к нам и говорил, что всего лишь раздает добрые советы, а сам писал людям и подстрекал их выступить против государства, то есть на самом деле преследовал совсем иные цели. Со временем Муса возвысился, внушая людям, что желает добра <...>, а сам обращался к нам с просьбами, которые, по моему мнению, являются противоправными и не имеют ничего общего с законом. Я призывал Мусу следовать

Книге Аллаха, сунне Его Пророка, писаниям имамов мусульман <...>, а Муса отвечал мне в посланиях: ‘Мне нет дела до слов такого-то. Я не успокоюсь до тех пор, пока ты не согласишься с тем, что я говорю, и не примешь мое мнение как свое’. Я полагал, что так быть не должно”. По признанию самого ас-Салта, с приходом Мусы в Фирк он лишился какой бы то ни было серьезной поддержки – судья и *шурат* не повиновались ему. Имам пишет: “Я приказал *шурат* и всем, на кого это было возложено, <...> начать *джихад* в защиту государства, но они отказались [выполнить приказ]. Я повелел им идти вперед, а они попятались назад. Я написал судье ‘Умару б. Мухаммаду, чтобы он ехал ко мне, <...> но он не явился. Я оказался в крайне уязвимом положении”.

Далее ас-Салт делает важное заявление, смысл которого сводится к тому, что он и не думал слагать с себя полномочия имама и покинул резиденцию с единственной целью – предотвратить столкновение, суть которого, по мнению ас-Салта, оставалась до конца не выясненной: “Я боялся, что прибывшие люди войдут в ставку, а там их встретят мужи, и начнется стычка, произойдет кровопролитие, а я в это время буду находиться у себя, не имея ни аргумента, ни постановления, которое разъясняло бы состояние дел<sup>6</sup>. Я опасался, что прольется кровь, и счел правильным переехать в дом своего сына, не отказываясь от *имамата* и не слагая с себя обязанности, которые возложил на меня Аллах. Я отдал распоряжение хранить в неприкосновенности казну мусульман и тюрьмы и поручил выполнение этого приказа ‘Аззану б. Тамиму”. Но после отбытия ас-Салта его противники беспрепятственно вошли в резиденцию имама, после чего “Муса счел, что отныне власть находится в руках Рашида б. ан-Надра, и сторонники Рашида разграбили казну”.

Халид б. Кахтан подводит итог словам имама: ас-Салт б. Малик удалился из лучших побуждений, опасаясь, что в сложившихся обстоятельствах может пролиться кровь мусульман, тогда как законных оснований для этого не существовало. Вместе с тем, ас-Салт пренебрег одной из главных обязанностей имама:

---

<sup>6</sup> Вероятно, это постановление должно было исходить от кади, прибытия которого безуспешно ждал ас-Салт.

не стал сражаться с выступившим против него противником, отколовшись, таким образом, возглавить законный джихад. Халид б. Кахтан видит в признании ас-Салта не что иное, как покаяние (*таяба*) или извинение ('узр) за совершенный проступок, и принимает его.

По-видимому, именно отъезд ас-Салта стал предметом дальнейших споров, разделивших ибадитских ученых на три группы: тех, кто принял извинения (или оправдания) ас-Салта и считал его легитимным имамом до самой смерти (889 г.) даже после прихода к власти Рашида б. ан-Надра; тех, кто встал на сторону Мусы б. Мусы, полагая, что ас-Салт, устранившись от дел, фактически добровольно ушел в отставку (*и'тазала*); а также тех, кто предпочел воздержаться от окончательных выводов по поводу случившегося, то есть занял в отношении имама позицию *вукуфа*:

“Некоторые мусульмане сочли ас-Салта своим другом (*тавалла*)<sup>7</sup>, приняв к сведению его извинения, а также в силу того, что его поступок является дозволенным (*халал*), то есть – после того как ас-Салт раскаялся в том, что не стал сражаться с противником. Мы также считаем его своим другом на этом основании. Некоторые мусульмане воздержались в отношении ас-Салта (*вакафа 'анху*), полагая, что: с одной стороны, ас-Салту не следовало устранияться от вооруженной борьбы с противником и пренебрегать призывом сражаться с ним, а с другой – мусульмане, ранее заключив договор с ас-Салтом, были не в праве заключать договор с Рашидом”.

Примкнув к первой группе и окончательно порвав со сторонниками Мусы и Рашида, Абу Кахтан, тем не менее, с некоторыми оговорками оставляет место для примирения с группой воздержавшихся, считая их своими друзьями: “Тот мусульманин, который воздержался в деле ас-Салта на том основании, что ас-Салт, по его мнению, в чем-то поступил неверно, вправе рассчитывать на извинение, [но лишь в том случае], если он искал истину, стремился к ней и не счел *вукуф* своей религией. На основании вышеизложенного, мы полагаем, что такой мусульманин является

<sup>7</sup> *Тавалла* – араб.: “брать себе в друзья”, “считать своим другом”. Употребляется в этом значении: Коран, 5 (“Трапеза”): 56 (51); 61 (56).

другом, но при условии, что он не отречется (*йабра' мин*) от того мусульманина, который считает ас-Салта в состоянии *вилаиа*, и не займет в отношении этого мусульманина позицию *вукуфа* (*йакыф 'анху*)”.

Вердикт Халида б. Кахтана в отношении Мусы и Рашида однозначен: их действия противоправны. Абу Кахтан объясняет свое решение: “После того как ас-Салат б. Малик устранился от дел, Муса б. Муса воспользовался этим и заключил с Рашидом [договор об *имамате*], так и не приехав в Низву, не поинтересовавшись у ас-Салта о причинах его ухода и не предоставив никаких доказательств на этот счет: ас-Салт устранился, опасаясь [за свою жизнь], либо потому что был не в состоянии далее выполнять обязанности, возложенные на него Аллахом <...>. Назвал ли Муса хотя бы одну из причин?! Он не потребовал от ас-Салта объяснений, не предоставил ему возможность покаяться и не указал точно, какое именно прегрешение (*макфира*) тот совершил! Пользуясь силой (*галаба*) и принуждением (*джабариййа*), он побудил оманцев заключить договор об *имамате* с Рашидом, а сам занял должность кади при нем, желая для себя власти и благ дальней жизни”.

Подтверждением незаконности действий Мусы б. Мусы и Рашида б. ан-Надра, правда косвенным, Абу Кахтан предлагает считать тот факт, что, прийдя к власти, они не внесли каких-либо серьезных корректив в политику предыдущего имама и даже не стали менять наместников, назначенных в его бытность. Указывая на нелогичность поведения Мусы и Рашида, Абу Кахтан отмечает: “Муса, Рашид и те, кто последовал за ними, шли по стопам ас-Салта б. Малика: они назначили своими наместниками тех, кого назначил ас-Салт б. Малик; они приводили в исполнение веления ас-Салта так, как будто он умер. <...> Если ас-Салт б. Малик действовал по закону, то, поступив с ним вероломно, они стали *кафирами*; а если ас-Салт б. Малик нарушал закон, то тогда они тоже стали *кафирами*, идя по его стопам. <...> В любом из двух случаев поведение Рашида и Мусы следует признать противоправным”.

Ссылаясь на “писания мусульман”, Абу Кахтан утверждает, что мусульмане имеют право низложить законно избранного лидера лишь в трех случаях:

– если имам совершил проступок, свидетельствующий о его неверии (*куфр*). При этом ‘алимы общины обязаны предоставить доказательства вины имама. Мусульмане не могут сместь имама сразу же, после того как им стало известно о его прегрешении, – проявляя благородумие, они должны призвать имама к покаянию (*таяуба*), и лишь в том случае, если имам не пожелал раскаяться либо, совершив формальное покаяние, все же “упорствовал во грехе”, его следует отстранить от власти;

– если он совершил преступление против нравственности (“например, прелюбодеяние либо что-то подобное”) или общественного порядка, точная мера наказания (*хадд*) за которое предусмотрена непосредственно в Коране и сунне пророка Мухаммада;

– если имам имеет значительный физический недостаток: глух, слеп или нем, – либо нездоров психически. В этой связи Абу Кахтан делает важную ремарку: “если имам зрячий, хотя бы немножко, если его речь членораздельна, если он слышит, когда говорят достаточно громко, и все понимает, мусульмане не вправе низложить такого имама и избавиться от него”.

В подтверждение своих слов Халид б. Кахтан приводит мнение авторитетного Мухаммада б. Махбуба, занимавшего в первые годы правления ас-Салта пост кади в г. Сухар [Wilkinson 1976 (b), 549, note15; ал-‘Убайдли 1995, стр. 8 распечатки]:

«После того, как выяснилось, что жители Хадрамаута хотят сместь своего имама и выдвинуть вместо него другого, Мухаммад б. Махбуб, да смируется над ним Аллах, написал им в своем обращении: “Нам стало известно, что вы, или некоторые из вас, упоминаете о низложении действующего имама и назначении вместо него другого. Бойтесь Аллаха! И еще раз: бойтесь Аллаха! Поистине, будет великим произволом, если вы низложите имама, правившего по справедливости, без надлежащих аргументов. Ведь вы дали ему обет, принесли ему клятву, заключили с ним договор на том основании, что вы будете повиноваться ему до тех пор, пока он повинуется Аллаху и Его Посланнику. Вы можете расторгнуть этот договор лишь в том случае, если имам совершил деяние, которое приведет его к неверию (*куфр*), в результате чего кровь имама станет дозволенной для вас, а также если от имама потребуют раскаяться в содеянном, но он будет

настаивать на своем прегрешении и не покается. Только при этих обстоятельствах низложение имама является дозволенным, а содействие ему – запретным, и на смену ему должен прийти человек, более справедливый, чем он. Но если имам неуклонно выполнял свои обязательства и не нарушал договор, то вам запрещено низлагать его. Вам надлежит помогать ему по закону. А если вы свергли имама в нарушение закона, – когда имам не проявлял упорство в прегрешении, в результате которого его следовало бы сместь, – то вы впали в заблуждение (*фитна*), встали на ложный путь, столкнулись с опасностью. <...> [Новый] имам, которого вы назначили, не имеет права выносить приговоры и исполнять наказания. Бойтесь Аллаха, не проливайте кровь зря, не идите против своего Господа и положите конец разногласиям!»

По мнению Абу Кахтана, ни одно из приведенных условий не применимо в случае с ас-Салтом б. Маликом. Даже преклонный возраст имама не мог послужить основанием для его отставки, поскольку “немощь имама была вызвана болезнью ног, а что касается слуха и зрения, а также способности мыслить здраво и дара речи, то неизвестно, чтобы он лишился их либо ощущал в них какой-то недостаток”. Оценке физического и психического здоровья ас-Салта в сочинении Халида б. Кахтана уделяется значительное внимание – вероятно, преклонный возраст ас-Салта и его болезнь стали основным доводом оппонентов в пользу его отставки.

В завершение, Абу Кахтан побуждает единоверцев занять не-примиримую позицию в отношении Мусы и Рашида и осуждает тех, кто воздержался (*вакафа ‘ан*) от окончательного суждения по этому вопросу. Образцом для колеблющихся должны стать правоверные мусульмане первого века хиджры, которые порывались с человеком, совершившим греховное деяние и проявившим упорство в нем, не взирая на прежние заслуги перед исламом или на близость к пророку Мухаммаду и членам его семьи:

«Если бы мусульмане могли воздержаться в отношении того, кто, по их мнению, заслуживает отречения, то они воздержались бы в отношении [некоторых] асхабов Посланника Аллаха, его родственников и близких, а также тех, кто располагал первенством в исламе и имел заслуги перед ним. Но, когда они уклонялись

от истинного ислама, мусульмане вынуждали их к уходу, низлагали их с *минбаров*, отрекались от них во всеуслышание, прилюдно. Они не делали это втихомолку, скрытно или по чьему-либо указанию, – а ведь они разбирались в этом лучше нас с вами <...>. Когда среди них случалось нечто, противоречащее Книге Аллаха и сунне Его Пророка, они не могли мириться с неверием (*куфр*) человека, совершившего греховное деяние, так как положения *вилайа* и *бара'а*<sup>8</sup> – это предписания (*фаридатан*) Книги Аллаха, и они отрекались от того, кто перечил истине. Если бы мусульмане могли считать своим другом человека сомневающегося, когда случилась смута (*фитна*) среди асхабов Посланника Аллаха, и этот сомневающийся человек воздержался (*амсака 'ан*) от следования за людьми истины и занял позицию *вкуфа*, ничего не объяснив, – то мусульмане сочли бы своими друзьями 'Абдаллаха б. 'Умара, Са'да б. Абу Ваккаса и Мухам-

<sup>8</sup> *Вилайа* (“дружба”, “близость”, от *валийа* – “быть близким”, “примыкать”) – состояние (*манзила*), находясь в котором мусульманин является другом Аллаха и всех правоверных мусульман, одним из тех, кто следует по верному пути ислама. С юридической точки зрения такой человек является полноправным членом ибадитской общины – общины истинных мусульман. *Бара'а* (“непричастность”, “отречение”, от *бари'а мин* – “быть непричастным к чему-либо”, “быть избавленным от чего-либо”) – состояние, пребывая в котором человек не может снискать дружбу Аллаха и мусульман, так как лишен такой возможности в силу совершенных ранее прегрешений [Wilkinson 1976 (b), 536; Idem 1982, 136]. Основой ибадитского учения о *вилайа* и *бара'а* служит коранический тезис о дружбе Аллаха с правоверными и истинно верующими мусульман – друг с другом, а также требование Всевышнего не водить дружбу с неверными, даже в том случае, если они приходятся мусульманину ближайшими родственниками. Согласно этим установлениям, только люди, снискавшие дружбу (в других интерпретациях: покровительство, заступничество) Всевышнего, то есть, пребывающие в состоянии *вилайа*, составляют его партию – *хизб аллах* [см. например: Коран, 5 (“Трапеза”): 56 (51), 60 (55), 61 (56); 9 (“Покаяние”): 23 (23); 3 (“Семейство 'Имрана”): 27 (28)], противостоящую партии Сатаны – *хизб аш-шайтан* [Коран, 58 “Препирательство”: 20 (19)]. Следует отметить, что встречающиеся в Коране в различных контекстах многочисленные дериваты от корня *валийа* (*тавалла*, *вилайа*, *валий*, *аулийа* и др.) могут выступать в несколько иных значениях, отличных от того, которое подразумевается в сочинении Халида б. Кахтана.

мада б. Масламу<sup>9</sup>, так как все они обладали достоинством в религии. Но мусульмане не сочли их своими друзьями, после того как они заняли позицию *вкуфа*. Некоторые мусульмане воздержались в отношении этих мусульман, а некоторые отреклись от них. <...> Мусульмане ставят во главу угла (буквально: “считают своим имамом”. – *D. P.*) отречение (*бара’а*) от тех, кто совершил недозволенное, и тем самым воспротивился людям истины. Мусульмане не берут себе в друзья тех, кто воздержался и не отрекся от людей, совершивших недозволенное».

Свое обращение к ибадитам Омана Халид б. Кахтан заключает призывом не идти на поводу у племенных интересов (‘асабий-йа) и отречься (*бари’а мин*) от Мусы и Рашида, то есть исключить их из числа правоверных мусульман. Абу Кахтан разражается угрозами в адрес оппонентов: «Поистине, Муса б. Муса и его приспешники не будут полезны для вас в чем-либо от Аллаха, когда вы встанете перед Ним и Он спросит вас: помогали ли вы Мусе в деле против ас-Салта б. Малика, поддерживали ли вы Мусу, после того как он низложил ас-Салта б. Малика. Несомненно, этот вопрос последует! Так будьте же готовы с ответом, при помощи которого вы избежите Всемогущего, осуждающего по праву. А избавит вас от Него лишь правда при помощи правды. Воистину, Он говорит в своей Книге: “И вот, Господом твоим клянусь, Мы спросим непременно их всех о том, что они творили!”<sup>10</sup>».

Итак, твердо следуя своим убеждениям, Халид б. Кахтан приводит аргументы, свидетельствующие о незаконности свержения имама ас-Салта б. Малика и перехода власти к Рашиду б. ан-

<sup>9</sup> Абу Кахтан проводит аналогию между отставкой имама ас-Салта б. Малика и известными событиями первого века хиджры, сравнивая, таким образом, ибадитов, занявших позицию *вкуфа* в отношении ас-Салта, с ‘Абдаллахом б. ‘Умаром, Са’дом б. Абу Ваккасом и Мухаммадом б. Масламой – выдающимися деятелями раннего ислама, которые, исходя из разных соображений, воздержались от присяги на верность халифу ‘Али б. Абу Талибу, но в последствии, с началом открытого конфликта между ‘Али и Му‘авией, все же отказались примкнуть к анти‘алидским силам [об этом подробнее: Большаков 1998, 14–17, 23, 46–47].

<sup>10</sup> Коран, сура 15 (“ал-Хиджр”): 92 (92) – 93 (93).

Надру. По мнению Абу Кахтана, Муса б. Муса и его сторонники нарушили закон: прежде чем выдвинуть в имамы своего ставленника, они должны были предъявить конкретные и неопровергимые доказательства греховности действующего имама, которые могли бы послужить правовым основанием для его отставки. Общие обвинения в адрес ас-Салта, его соратников и власти вообще, выдвигаемые Мусой и внушаемые им и его сторонниками массе мусульман, таковыми не являлись. Абу Кахтан утверждает: даже в том случае, если бы в распоряжении противников ас-Салта имелись доказательства его греховности (*макфира*), это не должно было повлечь за собой автоматической отставки имама, поскольку, в соответствии с законом, от провинившегося руководителя следует истребовать покаяние, и лишь в случае отказа покаяться, он должен быть отстранен от власти и заменен более достойным кандидатом. Вместе с тем, спекуляции на тему физического здоровья имама, подробно изложенные в *Cire*, позволяют предположить, что решающим доводом противников ас-Салта б. Малика стали преклонный возраст имама и тяжелое заболевание (болезнь ног?), а также связанная с этим неспособность ас-Салта выполнять в полном объеме обязанности лидера мусульман. К тому же, в решающий момент политического противостояния ас-Салт удалился из резиденции имама, фактически самоустранившись от управления общиной. Такой шаг ас-Салта мог восприниматься или интерпретироваться его политическими оппонентами как добровольная отставка, открывающая путь к легитимному избранию нового руководителя мусульман.

Несмотря на то, что аргументы сторон, приводимые в *Cire* Абу Кахтана, лежат в плоскости юридической, сообщаемые факты и мнения – о наличии значительного количества мусульман, недовольных правлением ас-Салта; об отсутствии у имама широкой политической поддержки; об отказе *шурам* и кади подчиниться ему; а также призыв Абу Кахтана забыть о племенной солидарности во благо общих интересов, адресованный ибадитам Омана, – свидетельствуют о глубинных причинах конфликта вокруг отставки ас-Салта, которые, несомненно, находятся в области социальных и межплеменных противоречий, накопившихся в ибадитском государстве за годы правления имама.

## ЛИТЕРАТУРА

- Коран.** Пер. и comment. И. Ю. Крачковского. Москва, 1990.
- ...ас-Сийар ал-‘уманийя – **Тиджарат ал-‘улама’ ва-с-сийар ал-‘уманийя.** Рукопись № 1082 II Научной библиотеки Львовского национального университета им. И. Франко.
- Салил б. Рузайк – History of the Imāms and Seyyids of ‘Omān by Saḥīl-ibn-Razīk, from A. D. 661–1856.* Translated from the original Arabic, and edited... by George Percy Badger. New York, n. d.
- Ас-Сийар ва-л-джавабат ли-‘улама’ ва-а’иммат ‘уман.** Ал-джуз’ ал-аввал. Султанат ‘Уман, 1989.
- Большаков О. Г. История Халифата. Том III. Между двух гражданских войн (656–696).** Москва, 1998.
- Радівілов Д. А. Існад традиції ібадитів Оману // Східний світ.* № 8. Том 5. 1999.
- Al Salimi, Abdulrahman S. Themes of the Ibādī/Omani Siyar // Journal of Semitic Studies,* LIV. 2009.
- Al Salimi, Abdulrahman S. Identifying the (Ibādī/Omani) Siyar // Journal of Semitic Studies,* LV. 2010.
- Wilkinson J. C. The Julanda of Oman // Journal of Oman Studies.* Vol. I. Muscat, 1975.
- Wilkinson J. C. Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibādī Imāmate of Oman // Arabian Studies,* III. London, 1976 (a).
- Wilkinson J. C. The Ibādī Imāma // Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* No. 39. London, 1976 (b).
- Wilkinson J. C. The Early Development of the Ibādī Movement in Basra // Studies in the First Century of Islamic Society.* Carbon-dale, 1982.
- Ас-Салими, ‘Абд ар-Рахман.** Ас-сийар ал-‘уманийя ка-джинс адаби // **Низва**, No. 19. Маскат, 1999. С. 62–78: <http://www/nizwa.com/articles.php?id=995> (25 стр. распечатки) – май 2010 г.
- Ас-Салими, ‘Абд ар-Рахман.** Мин масадир ат-тарих ва-с-сакафа: ас-сийар ал-‘уманийя // **Низва**, No. 24. Маскат, 2000. С. 79–94: <http://www/nizwa.com/articles.php?id=1316> (26 стр. распечатки) – май 2010 г.
- Ал-‘Убайдли, Ахмад.** Ас-сийар ал-‘уманийя ка-масдар ли-тарих ‘уман: сират Мухаммад б. Махбуб // **Низва**, No. 2. Маскат, 1995. С. 26–32: <http://www/nizwa.com/articles.php?id=1868> (9 стр. распечатки) – май 2010 г.

*Сівков І. В.*

## **АРАБСЬКА АДМІНІСТРАТИВНА ЛЕКСИКА (XIX – поч. XX ст.)**

У даному дослідженні ми розглядатимемо становлення адміністративно-правової та юридичної термінології на матеріалах текстів законодавчих актів Єгипту XIX ст. та єгипетської газети “аль-Ахрам” за 1870–1920-і рр.

Актуальність наших студій полягає в очевидній нестачі досліджень становлення згаданих термінополів арабської мови, а також лінгвістичного аналізу арабських офіційно-ділових текстів XIX ст. Правління в Єгипті *вали* (губернатора) Мухаммада Алі-паші (1805–1849 рр.) означувало становлення органів державної влади сучасного типу, що викликало потребу створення в арабській мові масиву політичної термінології, яка б відображала нові адміністративно-політичні реалії. У монографії А. аль-Гарраві ґрунтівно досліджуються як мовні, так і позамовні чинники, що мали вплив на становлення офіційної мови в Єгипті XIX ст. Водночас там фрагментарно висвітлюються питання функціонування деяких термінологічних лексем у мові єгипетських офіційних документів. У деяких енциклопедичних довідниках можна почерпнути фрагментарні дані про етимологію деяких адміністративних термінів [ЕІ]. Амі Аялон розглядає становлення арабського політичного лексикону XIX ст., аналізуючи еволюцію вираження лексичними засобами арабської мови концептуальних понять суспільно-політичного життя західних країн XIX ст. [Ayalon 1987].

В епоху правління *вали* Мухаммада Алі-паші було розширене межі використання як турецької, так і арабської мови в ролі ділової. Арабську мову застосовували в адміністративних органах паралельно з турецькою, а у деяких із них її навіть використовували ширше, особливо у фінансових та громадських справах. Укладені турецькою мовою укази *вали* було забезпеченено арабомовним перекладом з метою їхнього оприлюднення місцевим органам влади [al-Harrāwī 1963, 146–148].

Дослідження розвитку мови офіційної преси, що видавалася в арабських країнах у період до початку європейської колонізації,

висвітлює питання турецько-арабського білінгвізму. Газета “Офіційні відомості” (*الوقائع الرسمية*), видавана Мухаммадом Алі-пашою починаючи з 1828 р., виходила турецькою мовою та була частково перекладена арабською, але згодом почала видаватися арабською мовою (протягом тривалого часу поряд з арабомовною частиною газети одночасно виходила і тюркомовна, яка продовжувала видаватися до британської окупації Єгипту) [Mutawallī 1991, 22–23, 102–103].

Мовну політику *вазі* Мухаммада Саїда-паші (1854–1863 рр.), яка полягала в арабізації юриспруденції, було проведено на місцевому рівні. Турецька мова стала поступово втрачати свої позиції як мова юриспруденції. У цій сфері її почала витісняти арабська. Наступник Мухаммада Саїда-паші *хедів* Ісмаїл-паша (1863–1879 рр.) продовжив політику арабізації мови офіційного ділового стилю, яка була розпочата його попередником. Арабська мова була встановлена як офіційна у міністерстві внутрішніх справ, а турецька – у військовому міністерстві. За часів панування Тауфіка-паші (1879–1892 рр.) турецьку мову було збережено як офіційну лише при дворі *хедива* та в його особистій канцелярії [al-Harrāwī 1963, 374–375, 391–393, 395, 493].

У текстах єгипетських офіційних документів XIX ст. зустрічаємо такі адміністративні та юридичні терміни:

Лексична одиниця (*mn*. ذات) (ذات), що в арабській літературній мові позначає поняття “власник”, “той самий”, у текстах офіційних документів зустрічається у значенні “знати”, в якому її також було використано у турецькій мові. Так, вона згадується у першій статті статуту Юридичної асамблей (الجمعية الحقانية):

ترتيب الجمعية الحقانية المذكورة، يكون مركب من رئيس و ستة أعضاء من ذوات، و  
الستة يكون منهم اثنين من ذوات الجهادية، و اثنين من البحرية، و اثنين من ضباط الملكية

“Юридична ассамблея складається з Голови, шести членів, що представляють знати, та шести членів, двоє з яких представляють військові справи, двоє – морські, а решта – цивільні службовці” [al-Harrāwī 1963, 323–324].

У тексті проекту статуту заснованої в 1879 р. Консультивної ради депутатів (مجلس شورى النواب), ми бачимо використання термінів “*млکی*” – “цивільний службовець” та *جهادی* (від “джигад (священна війна)”) – “військовий регулярної армії”:

يجوز قبول متوظفين الحكومة ملكيين كانوا أو جهاديين ضمن أعضاء مجلس النواب

“До складу членів Палати представників можуть входити цивільні чи військові урядові чиновники” [Farā’id 2001, 735; Dasātīr 1955, 339–340].

Слово رأي ( мн. آراء ), яке у сучасній арабській мові має значення “думка”, “погляд”, у текстах офіційних документів XIX ст. позначало поняття “голос (виборч.)”. Зокрема, у своєму термінологічному значенні воно згадується у статті 37 статуту Консультативної ради депутатів:

رئيس مجلس شورى النواب هو الذي يؤدى وظيفة الرياسة عليه، و فقط يسأل أرباب مجلس الشورى عن رأيهم، وليس له رأى مطلقا إلا في صورة انقسام الآراء إلى طرفين متساوين

“Головування Консультативною Радою депутатів належить до повноважень її Голови. Під його керівництвом проходить голосування депутатів. Він має право голосу лише у випадку рівності голосів” [Dasātīr 1955, 332].

У сучасній арабській літературній мові вказане значення вийшло з ужитку та перейшло до розряду архаїчних.

На вираження поняття “голосування” застосовують вираз إعطاء الآراء , який, зокрема, зустрічаємо у статті 43 статуту Консультативної Ради депутатів:

يكون إعطاء الآراء في المجلس بواسطة رفع اليد أو النداء بالاسم أو وضع الآراء في صندوق

“Голосування у Раді проходить шляхом підняття рук, або пекрічки, або опускання бюллетеня у скриньку для голосування” [Dasātīr 2005, 19].

Слово مقالة у статті 8 статуту Консультативної ради депутатів позначає поняття “tronna промова”: قراءة المقالة: “виголошення тронної промови” [Dasātīr 2005, 9]. Зазначений термін у сучасній арабській літературній мові вже перейшов до архаїчного лексикону та у використанні був замінений на خطاب العرش [al-Harrāwī 1963, 407, 413].

У офіційній мові тих часів були поширені такі назви указів (декретів) Мухаммада Алі-паші та його наступників:

إرادة الملكية السامية [al-أَمْرُ الْكَرِيمُ; الْأَمْرُ الْعَالِيُّ; الإِرَادَةُ السَّانِيَّةُ] [al-Harrāwī 1963, 217]. Ці термінологічні конструкції у сучасній арабській літературній мові належать до архаїчного пласти лексики (в Йорданії останню з них було частково збережено у формі الإِرَادَةُ الْمُلْكِيَّةُ السَّامِيَّةُ).

В укладених Аміном Самі-пашою хронологічних таблицях, у яких подано перелік державних посад, що функціонували в

Єгипті 1840–1870-х рр. XIX ст., та їхніх носіїв, зафіксовано назви вищих державних посад, які морфологічно належать до категорії складних слів, утворених шляхом поєднання турецьких та арабських основ, наприклад **باشمعاون** “верховний помічник” (від турецьк. **باش** “головний” + араб. **معاون** “помічник”):

**باشمعاون جناب خدوی** “верховний помічник Його Величності хедива” [Зеленев 2003, 134; Amīn Sāmī 1936, Ч. III, Т. III, 409; Deny 1930, 95].

Як зазначає А. С. аль-Гарраві, у офіційній документації вживається багато арабізованих запозичень із французької мови, наприклад **فُوْمِسِيُون** “комітет”, “комісія” (з франц. *commission*), відоме ще з часів французької військової кампанії в Єгипті. Процес запозичення французьких слів до арабської мови було активізовано у період правління *vali* Мухаммада Саїда-паши, який надав французькій мові статус третьої офіційної (поряд із турецькою та арабською). За часів панування хедива Ісмаїла-паши французька мова стала офіційною мовою міжнародних відносин, а також набула офіційного статусу у змішаних судах. Італійську мову було використано на рівні міжнародних відносин, а також у юриспруденції з часів правління Мухаммада Алі-паши до вступу на престол Саїда-паши, коли у цих сферах її почала витісняти французька. Однак у деяких судових установах (зокрема, у змішаних судах, у комісії з урядових справ) її вживання тривало [al-Harrāwī 1963, 368, 396–8].

Оскільки італійська мова відігравала велику роль у судочинстві, то в офіційних документах XIX ст. зустрічаємо такі запозичені з італійської мови юридичні терміни, як, наприклад, **دَكْرِيَتُو** (італ. *decreto*) “указ”, “декрет”:

**دَكْرِيَتُو في 9 يوليه سنة 96 باعتبار الأعمال الازمة لتمديد ترعة الشامية بمديرية أسيوط من المنافع العامة**

“Декрет від 9 липня 1896 р. “Про надання роботам з подовження каналу “аш-Шамія” в провінції Асют статусу громадських” [Gallād, III, 754].

Метою запозичення а не перекладу іншомовного слова, було збереження його термінологічного значення, яке було незвичним для авторів та перекладачів XIX ст. Так, французьке слово *charte* “хартія” було арабізоване Ріфаа-беком Рафі ат-Тагтаві у формі **شَرْطَة**. Також він буквально переклав із французької мови *Etats Unis*

“Сполучені Штати” у формі (الإِيَالَاتُ الْمُجَمَّعَةُ) (الإِيَالَاتُ الْمُجَمَّعَةُ), але у сучасних ат-Тагтаві джерелах зустрічаємо також і пряме запозичення із французької – *Etats Unis*, а не англійської мови *United States*. Проте згодом його було скальковано арабською мовою у формі (الولايات المتحدة) [al-Harrāwī 1963, 201–203, 349, 416].

Аналіз політичної термінології, що широко вживалася в єгипетській пресі 1870–1920-х рр. виявляє факт застосування низки лексем, які в сучасній арабській літературній мові вийшли з активного ужитку, наприклад:

الصدر الأعظم أخبر بعض مكتبي الجرائد أن الباب العالي متواهلا جداً بعد الصلح مع العصابة  
عصاة (متمردون. *سُعَادٌ*), “زаколотники”, “повстанці” (*سُعَادٌ*):

“Великий візир повідомив кореспондентів деяких газет, що османський уряд піде на суттєві поступки в питанні перемир’я з повстанцями” [al-Ahrām 1877];

(إضراب) (“страйк” (*سُعَادٌ*)): اعتصاب

أعلن الاعتصاب

“Було оголошено про страйк” [al-Ahrām 1905];

(الانتخابات العامة) (“загальні вибори” (*سُعَادٌ*)): الانتخابات العمومية

فشل الحكومة فشلاً تاماً في الانتخابات العمومية

“Уряд зазнав нищівної поразки на виборах” [al-Ahrām 1905].

Також нами була зафіксована група лексем, уживаних як політичні терміни у зазначеній період, які зазнали детермінологізації у сучасній арабській літературній мові унаслідок семантичних змін, як-то:

“переговори” (*دِيَلُولٌ*) – “розвідувальні служби”:

شاع أن المخابرات بين تركيا والسرب بشأن الصلح جارية على قدم و ساق

“Стало відомо, що мирні переговори між Туреччиною та Сербією активно просуваються” [al-Ahrām 1877].

У повідомленні газети “Аль-Вакаї аль-Мисрія” від 24 вересня 1866 р. ми також зустрічаємо використання терміна المكالمات الصلحية “мирні переговори (*دِيَلُولٌ*)”; у сучасній арабській літературній мові слово مكالمات позначає виключно телефонні переговори:

خبر تلغراف من باريس في 9 سبتمبر لم تزل دولتنا أوستريا و إيطاليا على المكالمات الصلحية مع الثاني

“Телеграфна новина з Парижа від 9 вересня. Австрія та Італія по-вільно продовжують проводити мирні переговори” [Gāyyid 1985, 74].

Масив текстів єгипетської преси кін. XIX – поч. XX ст. відображає динаміку кількісних змін у складі суспільно-політичної лексики, відбиваючи складність та непослідовність процесів термінологізації лексики, які було виражено у ваганні при виборі застосування лексичних одиниць, що мають синонімічний характер, який виявляється на рівні опозиції “питоме – питоме” та “питоме – запозичене”, як-то:

استغفت الوزارة لمناقشها في السناتو لمسألة ثانية  
استغفت الوزارة لمناقشها في السناتو لمسألة ثانية

“Міністерство пішло у відставку через дискусії, які виникли в сенаті із другорядного питання” [al-Ahrām 1890],

استقالت وزارة تيتوني

“Уряд Тіттоні пішов у відставку” [al-Ahrām 1905],

أفاد نبأ من كييف أن حكومة دنبنكين استغفت على أثر تصدع خط القتال

“З Києва повідомили, що уряд Денікіна подав у відставку після прориву лінії фронту” [al-Ahrām 1920];

استغفت الوزارة وزارة المالية الإمارة يقول انه قد تنازل من نصف راتبه السنوي

كتب الأمير فردینند إلى نظارة مالية الإمارة يقول انه قد تنازل من نصف راتبه السنوي  
مساعدة للمالية على الخروج من أزمتها

“Князь Фердинанд звернувся до Міністерства фінансів із заявою, в якій ідеться про те, що він відмовився від половини свого річного жалування з тим, щоб надати допомогу Міністерству фінансів для подолання кризи” [al-Ahrām 1899];

استغفت الوزارة الجديدة و عين الموسيو فورتيس رئيسا لها و الموسيو تيتوني نظارة الخارجية  
للخارجية

“Було сформовано новий уряд. Пана Фортіса було призначено його головою, пана Тіттоні – міністром закордонних справ” [al-Ahrām 1905];

استقال وزير الداخلية و أبي ناظم باشا تولى نظارة الحرية

“Міністр внутрішніх справ подав у відставку. Назим Паша відмовився обіймати посаду військового міністра” [al-Ahrām 1912];

كتب علينا حضرة مراسلنا في القنطرة الخيرية وصف الحفلة الجميلة التي اعدها جناب الماجور براون لمدعويه أول امس

“Наш кореспондент в аль-Канатир аль-Хейрія повідомив нам про гарний прийом, який майор Браун позавчора влаштував для своїх гостей” [al-Ahrām 1899].

З дослідження використання компонентів згаданих синонімічних груп у текстах єгипетської преси зазначеного періоду випливає, що обидва складових кожної з лексичних груп уживають синхронно. Разом із тим, в усіх випадках перший із синонімічних дублетів вийшов з ужитку в сучасній арабській літературній мові, перейшовши до пласти архаїзмів.

Аналіз нижче наведених фрагментів виявляє факт одночасного використання досліджуваних лексичних одиниць у тому самому номері газети “аль-Аграм”:

استعفاء وزير ارلندي

استقال جافان دوفي وزير خارجية الدولة الحرة

“Відставка ірландського міністра. Міністр закордонних справ Вільної держави Гевен Дафі пішов у відставку” [al-Ahrām, 27 липня 1922];

كتب مراسل الدالي تلغرا من بيتر ميرتزبور ان الجنرال بولر و اركان حربه سافروا الى معسكر فرير

“Кореспондент газети “Дейлі Телеграф” повідомив із Пітермаріцбурга, що генерал Булер та його Генеральний штаб вирушили до табору Фрер”;

ارسل مكاتب شركة روتير تلغراها من فرير بتاريخ 7 الجاري يقول فيه انهم سمعوا في صباح ذاك اليوم صدى دوي شديد لاطلاق المدافع في جهة لايسميث

“Кореспондент компанії “Рейтер” повідомив телеграфом із Фрера 7 числа поточного місяця, що зранку того дня було чутно сильний шум від гарматних пострілів у бік Ладісміса” [al-Ahrām, 9 грудня 1899].

У першому випадку ми помічаємо диференціацію термінів-синонімів, що вживаються у текстовому масиві газетного повідомлення на рівні структури тексту інформаційного повідомлення (заголовок та масив тексту), а у другому відсутні будь-які факто-ри, що можуть інтерпретувати таку диференціацію;

соціалісти”: السوسياليست – اشتراكيون:

صدق البرلمان الإمبراطوري على استمرار القانون الذي سن ضد السوسياليست و رفض المادة التي تجعل أمر نفيهم من اختصاصات المجلس

“Імперський парламент ухвалив продовжити чинність закону проти соціалістів за винятком статті, згідно з якою дії, пов’язані з їхнім вигнанням, передають до компетенції парламенту” [al-Ahrām 1890];

“радикали (політична течія)”: الراديكاليون – الغلة:

336 نائباً من حزب الوزارة و 98 من حزب المعارضين و 40 من الغلاة  
(الراديكاليين) و 17 من اشتراكيين و 17 من المشكوك فيهم

“336 депутатів з урядової партії, 98 – з опозиційної, 40 – з радикалів, 17 соціалістів та 17 тих, що не визначилися” [al-Ahrām 1895].

На позначення термінологічного поняття “соціалісти” уживають термін – пряме запозичення з європейських мов, а згодом – його семантичну кальку اشتراکيون. Дослідження лексичного оформлення тогочасної преси засвідчує факт одночасного використання як питомо арабського الغلاة, так і запозиченого з європейських мов الراديكاليون на позначення політичного терміна “радикали”. Лексема الغلاة із первинною семантикою “ті, які дотримуються крайніх поглядів”, яка набула термінологічного вживання внаслідок калькування значення слова європейських мов, згодом була витіснена запозиченою الراديكاليون, яка була більш відомою та ширше застосованою, аніж питома арабська الغلاة. Тому вона і наводилася з метою розкриття значення менш вживаного автохтонного слова.

На нашу думку, явище паралельного вживання синонімічних лексем, які розрізняють лише на етимологічному рівні, пояснюється тим, що у кін. XIX – поч. XX ст. термінотворення та відбір термінологічної лексики відбувається прискореними темпами, оскільки виникла нагальна потреба створення лексики, яку б застосували для позначення нових реалій у політичному житті, і тому як терміни пропонували різні слова, одночасне використання яких у мові преси вказує на те, що не було вироблено стрункої термінологічної системи (про що свідчить вагання у термінологічному вживанні тих чи інших мовних одиниць та загальна суперечливість їх термінування). У свою чергу, аналіз семантичних та стилістичних особливостей паралельної реалізації синонімічних термінів унеможлилює визначення мовних або історико-політичних чинників їхнього використання при дослідженні лексичного оформлення повідомлень арабської преси тих часів. Аналіз особливостей уживання у газетних повідомленнях деяких питомих та запозичених синонімічних термінів (*div* – اشتراکيون – السوسیالیست) свідчить про те, що арабські перекладачі текстів повідомлень європейської преси вдавалися до прямого запозичення іншомовних термінів, які вказували на нові для тогочасного арабського світу поняття замість пошуку їхніх семантичних відповідників в арабській мові. У

деяких випадках запозичені терміни перекладали арабською мовою [Gayyid 1985, 45]. Однак реалізація синонімічної пари “радикали” – *الغلاة* – *الراديكاليون* суперечить останньому положенню, оскільки тут ми бачимо зворотне явище – переклад іноземною мовою арабського слова, що було запропоноване як термін, але не закріпилося у термінологічній функції.

На наш погляд, причина непослідовності запровадження певних слів як термінів криється у тому, що багато авторів у повній мірі не усвідомлювали справжню природу тих стрімких політичних трансформацій, які відбувалися в Європі XIX ст., оскільки виникало чимало нових політичних понять, які, за відсутності їхніх близькосхідних еквівалентів, були неадекватно сприйняті авторами-традиціоналістами, що спричинило виникнення розмаїття термінів-синонімів, які передавали зміст запозиченого поняття лише частково. Свідченням цього є також те, що тогочасні арабські історіографи, політологи та журналісти окказіонально пропонували власні термінологічні варіанти, які зберігалися лише на сторінках їхніх праць та на шпалтах видаваної ними періодики. Деякі запропоновані терміни відбивали суб'єктивне ставлення автора до того чи іншого поняття нового політичного життя, яке нерідко мало яскраво виражений негативний характер, що відбивався у семантиці термінованої лексичної одиниці. Наприклад, в 1871 р. у ліванському тижневику “аль-Башир” слово *رَعَاعِي* (іменник з абстрактним значенням від “чернь”, “покидьки суспільства”) було запропоноване на позначення поняття “демократія”. У цій газеті терміни “демократична республіка” та “Соціал-демократична партія” було інтерпретовано як *الحزب الاشتراكي الرعاعي* та *جمهورية رعاعية*. Вживання терміна, який мав зневажливий відтінок, свідчило про критичне ставлення редактора до самої ідеї демократії, оскільки демократичні традиції були відсутні у багатовіковому політичному досвіді народів близькосхідного регіону, і його політичні реалії не відповідали принципам демократії. Уживання *رعاعية* виявилося нетривалим. Це слово належало до низки неологізмів, які не закріпилися в мові та швидко вийшли з ужитку [Ayalon 1987, 108].

Матеріали арабської преси підтверджують факт відносного зростання кількості запозичень із європейських мов, наприклад: (السناتو) *مجلس السناتو* (в конструкції “сенат”). У сучасній арабській лі-

тературній мові на позначення політичного терміна *сенат* (верхня палата парламенту) використовують термін مجلس الشيوخ, а членів сенату – سیناتور. Розвиток термінологічного вираження зазначеного поняття можна схематично виразити таким чином: “термін-запозичення – термін-семантична калька”.

У пресі та офіційно-ділових документах, що належать до цього періоду, засвідчено реалізацію низки термінологічних виразів, які мають конотативний характер та належать до категорії історично маркованих, як-то: حلف يمين الأمانة (на вірність):

رئيس الوزراء و زملاؤه حفوا يمين الأمانة بين يدي السلطان

“Прем’єр-міністр та його колеги (міністри) склали присягу султану” [al-Ahrām 1914].

Цей фразеологічний термін належить до лексики з яскраво вираженою історично-політичною конотацією; вживання слова أمانة “вірність”, “надійність” та виразу “султану (букв. “між руками султана”)” підкреслює абсолютний характер влади монарха, який проявляється у безпосередній підпорядкованості уряду його особі. Ця конструкція є мовним відображенням конкретних історичних умов – абсолютної монархії. У арабських країнах із конституційним державним устроєм на позначення поняття “скласти присягу” вживають термінологічний вираз أدى اليدين الدستورية:

“Рاضی عظمة السلطان بأن تولف وزارته” “Його Величність султан схвалив формування уряду”:

رضي عظمة السلطان بأن تولف وزارته على الشكل الذي رفعه إليه عطوفة حسين

رشدي باشا

“Його Величність султан схвалив формування уряду, список членів якого вручив Хусейн Рушді Паша” [al-Ahrām 1914].

Це термінологічне сполучення, як і попереднє, є історично забарвленим компонентом тогочасного офіційно-ділового стилю та свідчить про те, що формування уряду відбувалося за часів абсолютної монархії, на що вказує слово رضي “погодитися”, “схвалити” (букв. “бути задоволеним”). На позначення термінологічного поняття “схвалити (склад уряду)” у сучасній АЛМ вживають وافق (صادق) على تشكيل الحكومة.

Таким чином, дослідження арабської адміністративної термінології XIX – поч. XX ст., проведене на матеріалах текстів тогочасної єгипетської документації та газет, виявляє всю суперечли-

вість і неоднозначність мовних процесів, які, в основному, і мали чільний характер у формуванні адміністративно-політичного терміномасиву, який отримав широку реалізацію в текстах нормативних документів та преси, що видавалися в Єгипті в зазначений період. Також у нашому дослідженні інтерпретуються екстрадінгвістичні фактори, що мали безпосередній вплив на становлення масиву арабсько-єгипетської адміністративно-політичної термінології. До них належать такі процеси, як:

1. Запозичення іншомовної лексики;
2. Калькування іншомовної лексики;
3. Тлумачення іншомовних термінів за допомогою питомих лексичних одиниць.

## ЛІТЕРАТУРА

**EI – Encyclopedia of Islam.** Т. I–XII. Leiden, 1986–2004.

**Зеленев Е. И. Государственное управление, судебная система и армия в Египте и Сирии (XVI – начало XX века).** Санкт-Петербург, 2003.

**Ayalon A. Language and change in the Arab Middle East. The evolution of modern political discourse.** NY, 1987.

**Deny J. Sommaire des archives turques du Caire.** Caire, 1930.

**Amīn Sāmī Bāšā. Taqwīm an-Nil.** Al-Qāhira, 1916–1936. Ч. I–III (T. I–III).

**Dasātīr al-bilād al-‘arabiyya.** al-Qāhira, 1955.

**Dasātīr Miṣr // ad-Dīmuqrāṭiyya.** Qalyūb, 2005. № 19.

**Ǧallād F. Al-Qāmūs al-‘āmm li-l-idāra wa-l-qadā.** Iskandariyya, 1899–1900. T. I–V.

**Ǧayyid M. R. Taṭawwur al-ḥabar fī-ṣ-ṣahāfa al-miṣriyya.** Al-Qāhira, 1985.

**al-Harrāwī ‘A. S. Luğat al-idāra al-‘āmma fī Miṣr fī-l-qarn at-tāsia ‘ašara.** Al-Qāhira, 1963.

**Hawwā Y. Al-Farā’id ad-durriyya fī-l-luğatayn al-‘arabiyya wa-l-inglīziyya. Arabic-English dictionary.** New Delhi, 2001.

**Mutawallī A. F. Al-Alfāz at-turkīyya fī-l-lahağāt al-‘arabīyya wa fī luğat al-kitāba.** Al-Qāhira, 1991.

**Газети:** Al-Ahrām. Статті за 1877, 1890, 1895, 1899, 1905, 1912, 1914, 1920, 1922 pp.

Тарасенко Н. А.

## ИЗОБРАЗИТЕЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ КНИГИ МЕРТВЫХ (историографический анализ)

По единодушному мнению специалистов, Книгу Мертвых следует признать первой в мире *иллюстрированной книгой*, со всеми вытекающими из этого определения требованиями к таким документам [Чегодаев 2002, 4; 2004, 8]. Оформление этого заупокойного сборника рисунками-виньетками выделяется в особый вид художественного искусства – *искусство книжной миниатюры* или “*папирусной графики*” [Чегодаев 2004, 8]. Следует особо подчеркнуть, что именно Книга Мертвых составляет наиболее массовый вид иллюстрированных древнеегипетских папирусов. Тексто-изобразительное содержание этого сборника, к тому же, претерпело практически непрерывную тысячелетнюю эволюцию. Следовательно, из всего множества египетских папирологических источников только в Книге Мертвых мы можем проследить такой специфический историко-культурный феномен, как *изобразительная традиция*, по своей длительности существования не имеющий аналогов в мировой истории и представляющий уникальные возможности для исследования.

Несмотря на известность европейской науке папирусных свитков Книги Мертвых в первой половине XIX в. и даже их спорадические факсимильные публикации (напр.: [Cadet 1805]), точкой отсчета в изучении как текста сборника, так и его изобразительной составляющей, следует признать 1842 год, когда увидело свет издание Р. Лепсиуса позднептолемеевского *pIw=f-nḥ pTurin 1791* [Lepsius 1842]. Именно этому свитку “посчастливилось” стать “образцом” как для кодификации и нумерации глав сборника<sup>1</sup>, так и для виньеток, их иллюстрировавших. Для исследователей появилось прекрасное пособие для работы с виньетками Книги Мертвых. До сегодняшнего дня эта публикация не утратила своей научной ценности, в особенности, если учесть, что из порядка 1400 иллюстрированных свитков сегодня опубликована лишь малая часть, и в первую очередь это касается копий Позднего и Птолемеевского периодов (в целом же, более 50% всех известных

<sup>1</sup> Точнее, 165 глав, использовавшихся в поздней традиции.

папирусов обладают иллюстрациями) [Müller-Roth 2008, 49–50]. Вместе с тем, становится очевидным, что признавать *pIw=f·nh* “образцовым” свитком для сравнительно-аналитических исследований (в частности, для установления связи изображения и текста) уже невозможно, поскольку в Поздний период существовало несколько локальных версий изобразительной и текстологической традиции Книги Мертвых – *pIw=f·nh* принадлежит к наиболее позднему, 3-му стилю оформления (по М. Дж. Мошеру) [Mosher 1990; 1992; Müller-Roth 2008] и для сопоставления с виньетками Нового царства вовсе не подходит<sup>2</sup>.

Значительным шагом в изучении виньеток Книги Мертвых эпохи Нового царства стало знаменитое сводное издание Э. Навилля, подготовка которого длилась более десятилетия. В 1874 году на Третьем международном конгрессе востоковедов в Лондоне тот же Р. Лепсиус выступил с предложением создать международную комиссию для публикации корпуса Книги Мертвых. В 1875 году ее возглавил швейцарский специалист Э. Навилль [Naville 1886а, 6–7]. Запланированное издание должно было включить в себя все тексты Книги Мертвых от Старого царства до Саисского периода, хранившиеся в музеиных собраниях и коллекциях частных лиц. Но к 1878 году Э. Навилль приходит к выводу, что издать сборник в трех частях по соответствующим хронологическим периодам невозможно, и ограничивает издание, в котором им было учтено 77 свитков, т.н. “фиванской редакцией” Книги Мертвых Нового царства [Naville 1886а, 6–7]. В 1886 году были опубликованы два тома [Naville 1886, I–II]. В первом томе воспроизведены прорисовки в оригинальной графике, а также даны прорисовки виньеток. Во втором помещено издание-синопсис текста изречений. Вместе с тем, и эта работа не лишена недочетов. В частности, имеются существенные неточности прорисовок в воспроизведении виньеток (гл. 42) и “ориентировка” рисунков, противоположная аутентичной (гл. 17). Таким образом, в ряде случаев у читателя создается некорректное виденье источника, что снижает научную

<sup>2</sup> В связи с этим боннский “Проект Книга Мертвых” (*Bonn Totenbuchprojekt*) планирует создать специальную электронную базу данных по виньеткам Книги Мертвых поздней традиции и их вариантам [Müller-Roth 2008, 50–70].

ценность данной публикации, до сих пор остающейся крупнейшим сводом по иллюстративной традиции Книги Мертвых. Отметим также, что позднее Э. Навилль издает факсимile двух папирусов с иератической иллюстрированной Книгой Мертвых XXI династии из собрания Каирского музея: *pNsī-Hnśw pCairo J.E. 26230; S.R. VII 11573; S.R. VII 11485* [Naville 1912] и *pG3t-sšn pCairo J.E. 95838; S.R. IV 936* [Naville 1914].

Особое место в списке первых исследователей Книги Мертвых принадлежит также британскому ученому Э. У. Баджу. Оставив в стороне его не всегда честные способы добычи артефактов (в первую очередь – папирусов) в Египте для Британского музея и зачастую “популяризаторский” стиль его работ, до сих пор активно переиздающихся, следует подчеркнуть его огромный вклад в изучение Книги Мертвых. В первую очередь, крайне ценными являются его факсимильные издания ряда документов Книги Мертвых Нового царства из собрания Британского музея: *p3ŋj pLondon BM EA 10470* (1894 г., позднее был издан и текст с переводом (1898 г. [Budge 1999])); *pHw-nfr pLondon BM EA 9901, pInh-jj pLondon BM EA 10472, pNd-m(w).t (B) pLondon BM EA 10490, pNww pLondon BM EA 10477* [Budge 1899], а также интереснейшего свитка *Nsj-β-nb.t-išrw pLondon BM EA 10554 (pGreenfield)* поздней XXI династии, одного из последних богато иллюстрированных манускриптов “фиванской редакции” [Budge 1912]. Э. У. Бадж также публикует один из первых полных переводов текста Книги Мертвых, снабженных воспроизведением прорисовок виньеток (по Э. Навиллю и Р. Лепсиусу) из различных папирусов с комментариями и пояснениями, причем предпочтение он отдает рисункам Нового царства [Budge 1986].

Кроме того, Э. У. Бадж дважды издает сводный текст всех глав Книги Мертвых, сопровождающийся словарем [Budge 1898; 1910]. Заметим, что появление этих публикаций, полностью лишенных воспроизведения виньеток, ознаменовало переход египтологии к чисто текстологическому изучению Книги Мертвых, который остается доминирующим и сегодня (ср. [Müller-Roth 2008]). Как пример такого подхода приведем швейцарскую серию изданий-синопсисов текста изречений Книги Мертвых Г. Лаппа и Б. Люшер “*Totenbuchtexte*” (напр. [Lapp 2006]). Хотя большинство публикаций конкретных свитков Книги Мертвых

сопровождается фотографическим воспроизведением листов с виньетками, обычно их аналитическому рассмотрению отводится минимальное место, за исключением избранных изданий [Verhoven 1993; Lapp 2004; Mosher 2001].

Воспроизведение виньеток Книги Мертвых (в том числе цветное) нашло свое место в серии общих работ по Книге Мертвых и преимущественно научно-популярных изданиях ее переводов [Barguet 1967; Champdor 1967; Rossiter 1979; de Cenival 1992; Rachet 1996; Селим 2005], в частности Р. Фолкнера [Faulkner 2001]. Последнее издание отличает произвольный выбор виньеток и отсутствие хронологического критерия их отбора. Э. Хорнунг, также опубликовавший свой перевод Книги Мертвых в 1979 году, ограничился воспроизведением прорисовок, но поместил ценные описания иллюстраций в примечаниях к главам [Hornung 2004].

На сегодняшний день следует отметить, что научных разработок по иллюстративной традиции Книги Мертвых удивительно мало, и это разительно бросается в глаза на фоне внушительного числа изданий, посвященных тексту сборника (см. [Bibliographie 2009]). В целом, можно выделить *четыре основных подхода* в изучении и типологизации виньеток Книги Мертвых:

1) **Первый подход** заключается в *аналитическом исследовании виньеток в конкретных папирусах*, без чего, в принципе, не обходится ни одна публикация документов, хотя качество подобного анализа может быть далеко не одинаковым. В большинстве случаев издатели ограничиваются кратким описанием рисунков и минимальным количеством параллелей, главное свое внимание традиционно уделяя тексту сборника.

Но существует и образцовое для такого рода работ и углубленное исследование голландского специалиста Х. Мильде по виньеткам pNfr-rnpt (pBrusseles E 5043 + pPhiladelphia Univ. Mus. E 2775, 16720, 16721, 16722 + pLondon BM EA 9962 / 2–7, 9957 + pKaunas + pPrinceton) [Milde 1991]. Данное исследование построено по принципу анализа виньеток отдельных глав pNfr-rnpt, чему в более ранней публикации этого свитка не уделено места [Speleers 1917]. Сначала приводится описание рисунка в pNfr-rnpt, а потом предлагается построенное по хронологическому принципу исследование иконографии, стилистики и текстоизобразительных связей рисунков главы в параллельных источ-

тиках: свитках Книги Мертвых и росписи фиванских гробниц. Такой подход дает достаточно полное представление об эволюции иллюстраций глав Книги Мертвых от Нового царства и до Позднего периода. До сих пор это исследование остается уникальным по своему подходу. Хотя в ряде случаев выводы Х. Мильде могут быть поставлены под сомнение, научная ценность его работы очень высока. Кроме того, Х. Мильде посвятил интересную статью проблеме связи виньеток и текста глав, неустойчивости этих связей, и случаям т.н. “некорректного” иллюстрирования в Третьем переходном периоде одних изречений рисунками, относящимися, как считается, к другим главам, находя этому объяснение в семантической нагрузке текста и изображений [Milde 2006, 221–231].

Достаточно близкой по подходу является также публикация *pHr pLondon BM EA 10479* Птолемеевского периода М. Дж. Мощера [Mosher 2001], крупнейшего современного специалиста по поздней Книге Мертвых. При этом главное внимание исследователь уделяет проблеме локальных различий в иллюстрировании Книги Мертвых (“мемфисской”, “фиванской” и “ахмимской” традициях).

Кроме того, блестящий экскурс, посвященный виньеткам в иератической копии Книги Мертвых *pG3t-ssn pCairo JE 95838; S.R. IV 936 XXI* династии, был дан Р. Лукарелли в ее докторской диссертации, защищенной в 2004 и опубликованной в 2006 году [Lucarelli 2006, 198ff].

Отметим также работу Е. Донделингера, специально посвященную *p3nj pLondon BM EA 10470*, затрагивающую и иллюстративную его часть [Dondelingger 1987], и экскурс по виньеткам этого же папируса О. Гэлете в новом факсимальном издании, содержащем и перевод изречений Р. Фолкнера [Faulkner, Andrews, Goelet 1998, 154–170]. Виньеткам этого же знаменитого свитка посвящена и статья Т. Джеймса [James 2001].

**2) Второй подход** заключается в рассмотрении иконографии, типологии, семантики и эволюции *виньеток отдельных глав* Книги Мертвых в различных источниках. Этот подход очень хорошо зарекомендовал себя в целом ряде специальных публикаций.

Первой из них следует назвать вышедшее в 1976 году в Германии специальное монографическое исследование Кр. Себер

[Seeber 1976]. В нем в диахроническом разрезе была проанализирована иконография и эволюция т.н. “сцен Суда”, известных как иллюстрация нескольких глав Книги Мертвых (гл. 125 и 30), встречающихся в свитках и на росписи гробниц и саркофагов.

В 1997 году немецким ученым Ю. Гесселенсеттером в Бюрге была защищена докторская диссертация по виньеткам 110-й главы [Gesellensetter 1997]. В этой работе предложено деление этой сложной изобразительной композиции, занимавшей всю высоту листа свитка, на отдельные смысловые сцены, приведено их сопоставление с текстом, рассмотрена семантика этих изображений, и отмечена эволюция их иконографии от Среднего царства, где они впервые появляются на росписи саркофагов, и до Птолемеевского периода. В работе также представлен свод источников, содержащих эту главу, хотя отдельные документы, в частности из собраний российских музеев, в нем и не учтены. Отметим также и то, что в приложении к диссертации дано воспроизведение всех известных исследователю и опубликованных сцен 110-й главы. В дальнейшем иконография этой композиции и ее отдельных сцен и изображенных атрибутов стала также предметом нескольких специальных статей. В их числе М. Хуммеля [Hummel 1983], М. Хеермы ван Восса [Heerma van Voss 2006, 115–120] и Дж. Маскулье-Лури (относительно кнута с двойным ремнем в руках усопшего) [Masquelier-Loorius 2006, 95–106].

Еще одна сложная по своей иконографии виньетка 151-й главы была специально исследована швейцарским египтологом Б. Люшер [Lüscher 1998]. В данной работе представлен синопсис текста изречения, дан хороший свод источников, анализ конкретных частей композиции, их соотношения с текстом и семантики. Кроме того, даны фотографии и прорисовки большинства известных сцен изречения, некоторые из которых ранее не публиковались.

Виньетки 16-й главы (т.н. “Sonnenlaufszene”) на уровне магистерской диссертации (2005 г.), а позднее и специальной статьи (2008 г.), были изучены Я. Будек [Budek 2005; 2008]. Основное внимание исследовательница сосредотачивает на рисунках поздней традиции, учитывая и их значительное количество, и то, что именно эта хронологическая группа источников менее всего

опубликована и, следовательно, малодоступна научному сообществу. Работа написана на базе фотоархива *Bonn Totenbuchprojekt* (и защищена в Бонне) и, следовательно, может считаться вполне репрезентативной. К ее слабым сторонам можно отнести определенную источниковедческую ограниченность (учтено только три группы документов: папирусы, пелены мумий и стелы), а также то, что главной целью работы выступает создание исключительно иконографической типологии 16-й главы в Поздний и Птолемеевский периоды. Соответственно, проблема места рисунков этого изречения в контексте широко представленных в разнообразных источниках сюжетики *Sonnenlaufszene* не рассмотрена. Практически не представлен и семантический анализ данной композиции. В общих чертах, иконографический мотив *Sonnenlaufszene* на различных памятниках и лишь с частичным использованием материала 16-й главы Книги Мертвых был рассмотрен ранее в статьях К. Зете, Х. Шефера и Э. Хорнунга [Sethe 1928; Schäfer 1928; 1935; Hornung 1981; 1992].

В 2007 году в том же Бонне была защищена докторская диссертация Т.С. Тавфика, посвященная виньеткам 1-й главы [Tawfik 2007]. Многофигурные рисунки к этому изречению, показывающие похоронную процессию и восходящие к изображениям на саркофагах Среднего царства (см. [Willem 1998]), представляют несомненный интерес. Позитивно то, что представлен широкий хронологический диапазон – от Нового царства до Птолемеевского периода. Однако, как и в случае с предыдущей работой Я. Будек, данное исследование в ряде случаев ограничено в охвате источников: для Нового царства внимание автора сосредоточено практически полностью на сценах росписи гробниц. В этом отношении рассматриваемая диссертация лишь незначительно дополняет рядом новых сцен прекрасную работу П. Бартхельмес [Barthelmess 1992], специально посвященную сценам похоронной процессии в гробничной росписи этого периода и содержащую, помимо прочего, экскурс по виньеткам 1-й главы [Barthelmess 1992, 157–166]. Лишь Поздний и Птолемеевский периоды хорошо рассмотрены Т.С. Тавфиком с учетом папирологических источников, содержащих данную композицию.

Иконография виньеток изречений 137<sup>А</sup> и 137<sup>В</sup>, посвященных светильникам-*śt3* и, соответственно, их изображающих, рас-

смотрена в магистерской диссертации Д. Люфт, защищенной в Гейдельбергском университете (2008 г.), позднее изданной в виде монографии [Luft 2009].

Следует обратить внимание также на опубликованное диссертационное исследование шведского специалиста Н. Биллинга, который рассмотрел иконографический образ богини Древа жизни, кормящей усопших в ином мире, в контексте образа богини Нут [Billing 2002]. В работе дан исчерпывающий обзор источников, восходящих как к Книге Мертвых (гл. 109 / 149) и другим заупокойным папирусам, так и к росписи гробниц и саркофагов. Данное исследование отличает прекрасный стилистический и иконографический анализ рассматриваемой композиции.

Вступительные виньетки (т.н. “этикетки”) к папирусам с иератической Книгой Мертвых поздней XXI династии были собраны и исследованы в двух специальных статьях Г. Лензо Марчесе [Lenzo 2002; Lenzo Marchese 2004]. Если Г. Лензо Марчесе рассмотрела вступительные виньетки заупокойных папирусов, то Х. Рефаи обратил внимание на их финальные сцены. В центре его внимания преимущественно т.н. “мифологические папирусы”, и он приходит к выводу, что от начальных и основных рисунков именно изображения, завершающие “путешествие” души усопшего по загробному миру, отличались особой вариативностью, и в них проявлялось больше свободы творчества художника [Refai 2007, 157–170].

Сporadически исследователи обращались к рассмотрению виньеток и других глав Книги Мертвых. Подробнее мы остановимся лишь на публикациях последних десятилетий, которые отмечены возросшим интересом к проблеме иллюстраций Книги Мертвых.

С.-А. Нагиб, спустя два десятилетия после монографии Кр. Себер, повторно рассмотрела иконографию Сцены взвешивания сердца (Психостасии) в Книге Мертвых (гл. 30 и 125) [Naguib 1998]. Весьма интересные наблюдения относительно иконографии существа ‘*mw* (‘*m*-‘*m*) на этих же сценах были предложены М. Габольде [Gabolde 2006, 11–22]. К этим же композициям обратилась недавно и Х. Габе, акцентировав внимание на двух иконографических вариантах. В первом случае образ усопшего показан на одной чаше весов, в то время как на другой чаше

вырисовано его сердце-*ib*. Во втором случае умершему на противоположной чаше весов предстоит фигура богини Маат (*M3t.t*). По мнению исследовательницы, эти иконографические различия отображают разные представления: первый вариант отображает идею “идеального правосудия”, а второй демонстрирует проверку того, следовал ли человек принципу *m3t.t* при жизни [Gaber 2009, 1–15].

С. Демишели обратилась к уникальной виньетке 100-й главы в “папирусе-амуLETE” *Bwth-Imn pTurin* 1858 XXI династии, по своей иконографии восходящей к сцене из царской Книги пещер Нового царства [Demichelis 2000, 267–273]. М.-А. Кальметте проанализировала отдельные образы виньеток 151-й главы в контексте египетских представлений о посмертном возрождении и соответствующих ритуалов [Calmettes 2006, 23–30]. Н. Гилу рассмотрела различные образы насекомых, опасных для усопшего, на виньетках глав 31, 38<sup>A</sup>, 38<sup>B</sup> и 40 поздней Книги Мертвых [Guilhou 2006, 31–38]. Р. Лукарелли посвятила сообщение виньетке 40-й главы, в котором попыталась дать объяснение образу осла на рисунке в *pNht pLondon BM EA 10471*, видя в этом животном демоническое существо, упоминающееся в тексте [Lucarelli 2007]. Т. ДуКвесне обратил внимание на несколько уникальных виньеток из неопубликованного *pRc-m3t pCambridge Fitzwilliam Museum E.2a.1922*, изображающих Анубиса, усопшего перед фигурой Анубиса и собак [DuQuesne 2009, 35–51].

Отдельного рассмотрения заслуживает проблема изучения иллюстраций 17-й главы, которые, как и рисунки главы 1, сгруппированы в отдельный фриз неразграниченных между собой изображений. Учитывая важность и объем как текста главы, так и ее изобразительного ряда, внимание многих специалистов к этому изречению вполне объяснимо. Однако ожидаемой изученности виньеток 17-й главы в историографии отнюдь не существует. Некоторые ученые вообще игнорируют эту часть источника. Так, в частности, У. Рёсслер-Кёller, автор безусловно изученного текстологического исследования этого изречения, вопрос виньеток абсолютно не затрагивает [Rößler-Köhler 1979]. Вместе с тем Л. Лимме еще в 1983 году акцентировал внимание на крайней важности изучения иллюстраций подобных сложных глав Книги Мертвых [Limme 1983]. Но комплексного исследова-

ния этой группы виньеток до сих пор нет, – это остается делом будущего<sup>3</sup>.

Следует подчеркнуть, что сложности возникают уже с самой типологией иллюстраций главы, в частности, у специалистов даже нет единого мнения о самом количестве сцен, и это притом, что практически все исследователи в своей методологии исходят из их деления на основе сопоставления рисунков с текстом.

Первая классификация, базирующаяся только на рисунках в *r3nj pLondon BM EA 10470*, была предложена уже У. Э. Баджем: он насчитал 22 отдельные сцены [Budge 1986, 90–92]. Г. Грапов, опубликовавший первый диахронический синопсис 17-й главы, специального количественного подсчета сцен не делал, но установил связь 14 конкретных виньеток<sup>4</sup> с отдельными смысловыми связками главы, им же выделенными<sup>5</sup>. Т. Г. Аллен насчитывает в иллюстративном ряду изречения 19 сцен [Allen 1974, 26–27, fn. 47], Э. Хорнунг – 22 сцены [Hornung 2004, 423–424], Х. Мильде выделяет 24 сцены [Milde 1991, 31–42]. В свое время мы, базируясь на том же *r3nj*, выделили 16 отдельных сцен [Тарасенко 2002, 70–75].

М. Дж. Мошер в своей неопубликованной диссертации попытался составить наиболее детализированную типологию сцен, положив в ее основе рисунки не из “фиванской редакции”, а из более богатой поздней традиции иллюстрирования главы 17 [Mosher 1990, 158–195, 641–657 (Appendix D)]. Признавая несовершенство своей типологии для установления хронологии эволюции иллюстративной традиции изречения [Mosher 1990, 163], исследователь, тем не менее, предлагает весьма удачно составленный диахронический свод соответствия сцен предложенной им типологии [Mosher 1990, 658–660 (Appendix D)]. М. Дж. Мошер разделяет все сцены на три секции [Mosher 1990, 641–644]

<sup>3</sup> 17-я глава – одно из наиболее распространенных изречений в составе сборника, сохранившееся в более чем 280 (иллюстрированных!) документах с хронологией от Нового царства до Птолемеевского периода.

<sup>4</sup> Их прорисовки взяты в основном по изданию Э. Навилля [Naville 1886, I, *Taf. XXVII–XXX*].

<sup>5</sup> Abschnitt 5 [Urk. V, 13], 8 [Urk., V, 18], 9 [Urk. V, 20], 12 [Urk. V, 25], 14 [Urk. V, 30], 15 [Urk. V, 31], 16 [Urk. V, 33], 17 [Urk. V, 38], 20 [Urk. V, 47], 21 [Urk. V, 50], 22 [Urk. V, 54], 25 [Urk. V, 66], 32 [Urk. V, 85], 33 [Urk. V, 94].

(Appendix D)]. В рамках секции “А”, связанной с частью “17<sup>A</sup>”, также отдельно выделены сцены, иллюстрирующие титульные данные изречения: всего 7 сцен. К секции “А” принадлежит 15 сцен с вариантами (но номера 3 и 7 по непонятным причинам пропущены!). К секции “В” отнесено 6 сцен (от 0 до 5!) и их варианты, и она иллюстрирует часть главы “17<sup>B</sup>”. В секции “С”, которая появилась только в поздней редакции (впервые при XXVI династии [Тарасенко 2010b, 166]), учтена только 1 сцена и 5 ее вариантов. Таким образом, суммарно М. Дж. Мошер выделяет 21 сцену и расписывает их вариативность. Но даже такая типология не лишена слабых сторон и определенной путаницы и неточностей (например, со сценами B1b, с и d, в оригинальных источниках, не совпадающих с описанием М. Дж. Мошера).

Виньетки 17-й главы стали предметом ряда специальных статей. Так, Г. Гёдике акцентировал внимание на особой значимости данного изречения и его иллюстраций в египетских представлениях о посмертном возрождении, которые резонно предложил рассматривать как самостоятельный, закодированный на уровне смысловых ассоциаций, текст [Goedicke 1998, 38–45; Goedicke 1999, 87–106]. Г. Гёдике указал на уникальность изображения игры в *snt* на титульной виньетке 17-й главы, и то, что *snt* упоминается в заглавной рубрике изречения, что также единственный подобный пример в тексте Книги Мертвых. Это справедливо признается своеобразным маркером начала путешествия усопшего по загробному миру, которое раскрывается в последующих рисунках и тексте изречения, параллельно и поэтапно освещавших ключевые мифологические и культ-топографические сюжеты [Goedicke 1998, 39].

Сцена со “левами горизонта” (т.н. *Rw.tj-scene*) 17-й главы, которой посвящены и несколько наших статей [Tarasenko 2007; Тарасенко 2010a], была кратко, но вполне содержательно описана в работе К. де Вита, посвященной образу льва в египетских источниках [de Wit 1951, 91ff]. О. Кеел и С. Шроер существенно расширили источникопедическую базу для данной сцены, собрав и изучив ее графическое воспроизведение на скарабеях Нового царства [Keel, Schroer 1998, *Taf. I–III*].

Крайне интересными и важными нам представляются наблюдения Д. Будде [Budde 2000], который обратил внимание на

изображение клочков шерсти в виде своеобразных “розеток” на лопатках львов *Rw.tj-scene*. Эти “розетки” всегда воспринимались как обычный декоративный элемент, не несущий самостоятельной смысловой нагрузки. Тем не менее, Д. Будде на данных зоологии показал, что подобные “клочки шерсти” характерны только для молодых животных. Исследователь также подметил, что на ряде изображений “розетка” вырисована только у левого льва, который может, таким образом, воплощать молодое, утреннее солнце, или, по меньшей мере, львы *Rw.tj-scene* могут быть тесно связанными с этим солярным мотивом.

М. Броуз посвятил статью виньетке 17-й главы, изображающей кота, змея и дерево-*išd*, на которой мы также останавливались в отдельной статье [Тарасенко 2010]. Исследователь связывает образ змея с фигурай Апопа и полагает, что сцена изображает “сцену триумфа” светлых сил, олицетворенных в Ра, над хаосом и тьмой, воплощенных в Апопе [Broze 1991, 109–115].

Виньетка 17-й главы на пеленах мумии Boston Museum of Fine Arts № 59.1070, изображающая усопшего, лежащего на похоронном ложе, оформленном в виде фигуры льва, и фигуры сыновей Хора под ним, стала предметом статьи Х. Кокельмана [Kockelmann 2006, 77–94]. Исследователь предлагает экскурс по истории иконографии этой, достаточно необычной для рисунков 17-й главы, сцены и возводит ее происхождение к более ранним погребальным ритуалам, где важная роль отводилась образу четырех сыновей Хора.

Наконец, в высшей степени ценную статью, посвященную сцене 17-й главы с божествами Хехом и Уадж-уром (показанными в образе т.н. “Fecundity Figures”) и священными водоемами бога Херишефа в Гераклеополе, предложила испанская исследовательница Л. Е. Диаз-Иглесиас Лланос [Diaz-Iglesias Llanos 2005, 31–106]. Данную работу отличает скрупулезная проработка иконографии сцены, охватившая как полную источниковедческую базу (папирусы, роспись храмов и гробниц, пелены мумий), так и весь хронологический диапазон бытования этой сцены – от Нового царства и до Птолемеевского периода. В работе также дан анализ соответствующих фрагментов текста и археологических источников из Ихнаси эль-Медины. Кроме того, к статье приложен практически исчерпывающий свод документов, содержащих

это изречение, составленный на основе материалов архива *Bonn Totenbuchprojekt* (сводка на 2005 г.). Таким образом, данную работу на сегодняшний день можно признать образцовой для исследования изобразительной составляющей 17-й главы Книги Мертвых.

3) **Третий подход** представлен исследованиями, рассматривающими комплекс виньеток Книги Мертвых на отдельных видах памятников.

Одной из наиболее интересных и малоизученных групп памятников, содержащих виньетки Книги Мертвых, являются т.н. “мифологические папирусы” и “папирусы Амдуат”, весьма массовое производство которых приходится на Третий переходный период. Эти свитки, прежде всего, интересны своим богатейшим изобразительным синтезом и сюжетикой, совместившей виньетки Книги Мертвых, сцены из царских заупокойных книг и новые композиции. “Мифологические папирусы” иногда рассматривают как особую фазу в эволюции Книги Мертвых, но при этом и сама Книга Мертвых в это время не вышла из употребления и часто сопровождала “мифологические папирусы” в погребениях как дополнительный заупокойный свиток (в конце концов, практически утратив изобразительную составляющую, перейдя в иератическую форму).

Первым серьезным исследованием изображений в этих документах стала совместная монография А. Пьянкова и Н. Рамбовы 1957 года, в которой были введены в научный оборот новые источники и дан экскурс по особенностям и семантике помещенных на свитках сцен [Piankoff, Rambova 1957].

В 1985 году Ф. Садек Абд аль-Азиз издал 33 “свитка Амдуат” из собрания Каирского музея, происходящих из “второго тайника” в Дейр эль-Бахри, предложив их общую классификацию и установив природу их сцен. Исследователь дал объяснение причины помещения на эти папирусы сцен только четырех последних секций “царской Книги Амдуат”, связав их с росписью гробницы Аменхотепа III [Sadek Abd al-Aziz 1985].

Проблеме изображения “образов Иного мира”, – т.е. *Дуата*, – в Среднем и Новом царствах, а также в “папирусах Амдуат” XXI династии, с искусствоведческой стороны, посвящена и недавно защищенная диссертация Н.В. Лаврентьевой [Лаврентьева

2008а], а также серия ее статей [Лаврентьева 2005, 149–166; 2008, 272–294]. Несмотря на весьма углубленный анализ эволюции изображений загробного мира в базовых источниках, исследовательница приходит к некоторым некорректным выводам. Так, например, отсутствие изображений сцен 5-го часа царской “Книги Амдуат” в “жреческих папирусах Амдуат” объясняется особым сакральным характером изображений этой секции, доступных, якобы, только царю, обладавшему особой “божественной сущностью” [Лаврентьева 2008а, 22–23]. Как представляется, дело здесь не в египетских “критериях сакральности” сугубо царской во всех своих частях книги Амдуат. По всей видимости, причина в том, что в основе *всех* “жреческих версий папирусов Амдуат” был положен “свиток-модель”, приготовленный специально для Верховного жреца Амона *Mn-hpr.w-R'* и его семьи (тип А.П.1 по А. Нивинскому [Niwiński 1989, 174–184; Sadek Abd al-Aziz 1985, 75 (Type I)]). Этот папирус, как убедительно доказал А. Нивинский, представлял собой копию оформления восточной стены погребальной камеры гробницы Аменхотепа II (KV 35), содержащей *только* 9–12 часы Амдуат [Niwiński 1989, 178–179]. Сложно согласиться и с доводом Н.В. Лаврентьевой о том, что “Книга Амдуат” на стенах гробницы Тутмоса III повторяет особенности графики папирусов “Дома жизни” [Лаврентьева 2008а, 20], поскольку до сих пор ни одного подобного свитка не известно. Обращают внимание и лакуны в отображении историографии вопроса, в частности, проигнорированы некоторые работы по данной тематике [Тарасенко 2005а; 2007].

Наиболее существенный вклад в изучении заупокойных папирусов Третьего переходного периода принадлежит польскому египтологу А. Нивинскому. В 1989 году им была опубликована фундаментальная монография, посвященная анализу и классификации таких заупокойных свитков [Niwiński 1989]. В работе дан практически исчерпывающий свод источников (с учетом большого числа неопубликованных манускриптов), дан анализ истории формирования и эволюции данных документов, разработана очень удачная система типологии папирусов, основанная на хронологическом принципе, и, следовательно, способная служить критерием датировки памятников. К сожалению, проблеме мифологической семантики изображений в данном комплексе документов в моно-

графии А. Нивинского уделено незначительное место. Кроме того, сегодня можно сказать, что в свод источников А. Нивинского попали не все существующие в музейных собраниях свитки. В частности, нам удалось выделить группу из пяти “тиражированных” папирусов [Tarasenko 2010]: *p<sup>r</sup>nh=f-n-Hnšw* pCologny-Geneva CI (Bibliotheca Bodmeriana); *pT<sup>3</sup>-nt-imnt.t-hrt-ib* pCologny-Geneva CII; *pNsj-Hnšw* pTurin 1818; *pDd-Hnšw* Эрмитаж № 18587 и *pDiw-sw-n-Mw.t* pLondon BM EA 9948, из которых только последний документ, ранее опубликованный А. Шортером [Shorter 1938, Pl. X], был учтен А. Нивинским [Niwiński 1989]. Эти документы, снабженные серией избранных виньеток 17-й главы, образуют компактную типологическую и хронологическую группу, вероятно, своим существованием непосредственно предшествующую началу доминирования иератических версий Книги Мертвых, лишенных сопроводительных виньеток к тексту (тип BD.I.2 по А. Нивинскому). Эта группа может быть отнесена к третьей (ок. 997–985 гг. до н.э.) – четвертой (ок. 985–960 гг. до н.э.) фазам эволюции религиозной иконографии Третьего переходного периода (по А. Нивинскому [Niwiński 2000]). На наш взгляд, этими свитками представлен последний этап в развитии иллюстрированной иероглифической (“фиванской”) редакции Книги Мертвых.

В настоящее время, по сути, только А. Нивинский уделяет максимальное внимание проблеме общих и специальных вопросов развития иконографии изображений в заупокойных свитках и саркофагах XXI династии [Niwiński 1988; 1988b]. Итогом этих многолетних исследований ученого следует назвать обобщающую статью 2000 г., в которой им были выделены пять фаз развития религиозной иконографии XXI династии и подчеркнута связь этой эволюции с политическими и социальными переменами в государстве [Niwiński 2000, 21–43].

Проблеме символизма и семантики ряда сцен заупокойных свитков Позднего периода также уделено видное место в работах А. Нивинского [Niwiński 1983; 1988a; 1988c; 1989a; 2001]. В разрезе темы нашего обзора особо следует подчеркнуть специальные статьи о воспроизведении виньеток Книги Мертвых на саркофагах Третьего переходного периода [Niwiński 2006; 2009].

Исследованию текста и виньеток Книги Мертвых, помещенных на росписи частных гробниц фиванского некрополя в Новом

царстве, посвящена монография М. Салеха 1984 года [Saleh 1984]. Этот труд до сих пор остается непревзойденным по уровню охвата источниковедческой базы. Его позитивной стороной следует назвать комплексный подход, в равной степени учитывающий воспроизведение как эпиграфического, так и изобразительного материала. В контексте изучения взаимосвязи между графикой иллюстраций Книги Мертвых и гробничной росписью Дейр эль-Медины следует упомянуть также разработки М. Хеермы Ван Восса [Heerma van Voss 2000, 159–162] и Б. Люшера [Lüscher 2007].

4) **Четвертый подход** связан с исследованием и созданием типологии (/ классификации) виньеток Книги Мертвых *в контексте всего сборника и всех источников*. Но подобной “всеобщей” типологии виньеток Книги Мертвых, которую бы признали все египтологи, до сих пор не существует.

Наиболее удачные исследования – разработка И. Мунро по ранним способам иллюстрирования Книги Мертвых (XVIII дин.) [Munro 1988] и неопубликованная диссертация Дж. Мошера по виньеткам Позднего периода [Mosher 1990].

В первом исследовании<sup>6</sup> И. Мунро сосредоточивает внимание на наиболее ранней фазе развития Книги Мертвых. В целом, главная цель работы – установление надежных критериев датировки свитков. Одним из таких критериев признаны виньетки, при этом, в связи с рисунками И. Мунро отдельно выделяет формальный, иконографический и стилистический критерии, уточняя их на сопоставлении с гробничной росписью фиванского некрополя [Munro 1988, 10–12]. Главы 2 и 3 работы этой выдающейся немецкой исследовательницы корпуса Книги Мертвых специально посвящены ранней иллюстративной традиции сборника и являются прекрасным пособием для изучающих виньетки Книги Мертвых [Munro 1988, 14–137]. Монографию сопровождают таблицы, обобщающие выводы автора, таблицы иллюстраций, а также свод источников Нового царства, который, однако, сегодня может быть существенно расширен. В одной из наших статей, посвященных иллюстрациям главы 42, мы специально показали, как комплексные классификации И. Мунро

<sup>6</sup> Оно представляет собой опубликованный текст докторской диссертации, защищенной в Гётtingене.

для избранных изречений могут быть полезны для разработки типологии виньеток [Tarasenko 2009].

К сожалению, до сих пор неопубликованная докторская диссертация американского специалиста М. Дж. Мошера (защищена в Университете Калифорнии (Беркли) в 1990 году), представляет собой уникальное капитальное исследование поздней иллюстративной традиции [Mosher 1990]. В отличие от работы И. Мунро, М. Дж. Мошер не ставит проблему датировки свитков своей главной задачей. В центре его работы положена разработка критериев определения локальных традиций в текстологии и иллюстративной составляющей Книги Мертвых, а также их хронологических трансформаций на уровне стиля и иконографии. Диссертация состоит из трех разделов: “Документы” (рассмотрены стили оформления, виды письма, порядок и структура изречений, дан свод источников), “Виньетки” (после обобщающих замечаний о группах рисунков, ориентации и т.п. дается аналитическое описание виньеток по главам) и “Выводы”. Кроме того, диссертацию сопровождают приложения: свод документов (A), порядок и наличие изречений в документах (B, C), описание виньеток отдельных глав (D). Работу сопровождает таблица иллюстраций, содержащая, однако, воспроизведение виньеток только из папирусов собрания Лувра. Если на уровне общих выводов диссертация М. Дж. Мошера безукоризненна, то типологии виньеток отдельных изречений содержат ряд неточностей, на чем мы выше останавливались в связи с типологией иллюстраций 17-й главы.

Таким образом, если добавить к этим двум трудам монографию А. Нивинского, посвященную классификации заупокойных папирусов Третьего переходного периода [Niwiński 1989], то можно говорить об определенной степени разработанности (по крайней мере, на уровне обобщающих исследований) изобразительной традиции Книги Мертвых на всех основных фазах ее эволюции.

Кроме того, общую “искусствоведческую” типологию виньеток Книги Мертвых также недавно предложил московский исследователь М. А. Чегодаев (сначала в форме диссертации, а позднее – монографии) [Чегодаев 2002; 2004]. М. А. Чегодаев выделяет *четыре* типа виньеток: *полноразмерные виньетки, фризы,*

“разорванные” фризы и двойные регистры [Чегодаев 2002, 14–15; 2004, 70–83]. Безусловно, предложенная типология виньеток представляет важный шаг в классификации этих рисунков. Однако, как нами было показано на примере иллюстраций главы 42 [Tarasenko 2009], дело с виньетками ряда изречений обстоит значительно сложнее, и рисунки могли свободно выполняться еще в нескольких типах иллюстрирования, что говорит о том, что предложенная М. А. Чегодаевым типология описывает только способ исполнения рисунков и их размещения в свитках, но не всегда может быть четко привязана к конкретным главам в конкретных документах<sup>7</sup>. Кроме того, для работы, претендующей на создание *всеобщей* классификации виньеток Книги Мертвых, свод источников, учитывающий 52 свитка для *всех* исторических периодов бытования сборника [Чегодаев 2004, 140–144], выглядит, как нам кажется, недостаточно репрезентативным.

Подводя итог нашему обзору степени изученности проблемы папирусной графики Книги Мертвых, подчеркнем, что за последние три-четыре десятилетия можно говорить о менее чем десятке монографий по ее изобразительной традиции, а также о сравнительно небольшом, но все возрастающем количестве специальных статей, посвященных виньеткам данного сборника. Вселяет оптимизм и тот факт, что проблема изобразительной традиции Книги Мертвых вызывает интерес у молодых исследователей, на что указывает и количество, и география защищенных в последние годы по этой теме магистерских работ и диссертаций. Несомненна и ключевая роль, которую играет в этом процессе боннский “Проект Книга Мертвых” (*Bonn Totenbuchprojekt*), в научные планы которого входит создание базы данных по виньеткам (пока только Позднего и Птолемеевского периодов). Сами по себе все указанные достижения очень позитивны, но, несмотря на это, данная проблема еще абсолютно не исчерпана и обращение к ней египтологов позволит расширить существующие наработки. Как показал предложенный аналитический обзор четырех базовых подходов к изучению папирусной графики, первостепенную важность и целесообразность имеет, в первую очередь, изучение типологии, семантики и эволюции виньеток *на уровне отдельных изречений* (выделенный нами “второй подход”),

<sup>7</sup> Ср. также: [Milde 2006, 221–231].

что позволяет детализировать не только технические способы и приемы исполнения самих рисунков, но и раскрыть пути взаимосвязи виньеток с текстом и содержанием изречений на семантическом уровне.

### **Сокращения**

- AVDAIK – Archäologische Veröffentlichungen / Deutsches archäologisches Institut. Abteilung Kairo. Mainz am Rhein.
- BIFAO – Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale. Le Caire.
- BSÉG – Bulletin de Société d’Égyptologie Genève. Geneva.
- EAO – Egypte, Afrique & Orient. Avignon.
- GM – Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion. Göttingen.
- GOF – Göttinger Orientforschung. Göttingen – Wiesbaden.
- JARCE – Journal of the American Research Center in Egypt. Boston – Cairo.
- JEOL – Jaarbericht van het vooraziatisch egyptisch genootschap. “Ex Oriente Lux”. Leiden.
- JSSEA – Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities. Toronto.
- MÄS – Münchner Ägyptologische Studien. München – Berlin.
- OBO – Orbis Biblicus et Orientales. Freiburg – Göttingen.
- OLA – Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven.
- RdÉ – Revue d’Égyptologie. Paris.
- SAGA – Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens. Heidelberg.
- SAK – Studien zum altägyptischen Kultur. Hamburg.
- SAOC – Studies in Ancient Oriental Civilization. Chicago.
- SAT – Studien zum altägyptischen Totenbuch. Wiesbaden.
- SPAW – Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Urk. V – *Grapow H. Religiöse Urkunden nebst deutschen Vebersetzung. Ausgewählte Texte des Totenbuches.* H. I–III. Leipzig, 1917.
- USE – Uppsala Studies in Egyptology. Uppsala.
- ZÄS – Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Berlin.

**ЛИТЕРАТУРА**

*Лаврентьева Н. В.* Иной мир в древнеегипетском искусстве: формирование изобразительной традиции и ее трансляция // **Искусство Востока. Вып. 3. Сравнительное изучение традиций /** Отв. ред. и состав. Т. Е. Морозова. Москва, 2008.

*Лаврентьева Н. В.* “Книги иного мира”: изображение Duata в искусстве Среднего и Нового царств // **Аспирантский сборник Государственного Института искусствознания. Вып. 4.** Москва, 2006.

*Лаврентьева Н. В.* “Книги иного мира”: образ Duata в искусстве Древнего Египта Среднего и Нового царств: автореф. дисс. на соискание уч. степени. канд. искусствоведения. Москва, 2008а.

*Селим Р.* Египетская Книга Мертвых. Современный перевод с комментариями: Пер. с англ. Москва, 2005.

*Тарасенко Н. А.* 17-я глава древнеегипетской Книги Мертвых (перевод и комментарий) // **Труды Центра египтологии им. В. С. Голенищева РГГУ. Вып. 1.** Москва, 2002.

*Тарасенко Н. А.* Виньетка 17-й главы Книги Мертвых с котом, змеем и деревом-*išd* в источниках XIX–XXI династий // **Східний світ, 2010, № 3.**

*Тарасенко Н. А.* Виньетка со “левами горизонта” 17-й главы Книги Мертвых (*Rw.tj-scene*) на росписи гробниц фиванского некрополя в Новом царстве // **Орієнタルні студії в Україні. До ювілею Л.В. Матвеєвої.** Київ, 2010а.

*Тарасенко Н. А.* Виньетки 17-й главы Книги Мертвых в Сaisский период // **Східний світ, 2010b, № 4.**

*Тарасенко Н. А.* К вопросу об эволюции изобразительных путеводителей по загробному миру в Древнем Египте // **Труды Центра египтологии им. В. С. Голенищева РГГУ. Вып. 2.** Москва, 2005.

*Тарасенко Н. А.* К проблеме интерпретации изобразительной программы саркофага *Spj* // **Четвертые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: материалы международной научной конференции.** Санкт-Петербург, 7–10 февраля 2006 г. Санкт-Петербург, 2007.

*Чегодаев М. А.* Папирусная графика Древнего Египта. Москва, 2004.

**Чегодаев М. А. Папирусная графика Древнего Египта: рисунки на папирусах “Книги Мертвых” 18–19 династий:** автореф. дис. на соискание уч. степени канд. искусствоведения. Москва, 2002.

*Allen T. G. The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians concerning the Hereafter as expressed in their own Terms / SAOC. Vol. 37. Chicago, 1974.*

*Barguet P. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens.* Paris, 1967.

*Barthelmess P. Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit / SAGA.* Bd. 2. Heidelberg, 1992.

Bibliographie zum Altägyptischen Totenbuch. 2., erweiterte Auflage / Bearb. von B. Backes, S.A. Gülden, H. Kockelmann, M. Müller-Roth und S. Stöhr / SAT. Bd. 13. Wiesbaden, 2009.

*Billing N. Nut – The Goddess of Life in Text and Iconography / USE.* Vol. 5. Uppsala, 2003.

*Broze M. Le Chat, Le Serpent et l’Arbre-Ished (Chapitre 17 du Livre des Morts) // Les Divins Chats d’Égypte: un Air Subtil, un Dangereux Parfum / Lettres Orientales.* T. 3. Leuven, 1991.

*Budde D. Zur Symbolik der sogenannten Schulterrosette bei Löwendarstellungen / ZÄS,* 2000, Bd. 127.

*Budek J. Die Sonnenlaufszene. Untersuchungen zur Vignette 15 des Altägyptischen Totenbuches:* Magisterarbeit (M.A.). Bonn, 2005.

*Budek J. Die Sonnenlaufszene: Untersuchungen zur Vignette 15 des Altägyptischen Totenbuches während der Spät- und Ptolemäerzeit / SAK,* 2008, Bd. 37.

*Budge E.A.W. The Book of the Dead: Facsimiles of the papyri of Hunefer, Anhai, Kerāsher and Netchemet with Supplementary text from the papyrus of Nu.* London, 1899.

*Budge E.A.W. The Book of the Dead: the Chapters of Coming Forth by Day ; the Egyptian text according to the Theban Recension in Hieroglyphic.* Vol. 1–2. London, 1898.

*Budge E.A.W. The Chapters of Coming Forth by Day or the Theban Recension of the Book of the Dead.* Vol. 1–3. London, 1910.

*Budge E.A.W. The Book of the Dead: the Chapters of Coming Forth by Day.* London – New York, 1986.

*Budge E.A.W. The Egyptian Book of the Dead (The papyrus of Ani).* New York, <sup>3</sup>1999.

*Budge E.A.W. The Greenfield Papyrus in the British Museum: the funerary papyrus of princess Nositanebtashru, daughter of Painetchem II and Nesi-Khensu, and priestess of Amen-Rā at Thebes, about B.C. 970.* London, 1912.

*Cadet M. Copie Figurée d'un Rouleau de Papyrus trouvé à Thebèbes dans un tombbeau des Rois.* Paris, 1805.

Calmettes M.-A. La vignette du chapitre 151 du Livre Pour Sortir au Jour // **EAO**, 2006, № 43.

*de Cenival J.-L. Le Livre pour Sortir le Jour. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens.* Bordeaux – Paris, 1992.

*Champdor A. Le Livre Des Morts. Papyrus d'Ani, de Hunefer, d'Anhaï, du British Museum.* Paris, 1963.

*Demichelis S. Le phylactère du scribe Boutehamon.* P. Turin Cat. 1858 // **BIFAO**, 2000, T. 100.

*Díaz-Iglesias Llanos L. E. Commentary on Heracleopolis Magna from the theological perspective (I): the image of the local lakes in the vignette of chapter 17 of the Book of the Dead // Trabajos de Egipatología, 2005, № 4.*

*Dondelinger E. Das Totenbuch des Schreibers Ani.* Graz, 1987.

*DuQuesne T. Unconventional Vignettes in the Papyrus of Ramose from Sedment // Ausgestattet mit den Schriften des Thot.* Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag / Hrsg. von B. Backes, M. Müller-Roth und S. Stöhr / **SAT**. Bd. 14. Wiesbaden, 2009.

*Faulkner R. O. The Ancient Egyptian Book of the Dead / Ed. by C. Andrews.* Austin, <sup>2</sup>2001.

*Faulkner R. O., Goelet Jr., Andrews C.A.R. The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day.* Cairo, 1998.

*Gaber H. Deux variantes de la scène de la Psychostasie (Chapitres 30 et 125 du Livre des Morts) // RdÉ, 2009, T. 60.*

*Gabolde M. Une interprétation alternative de la “Pesée du Coeur” du Livre des Morts // EAO, 2006, № 23.*

*Gesellensetter J. S. Das Sechet-Iaru. Untersuchungen zur Vignette des Kapitels 110 im Ägyptischen Totenbuch:* Diss. Würzburg, 1997.

*Goedicke H. Ancient Egyptian Vision of Eschatology // Papers Presented in Honour of G.E. Freeman / JSSEA, 1998, Vol. 25.*

*Goedicke H. Das ägyptische Credo // SAK, 1999, Bd. 27.*

*Guilhou N.* La protection du cadavre dans le Livre des Morts: gestes rituels et de devenir de l'être // **EAO**, 2006, № 23.

*Heerma van Voss M.* Eine in Deir el-Medina gestaltete Vignette und ihre Entwicklung // *Deir el-Medina in the Third Millennium AD. A Tribute to Jac. J. Janssen / Egyptologische Uitgaven*. XIV. Leiden, 2000.

*Heerma van Voss M.* Zur Vignette des Opfergefildes, Totenbuch 110 // *Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005 / Hrsg. von B. Backes, I. Munro und S. Stöhr / SAT*. Bd. 11. Wiesbaden, 2006.

*Hornung E. Das Totenbuch der Ägypter.* Düsseldorf, 2004.

*Hornung E.* Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen // **Eranos Jahrbuch**, 1981, Vol. 48 (1979).

*Hornung E.* Szenen des Sonnenlaufes // **Sesto Congresso Internazionale di Egittologia**. Atti 1. Turin, 1992.

*Hummel S.* Vignette zum ägyptischen Totenbuch, Kap. 110 // **Orientalia Suecana**, 1983, Vol. XXXI–XXXII.

*James T.G.H.* Vignettes in the papyrus of Ani // **Colour and Painting in Ancient Egypt** / Ed. by W.V. Davies. London, 2001.

*Keel O., Schroer S.* Darstellungen des Sonnenlaufs und Totenbuchvignetten auf Skarabäen // **ZÄS**, 1998, Bd. 125.

*Kockelmann K.* Drei götter unterm Totenbett zu einem ungewöhnlichen bildmotiv in einer späten Totenbuch-Handschrift // **RdÉ**, 2006, T. 57.

*Lapp G.* The Papyrus of Nebseni / **Catalogue of the Book of the Dead in the British Museum**. Vol. III. London, 2004.

*Lapp G.* Totenbuch Spruch 17. Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches / **Totenbuchtexte**. Bd. 1. Basel, 2006.

*Lenzo G.* Quelques manuscripts hiératiques du Livre des Morts de la Troisième Période intermédiaire du Musée égyptien de Turin // **BIFAO**, 2002, T. 102.

*Lenzo Marchese G.* La vignette initiale dans les papyrus funéraires de la Troisième Période Intermédiaire // **BSÉG**, 2004, № 26.

*Lepsius R.* **Das Todtenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin.** Leipzig, 1842 (репринтное переиздание: Wien, 1969).

*Limme L.* Trois "Livres des Morts" illustrés des Musées Royaux d'art et d'histoire à Bruxelles // **Atribus Aegypti. Studia in**

**Honorem B. V. Bothmer, A Collegis Amici Discipulis Conscripta /**  
Ed. by H. De Meulenaere, L. Limme. Bruxelles, 1983.

*Lucarelli R.* The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10<sup>th</sup> Century B.C. / **Egyptologische Uitgaven. XXI.** Leiden, 2006.

*Lucarelli R.* The Vignette of Ch. 40 of the Book of the Dead // Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists (Grenoble, 6–12 septembre 2004) / Ed. by J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin / **OLA. Vol. 150.** Leuven, 2007.

*Luft D.C.* Das Anzünden der Fackel: Untersuchungen zu Sprüche 137 des Totenbuches / **SAT.** Bd. 15. Wiesbaden, 2009.

*Lüscher B.* Totenbuch-Papyrus Neuchâtel Eg. 429 und Princeton Pharaonic Roll 2. Zur Totenbuch-Tradition von Deir el-Medina / **Beiträge zum Alten Ägypten.** 1. Basel, 2007.

*Lüscher B.* Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151 / **SAT.** Bd. 2. Wiesbaden, 1998.

*Masquelier-Loorius J.* Le Fouet à Double Lanière // **RdÉ,** 2006, T. 57.

*Milde H.* The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrenpet / **Egyptologische Uitgaven. VII.** Leiden, 1991.

*Milde H.* Vignetten-Forschung // Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn September 2005 / Hrsg. von B. Backes, I. Munro, S. Stöhr / **SAT.** Bd. 11. Wiesbaden, 2006.

*Mosher M. Jr.* The Papyrus of Hor (BM EA 10479). With Papyrus MacGregor: The Late Period Tradition at Akhmim / **Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum.** Vol. II. London, 2001.

*Mosher M. Jr. The Ancient Egyptian Book of the Dead in the Late period: A Study of Revisions Evident in Evolving Vignettes, and Possible Chronological or Geographical Implications for Differing Versions of Vignettes:* Diss. Berkley, 1990 (unpublished).

*Mosher M. Jr.* Theban and Memphite Book of the Dead Traditions in the Late Period // **JARCE,** 1992, Vol. 29.

*Müller-Roth M.* Das geflügelte Krokodil. Codierung von Totenbuch-Vignetten // **Information Technology and Egyptology in 2008.** Proceedings of the meeting of the Computer Working Group of the International Association of Egyptologists (Informatique et Egyptologie), Vienna, 8–11 July 2008 / Ed. by N. Strudwick. Piscataway, 2008.

**Munro I. Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie. Kriterien ihrer Datierung.** London – New York, 1988.

**Naguib S.-A.** The Weighing of the Heart: Iconic Image and Symbol // **In Search of Symbols / An Explorative Study** University of Oslo, Department of Cultural Studies Occasional Papers 1. Oslo, 1998.

**Naville E. Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie.** Bd. I–II. Berlin, 1886.

**Naville E. Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie: Einleitung.** Berlin, 1886a.

**Naville E. Papyrus funéraires de la XXIe dynastie. I. Le papyrus hieroglyphique de Kamara et le papyrus hiératique de Ne-sikhonsou au Musée du Caire.** Paris, 1912.

**Naville E. Papyrus funéraires de la XXIe dynastie. II. Le papyrus hiératique de Katseshni au Musée du Caire.** Paris, 1914.

**Niwiński A.** 21<sup>st</sup> Dynasty Coffins from Thebes. Chronological and Typological Studies / **Theben.** Bd. V. Mainz, 1988.

**Niwiński A.** Iconography of the 21<sup>st</sup> Dynasty: its main Features, Levels of Attestation, the Media and their Diffusion // Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1<sup>st</sup> millennium BCE). Proceedings of an International Symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997 / Ed. by Ch. Uehlinger / **OBO.** Bd. 175. Freiburg – Göttingen, 2000.

**Niwiński A. Mity i Symbole Starożytnego Egiptu.** Warszawa, 2001.

**Niwiński A.** Relativity in Iconography. Changes in the shape and value of some Egyptian funerary symbols dependent upon their date and authorship // **Funerary Symbols and Religion. Essays dedicated to Prof. M.S.H.G. Heerma van Voss on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the University of Amsterdam** / Ed. by J.H. Kamstra, H. Milde, K. Wagendonk. Kampen, 1988a.

**Niwiński A.** Religiöse illustrierte Papyri der 21. Dynastie. Ein Vorschlag der Typologie und Datierung // Akten des vierten internationalen ägyptologen Kongress, München 1985. Bd. 3: Linguistik, Philologie – Religion / Hrsg. von S. Schoske / **SAK-Beihefte.** Bd. 3. Hamburg, 1988b.

**Niwiński A.** Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> Centuries B.C. / **OBO.** Bd. 86. Friburg – Göttingen, 1989.

*Niwiński A.* The 21<sup>st</sup> Dynasty Religious Iconography Project. Exemplified by the Scene with Three Deities Standing on a Serpent // Akten des vierten internationalen ägyptologen Kongress, München 1985. Bd. 3: Linguistik, Philologie – Religion / Hrsg. von S. Schoske / **SAK–Beihete**. Bd. 3. Hamburg, 1988c.

*Niwiński A.* The Book of the Dead on the Coffins of the 21<sup>st</sup> Dynasty // Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005 / Hrsg. von B. Backes, I. Munro und S. Stöhr / **SAT**. Bd. 11. Wiesbaden, 2006.

*Niwiński A.* The so-called Chapters BD 141–142 on the Coffins of the 21<sup>st</sup> Dynasty from the Thebes with some Remarks concerning the Funerary papyri of the Period // Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag / Hrsg. von B. Backes, M. Müller-Roth und S. Stöhr / **SAT**. Bd. 14. Wiesbaden, 2009.

*Niwiński A.* The Solar-Osirian Unity as Principle of the Theology of the “State of Amun” in Thebes in the 21<sup>st</sup> Dynasty // **JEOL**, 1989a, Nr. 30.

*Niwiński A.* Untersuchungen zur ägyptischen Ikonographie der 21. Dynastie (2). Der Entwicklungsprozess des thebanischen ikonografischen Sonnenlaufmotive zwischen der 18. und der 21. Dynastie // **GM**, 1983, Bd. 65.

*Piankoff A., Rambova N.* Mythological Papyri / **Bollingen Series**. XL: Ancient Egyptian Religious Texts and Representations. Vol. 3. New York, 1957.

*Rachet G.* Le Livre des Morts des anciens Égyptiens. Texte et vignettes du papyrus d'Ani. Introduction, traduction, commentaire et notes. Monaco, 1996.

*Refaï H.* Zu den Schlußszenen in mythologischen Papyri // **BIFAO**, 2007, T. 107.

*Rossiter E.* Die Ägyptischen Totenbücher. Fribourg – Geneve. 1979.

*Rößler-Köhler U.* Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktionen eines Textes der altägyptischen Totenliteratur / **GOF**. R. IV, Bd. 10. Wiesbaden, 1979.

*Sadek Abd al-Aziz F.* Contribution à l'étude de l'Amduat. Les variantes tardives du Livre de l'Amduat dans les papyrus du Musée du Caire / **OBO**. Bd. 58. Freiburg – Göttingen, 1985.

*Saleh M.* Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des neuen Reiches: Texte und Vignetten / AVDAIK. Bd. 46. Mainz am Rhein, 1984.

**Schäfer H.** Ägyptische und Heutige Kunst und Weltgebaude der alten Ägypter. Berlin – Leipzig, 1928.

*Schäfer H.* Altägyptischer Bilder der auf- und untergehenden Sonne // ZÄS, 1935, Bd. 71.

*Shorter A.W.* Catalogue of Egyptian Religious Papyri in British Museum. Copies of the Book PR(T)-M-HRW from the XVIIIth to the XXIIInd Dynasty. Vol. I: Representation of Papyri with Text. London, 1938.

*Seeber Chr.* Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten / MÄS. Bd. 35. München – Berlin, 1976.

*Sethe K.* Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne // SPAW, 1928, Bd. XXI–XXII.

*Speleers L.* Le Papyrus de Nefer Renpet. Un Livre des Morts de la XVIII dynastie aux Musées royaux du Cinquantenaire à Bruxelles. Bruxelles, 1917.

*Tarasenko M.* “Ruti-Scene” in Ancient Egyptian Religious Art (19–21 Dynasties) // Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient / Ed. by E. Kormysheva. Vol. 4. Moscow, 2007.

*Tarasenko M.* The BD 42 vignettes during the New Kingdom and Third intermediate Period // Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag / Hrsg. von B. Backes, M. Müller-Roth und S. Stöhr / SAT. Bd. 14. Wiesbaden, 2009.

*Tarasenko M.* The vignettes of the Book of the Dead Chapter 17 during the Third Intermediate Period (21<sup>st</sup> – 22<sup>nd</sup> Dynasties) // Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient / Ed. by E. Kormysheva. Vol. 5. Moscow, 2010.

**Tawfik T. S.** Die Vignette zu Totenbuch-Kapitel 1 und vergleichbare Darstellungen in Gräbern: Diss. Bonn, 2008.

*Verhoeven U.* (Hrsg. und Bearb.). Das Saitische Totenbuch der Iahesnacht. P. Colon. Aeg. 10207. T. I–III. Bonn, 1993.

*Willems H.* The Coffin of Heqata. A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom / OLA. T. 70. Leuven, 1996.

*de Wit C.* Le rôle et le sens du Lion dans l’Égypte ancienne. Leiden, 1951.

*Туров И. В.*

## **РОЛЬ СИЛЫ ВООБРАЖЕНИЯ В ДУХОВНОЙ ПРАКТИКЕ РАННЕГО ХАСИДИЗМА**

### *Введение*

Согласно средневековой антропологии воображение относится к числу наиболее важных сил души, обеспечивающих связь человека с миром и Создателем. Суждения о силе воображения в произведениях европейских философов этого периода рассмотрены в работе А. Акермана<sup>1</sup>. Что же касается учения мистиков о воображении, то пр. Э. Вольфсон посвятил ему обстоятельное исследование, охватывающее период, начинающийся с эпохи Мишны и Талмуда и заканчивающийся концом 17 ст.<sup>2</sup> М. Идель в своем исследовании техники медитации каббалистов особое внимание уделил созерцанию воображаемых изображений сущностей божественной плеромы, мысленно раскрашенных подвижником в разнообразные цвета<sup>3</sup>. Все вышеуказанные труды ученых проясняют, как обстояло дело с данным вопросом в тех произведениях европейских вероучителей, продолжателями которых являются хасиды. Что же касается самого хасидизма, то созданные его основоположниками тексты до сих пор не удостоились обстоятельного рассмотрения в выделенном нами аспекте. Исключением в данном случае является исследование Ц. Марка, посвятившего отдельную главу своей монографии о р. Нахмане из Брацлава теме роли силы воображения в учении этого цадика<sup>4</sup>. Но позиция р. Нахмана, человека в высшей степени оригинального и своеобразного, никоим образом не может быть показательной, с точки зрения прояснения взглядов по данному вопросу, доминирующих в кругах основоположников хасидизма. Анализу данного вопроса посвящается настоящая статья. Ее целью является выяв-

---

<sup>1</sup> Ackerman A. The Philosophyic Seremonys of R. Zerahia Halevi Saladin. A dissertation for the degree of doctor of philosophy submitted to the senate of the Hebrew University. Jerusalem, 2000. C. 99–115.

<sup>2</sup> Wolfson E. Through a Speculum That Shines. Princeton, 1994.

<sup>3</sup> Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. Jerusalem ve-Tel-Aviv. 1993. C. 119–127.

<sup>4</sup> Mark Ts. Mistika ve-shigaon be-ezirat r. Nahman mi-Braslav. Tel-Aviv, 2003. C. 86–115.

ление элемента новизны в учении хасидов о силе воображения, в сравнении с теми концепциями, которые преобладали в Средние века, а также определение места воображения в деле богослужения, с точки зрения хасидов.

*Сила воображения в произведениях философов и мистиков Средних веков*

Согласно воззрениям философов Средних веков, мышление человека представляет собой многосложный процесс взаимодействия воображения и разума. Связь между интеллектом и формами всех существующих вещей осуществляется благодаря образам-посредникам, которые поставляет сила воображения. Соответственно ошибки, возникающие при обдумывании чего бы то ни было, возникают вследствие задействования искаженного или не релевантного образа<sup>5</sup>. Такое положение вещей зачастую приводило к негативной оценке силы воображения в трудах мыслителей тех времен, не взирая на его функциональную необходимость. Величайший среди еврейских философов Средних веков Моисей Маймонид многократно сопоставлял в своих писаниях воображение и глупость<sup>6</sup>. Выдающийся мистик 18 ст. р. Моше Хаим Луцатто считал именно это свойство человеческой души первоисточником ложного самомнения. «Невозможно быть верным слугой Творцу все то время, когда человек пытается отстаивать собственное величие, ибо в любом случае, придется ему тем самым приуменьшить величие небес из-за глупости своей. Об этом говорил царь Давид, да пребудет с ним мир: “Я еще больше унижусь, и сделаюсь еще ничтожнее в глазах моих” (Цар. 2, 6:22). Величие истинное суть истинное знание Торы. Об этом говорили мудрецы наши: «Только тора является величием, как сказано: “Величие унаследуют мудрецы” (Пр. 3:35)»<sup>7</sup>. Кроме того, существует лишь воображаемое величие, ложь и суэта, которые бесполезны»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Devidson H. Alfarabi, Avicenna, and Averoes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and theories of human intellect. New-york, 1992. C. 95–103.

<sup>6</sup> Ackerman A. The Philosohyic Sermons of R. Zerahia Halevi Saladin. C. 106.

<sup>7</sup> Mishna. Avot 6:3.

<sup>8</sup> Luzzatto Moses Hayim. Mesilat yesharim. Jerusalem, 1964. C. 68.

Но при всем этом в произведениях пророков неизменно обсуждалась тема, характеризующая воображение с положительной стороны. Оно причислялось к тем силам высшего порядка, которые необходимы для обретения человеком дара пророчества. Согласно воззрениям Маймонида, пророк первоначально приемлет божественное послание разумом, но затем образно излагает его с помощью воображения, необходимого посредника между мыслию и речью. Пророческая ступень обретается благодаря трем совершенствам: силе здравомыслия, отрешенности от суетных соблазнов мира сего и силе воображения. Примечательно, что здравомыслie может быть усовершенствовано посредством учёбы, порочные страсти устраниены благодаря работе над собой, и только сила воображения является исключительно врожденным качеством<sup>9</sup>.

В отличие от Маймонида, мыслитель 14 в. Исаак Пульгар считал, что восприятие пророчества осуществляется одной только силой воображения и не требует участия интеллекта, поскольку откровение само по себе лишено философского содержания. Его миссия заключается в наставлении народа на путь истинный и поддержании в обществе угодной Богу системы власти. Интеллектуал превыше этих игр и нуждается в них лишь постольку, поскольку он является частью определенного социума<sup>10</sup>. Согласно воззрениям р. Зерахии га-Леви, напротив, образное библейское повествование является собой высшую истину, не постижимую для человеческого разума. Соответственно, пророческие видения, реализованные с помощью силы воображения, являются не аллегориями философских истин, истинный смысл которых предстоит выявить, а символическим выражением божественных истин высшего порядка. Воображение напрямую приемлет их от Бога и мира обособленных интеллектов, а земной разум лишь осмысливает по мере своих скучных сил<sup>11</sup>.

Наиболее близкой позиции мистиков в философских кругах было учение р. Егуды га-Леви, утверждавшего, что пророк видит

<sup>9</sup> Moshe ben Maymon. More ha-Nevuhim. Perek 36. Tigrum le-Ivrit Yosef David Kapah. Jerusalim, 1977. C. 248.

<sup>10</sup> Ackerman A. The Philosohyic Seremonys of R. Zerahia Saladin. C. 109–111.

<sup>11</sup> Там же. С. 107–108, 110–111.

внутренними глазами, которые подобны воображению, материальные формы, соответствующие сущностям божественного мира. Изучая эти формы разума, он узнает нечто о потусторонней реальности<sup>12</sup>. Воззрения р. Егуды во многом близки тем, которых придерживался р. Зерахия, но между ними наблюдается существенное различие. Зерахия га-Леви видит в воображении силу, связующую человека с миром не доступных ему совершенных идей. Соответствие между этими идеями и воображаемыми образами по своей сути не формально. Мы, скорее, имеем дело с неким педагогическим приемом, позволяющим выразить невыразимое. Что же касается р. Егуды, то он ведет речь о коммуникации с потусторонними сущностями, природа которых духовна, но не именно интеллектуальна. Между ними и образами пророческого видения существует некая аналогия<sup>13</sup>.

Сходных воззрений придерживались также каббалисты. В их кругах широко распространенным было мнение, что при созерцании сфирот (сущностей божественной плеромы) взору являются воображаемые образы, а не чувственные отображения увиденного<sup>14</sup>. Но при этом воображаемое и реальное таинственным образом связаны между собой, а также аналогичны по своей структуре.

Многие мистики 13–14 ст. считали, что образное виденье сущностей мира горного возникает вследствие контактов верующих с Шехиной, сфирой, пребывающей на самой низкой ступени божественной иерархии. Явления, рождающиеся при этом в воображении подвижника, не универсальны. Они зависят от уровня и способностей того или иного человека. В Зогаре относительно опыта созерцания Шехины сказано следующее: “Является она в видении каждому в соответствии с его способностью смотреть, виденьем и воображением”<sup>15</sup>. Согласно Зогару, престол славы, описанный пророком Иезекиилем, пребывает на существах, у каждого из которых голова человека, орла, льва и быка, потому что в зависимости от совершенств созерцающего, Шехина является

<sup>12</sup> Yehuda ha-Levi. Kuzary. 4:3–5.

<sup>13</sup> Ackerman A. The Philosophic Sermons of R. Zerahia Halevi Saladin. C. 111–114.

<sup>14</sup> Wolfson E. Through a Speculum That Shines. C. 270–288.

<sup>15</sup> Zohar 2:49b.

ему либо в образе человека, либо в образе одного из вышеупомянутых животных<sup>16</sup>. Наряду с воображаемыми картинами плеромы, в сотворении которых активную роль играют небеса, описано немало случаев, когда способ изображения зависит от самого подвижника. Они позволяют верующему определенным образом воздействовать на божество. Поэтому наставники требуют от своих последователей прибегать в данном деле лишь к проверенным средствам. «Сказал р. Давид: мы имеем право рисовать (в воображении) десять сфирот только в виде начал стихов молитвы, приходящих в руку нашу, как например “Щит Авраама” для Хеседа или “Дарующий разумение” для Тиферет. Всегда окрашивай начала стихов этих в принадлежащие им цвета, каковые суть хашмаль<sup>17</sup> соответствующей сфире. Ибо хашмаль суть одеяние сфирь, окружающее ее. После этого низводи шефу в изображение, нарисованное тобой, из глубины реки в миры – вплоть до нас самих. И это суть “верен получающий (мекубаль) из уст в уста”»<sup>18</sup>. Описанный в приведенном отрывке порядок медитации требует от подвижника вообразить себе сфирот в виде соответствующих им слов молитвы, окруженных сиянием, цвет которого традиция приписывает той или иной сфире. Это деяние, осуществленное надлежащим образом, приведет к нисхождению благодатного потока предвечного света (шефы) в нижние слои плеромы и сотворенные миры. Важно отметить, что подвижник направляет шефу в созданный им воображаемый образ, но благодатное преобразование сущего происходит при этом на самом деле.

Подобно философам каббалисты уделяли существенное внимание теме роли воображения в деле обретения пророчества. Описывая это событие, они зачастую обращались к талмудическому повествованию о том, что все пророки, созерцая свои видения, смотрели в зеркало, которое не светится, и только Моисей смотрел в светящееся зеркало<sup>19</sup>. Согласно воззрениям мистиков, зеркалом не светящимся является Шехина. Она передает пророкам

<sup>16</sup> Zohar 1:18b. См об этом также Wolfson E. Through a Speculum That Shines. С. 313–313.

<sup>17</sup> Хашмаль – слово, обозначающее в пророчестве Иезекиила сияние божественной колесницы (Иез. 1:22).

<sup>18</sup> Цит. согл. Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. С. 121.

<sup>19</sup> B. T. Yavamot 49b.

послание свыше, но не дает увидеть высшие сущности плеромы такими, какими они есть на самом деле. Поэтому пророки, подобно каббалистам будущих времен, вынуждены иметь дело с воображаемыми образами<sup>20</sup>.

Следует отметить, что некоторые каббалисты допускали возможность вознесения чистой души, удостоившейся дара пророчества, в выси мира горного, пребывающие по ту сторону Шехины. Но и в таком случае они чаще всего увязывали все то, что наблюдалось там, с силой воображения<sup>21</sup>. Наиболее основательным автором данной группы является р. Хаим Виталь, посвятивший вопросу о пророчестве специальный трактат. Способность человека пророчествовать он объясняет пребыванием корней человеческой души во всех тех слоях плеромы, которые она прошла, нисходя в тело<sup>22</sup>. Устремив все свои помыслы ввысь, подвижник может воссоединить ее со своими истоками и обрести истинное откровение. Но само вознесение на самом деле происходит лишь в его воображении. “И если обратит сила воображения все помыслы его в образ и картину вознесения его, как бы в миры высшие, к корням души его, пребывающих там и тут, – тогда картина воображения его высшего ее источника. И будут высечены формы всех светил (орот) в помыслах его так, как будто они нарисованы. Видит он их таким образом, каким сила воображения его рисует ему в сознании картины явлений этого мира”<sup>23</sup>. Видение светящихся сущностей (сфиrot) и всего того, что их окружает, создается исключительно воображением. Но при этом человек осознает увиденное так, как будто бы это было на самом деле<sup>24</sup>. Работа воображения в данном случае, как и в примерах рассмотренных нами ранее, приводит к реальному просветлению души и нисхождению через нее шефы к материальным творениям божьим.

Завершив, таким образом, краткий обзор наиболее распространенных в европейской средневековой мысли суждений о силе

---

<sup>20</sup> Wolfson E. Through a Speculum That Shines. C. 273–278.

<sup>21</sup> Там же. С. 317–332.

<sup>22</sup> Vital Hayim. Shaarey Qdusha. Bney Brak, 1967. C. 101.

<sup>23</sup> Там же. С. 102.

<sup>24</sup> Там же. См. об этом также: Werblowskij Z. Yosef Karo. Baal Galaha u Mekubal. Jerusalem, 1996. С. 78–80.

воображения, обратимся к рассмотрению данной темы в поучениях хасидов.

### *Учение хасидов о силе воображения*

#### *1. Сила воображения – источник человеческого несовершенства*

В проповедях хасидов второй половины 18 – начала 19 вв. воображение зачастую описывается как сила, противостоящая мудрости и разуму. Оно облазняет человека преходящими земными благами и таким образом отвлекает его от дела истинного служения Создателю. “Усвой хорошо все обличения наставления великого, ибо способен всякий человек из народа Израиля усвоить этот урок, и отвратить свои помыслы от временных воображаемых сует, и прилепиться к любви Господа Благословенного, благословен Он, благословенно Его имя. Служить ему Торой, молитвой и добрыми делами посредством разума истинного и чистого. И основа практического разума человека суть хождение, говорение, слушанье, виденье, сидение, вставание и тому подобное. Во всяком деле будь облачен в него – разум истинный и чистый безо всяких примесей и шлаков, дабы служить Господу Благословенному”<sup>25</sup>.

Сила воображения, как правило, определяет поступки человека в молодости, и только в старости разум подчиняет ее себе. “Различие между силой воображения и силой разума заключается в том, что сила воображения направляет чувства от дней юности до дней старости, ибо в дни юности воображение захватывает и утруждает разум, а в дни старости все наоборот... истинный праведник (цадик) называется живым, ибо господствует в нем сила разума и доброе начало. Глас его един потому, что разум его все тот же и в том же положении, как в дни юности его, так и в дни его старости. И цадик соединяет единство высшее в корне его, и потому глас его един. Не таков грешник, которого называют мертвым, ибо господствует в нем сила воображения и злое начало”<sup>26</sup>.

Чрезвычайно опасны для всякого верующего почет и слава, порожденные воображением, отличные от истинного величия, исходящего от Торы. «И во всех книгах богообязненных слава

<sup>25</sup> Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat va-Eze.

<sup>26</sup> Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef. Parashat va-Igash, от 5.

(кавод) называется славой воображаемой, ибо она ложная. Истинная слава суть “великолепие Израиля в пути его” (Авот 6:3). Нет иной славы, кроме Торы – уразумей”<sup>27</sup>.

“Необходимы обличающему пороки осторожность и быстрота, чтобы взглянул он на себя и понял, прилеплен ли он к Нему Благословенному в словах наставления своего, безо всякого препятствия и разделения, что возникают вследствии отступления от истины и славы воображаемой, упаси Боже”<sup>28</sup>. Нетрудно заметить сходство данного поучения с тем, которое содержится в “Пути праведного” р. Моше Хaima Луцатто.

Воображение опасно не только для людей, склонных следовать соблазнам мира сего, но и тем, кто целиком посвятил себя изучению Торы и богоугодным делам. Оно разворачивает человека и посредством его нарушает гармонию божественной плеромы. “Человек, воображающий в душе своей, что его собственная сила и мощь руки его наделила его доблестью изучать, соблюдать, совершать и осуществлять всю Тору, – есть ненавистник Израиля и является совершенным безбожником. Он бесспорно таков и ничтожнее и хуже всех злодеев, подобен расступившемуся морю. Он преумножает силу клипы более всех злодеев и опускается все ниже и ниже. Он величайший среди возмутителей, сеющих раздор, ибо он отделяет страх, который суть Шехина, от Живого, производящего всякую жизнь”<sup>29</sup>.

В рассмотренных нами до сих пор примерах сила воображения рассматривается в качестве одного из факторов, определяющих несовершенство человека. Но в поучениях хасидов встречаются также и утверждения, в соответствии с которыми эта сила является главной и быть может единственной первопричиной всякого греха. “Все грехи осуществляются посредством воображения, ибо от него проистекает всякое вожделение”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov. Degel mahane Efrayim. Parashat Pinhas.

<sup>28</sup> Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef. Parashat Mishpatim, от 6.

<sup>29</sup> Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets. Parashat Shoftim.

<sup>30</sup> Nahman mi-Bratslav. Liquey Maharan, Kama 25,5. Jerusalem, 1965. С. 315. О роли воображения в учении р. Нахмана из Брацлава см. Mark Ts. Mistika ve-shigaon be-ezirat r. Nahman mi-Braslav. Tel-Aviv, 2003. С. 86–115.

Согласно воззрениям р. Менахема Нохума из Чернобыля, человек испытывает страдания, ниспосланные небесным судом, и становится смертным исключительно в силу того, что он подчиняется власти собственного воображения. «Когда человек возвращается к Господу, упраздняются приговоры небесного суда, касающиеся его, ибо прилепился он к Господу. И уходит он тогда от воображения материального и соблазнов. То же самое происходит и с ангелом смерти и преисподней (Дума), ибо он властвует над человеком, когда тот привязан к фантазиям воображения. Например, первооснова любви и страха суть любовь к Создателю и страх перед Ним. Но любовь к этому миру суть воображаемое подобие. Тем же является и страх наказания. Выходит, что когда человек следует за воображением и погружается в него, властвуют над ним суды и ангел преисподней. Об этом сказано: “Если бы не Господь был мне помощником, вскоре поселилась бы душа моя в преисподней” (Пс. 94:17)»<sup>31</sup>.

Достойным внимания является тот факт, что в поучениях хасидов об опасностях, которые таит в себе сила воображения, существенное внимание уделяется теме ее негативной роли в деле прилепления верующего к Создателю (двекут). Не следует забывать, что Бешт и его последователи считали двекут первоосновой богослужения как в качестве цели, так и в качестве средства.

## *2. Возможность использования силы воображения во благо верующим*

Рассуждая о свойствах силы воображения р. Менахем Нохум из Чернобыля в частности отмечает: «Наделенный разумом (маскиль) способен понять и с помощью воображения связать все воображаемое с Господом и проявленными качествами Его. И проясняется суть этого дела неоднократно. И об этом сказано: “Всякий живущий в земле Израиля подобен (доме) тому, у кого есть Бог”. “Всякий живущий в земле Израиля” означает, что все, причастное в нем к миру земного, является очищенным и вышло из-под власти материального. Потому даже земное у него суть Израиль. И, следовательно, “подобен (доме) тому, у кого есть

<sup>31</sup> Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Maor eynayim. Tehilim.

В приведенном фрагменте проповеди умело обыгрывается одинаковое написание слов “преисподняя” *дума* и “воображать, представлять” *доме*.

Бог” означает, что воображаемый образ (димон) любого из качеств также помогает ему служить Господу, ибо знает он, что все от Него Благословленного, и божественность Его над всем господствует. Так и в воображении он тот “у кого есть Бог” – имеется в виду в том воображении<sup>32</sup>. В данном высказывании р. Менахема Нохума не оспариваются поучения, представляющие силу воображения в качестве сосуда греха. Оно, скорее, соответствует общей идеи вероучения хасидов о том, что всякое явление этого мира может быть продуктивно использовано в деле служения Творцу. Даже самое порочное из человеческих качеств имеет свой регион правильного применения. Не является исключением из данного правила и сила воображения. Но следует все-таки отметить, что воображение рассматривается чернобыльским ребе в качестве чрезвычайно важного инструмента исправления земной составляющей человеческого бытия. Именно с его помощью мирское освобождается от тлетворной составляющей материального и открывает истинно верующему свои благотворные качества.

Способность воображения являть верующему образ цадика в любых жизненных обстоятельствах была не маловажным фактором, определяющим позитивное отношение хасидов к нему. Характерным примером такого рода наставлений является рекомендация р. Якова Ицхака из Люблина хасидам в миг зачатия созерцать лик своего ребе, дабы душа новорожденного оказалась чистой и непорочной. Но в данном, как и во всех ему подобных случаях, воображение необходимо только лишь для установления связи. Ему не отводится роль самоценной организующей силы. Впрочем, в хасидских проповедях есть немало мест, где оно фигурирует именно в этом качестве.

“В праведности (бе-цедек) буду я созерцать лик Твой, буду насыщаться я наяву образом Твоим” (Пс. 17:15). Когда человек думает о себе, что он праведник (цадик), посредством этой мысли он падает со ступени своей. Но если человек, даже если он и цадик, полагает в помыслах своих, что он не исполнил обязанностей своих как следует, и он сам и сердце его подобны образу воображаемому, который не достиг еще корня своего и сути служения своего, тогда он сыйт, и тучен, и силен в стоянии на ступени

<sup>32</sup> Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Lekutim. Jerusalem, 1983. С. 261.

своей... “буду насыщаться я наяву образом Твоим” – означает, что когда я в образе твоем в служении воображением, то “буду насыщаться я наяву”, ибо поддерживает меня справа праведность Твоя, и дабы насытить меня множеством благ Твоих, ступеней великих, все более высоких до самого эйн-соф»<sup>33</sup>. “Люди, совершенные и богообязненные в глазах своих и умные для самих себя, воображающие в душе своей, что они исполнили долг свой в служении Господу Благословенному, делают тем самым душу свою нечистой. Пребывают они в грязи прегрешений и проступков своих. Не разумеющие ходят они во тьме. Но праведный (цадик), напротив, во всех делах и служении Господу Благословенному представляет себе, в душе своей, что не сделал вообще ничего. Всегда он находит в себе недостатки, из-за которых дела его не совершенны и никогда не сделаны как следует. Благодаря этому он становится все сильнее и сильнее в служении своем всякий день. Он не отдыхает от дел своих, и нет ему покоя. Он движется вперед без конца и предела”<sup>34</sup>. В приведенных нами фрагментах проповедей р. Элимелиха из Лижайска воображение предстает перед нами, в качестве силы, искажающей истинное положение вещей и продуцирующей иллюзии. Но иллюзии эти оказываются благотворными. Осознание цадиком себя в мире собственной фантазии человеком слабым и грешным позволяет ему, достигая все большего и большего совершенства, совершить восхождение в мире божественной плеромы и достигнуть, в конце-концов, первоисточника всего сущего. Прозрение разумом истинного положения вещей, познание себя в предельной подлинности только помешало бы этому процессу. Именно воображение оказывается той силой, которая организует человека надлежащим образом и направляет его усилия в правильное русло. Все представленное им верующий переживает как бы на самом деле, потому оно важнее и значительнее обычного дидактического наставления. В воображении человек может пережить даже смерть во славу веры. «Тора осуществляется лишь в том, кто умертивил себя в скинии. То есть тех, кто напомнил себе обо всех смертях праведных и уподобил в воображении себя им, дабы укрепить в себе страх Божий и Тору... Сказано: “И говорил Господь Моисею” –

<sup>33</sup> Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat Noah.

<sup>34</sup> Там же. Hukat.

это разум; “после смерти двух сыновей Аарона” – после того как умертвил себя в шатре тем образом, как это было описано выше<sup>35</sup>. Во многих авторитетных наставлениях еврейских вероучителей превозносилась святая смерть, постигающая человека, приблизившегося к Создателю, благодаря которой правоверный навсегда остается в единении с Ним. Примером этого является смерть двух сыновей первосвященника Аарона в скинии собрания<sup>36</sup>. Согласно мнению р. Менахема Мендела из Витебска, всякий может и должен пережить подобный опыт в собственном воображении. Это необходимая составляющая исполнения Торы. Она наделяет человека дарами просветленного разума столь важного в деле богослужения, в поучениях еврейских философов и мистиков<sup>37</sup>. Таким образом воображаемая не подлинность оказывается принципиально незаменимой в деле истинного богослужения.

На ряду со столь возвыщенно пафосными суждениями о пользе силы воображения, встречаются в поучениях хасидов и такие, которые, в сравнении с вышеприведенными, могут показаться циничной шуткой. «Все добрые дела его (цадика) забываются им, и кажется ему, как будто бы до сих пор не сделал ничего доброго во имя Благословенного. И вопиет от боли сердце его на самом деле. И это есть ступень боящегося Бога. Об этом сказано: “Если

<sup>35</sup> Menahem Mendel mi-Vitebsk Pri ha-arrets. Parashat Aharay.

<sup>36</sup> В Торе приводится рассказ о смерти сыновей первосвященника Аарона Надава и Авии в скинии собрания (Лев 16:1, Чис. 3:4). Согласно одной версии, это произошло из-за того, что они приблизились к Богу, согласно другой, – вследствие внесения ими в скинию чужого огня.

<sup>37</sup> Касательно воззрений хасидов относительно роли разума в богослужении см.: Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995. С. 164–165. Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. Jerusalem ve-Tel-Aviv. 1993. С. 66, 86–87. Sack B. Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut // Eshel Beer Sheva. 1986. №3. С. 229–246. Waks R. Ehud be-dibur ezel ha-Besht umamshikhey darko // Daat. 2006. №57–59. С. 147–150. Koyfman Z. Beyn emanaziya le hitnahagut datit:avoda be geshmiut bereshit ha-hasidut. Avoda le-shem qabalat tor Ph. D. Hebrew University of Jerusalem, 2004. С. 170–176.

Elior R. The paradoxical ascent to God: the kabbalistic theosophy of Habad Hasidism. New York, 1993. С. 143–175. Loewenthal N. Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School. Chicago, 1990. С. 64–100.

Scholem G. Ha-Bilti Muda u -Musag “kadmut ha-sehel” be-sifrut ha-hasidut // Dvarim be-go. Tel Aviv, 1975. С. 351–360.

вожжелаешь меня как серебро” (Пр. 2:4), то есть если обратишь внимание на свойство богачей, которые постоянно желают денег и кладов, и сделаешь то же самое в сокровищнице заповедей и добрых дел, подобно обращению богатых с тем, что им принадлежит. Ибо из этого образа действия богачей поймешь ты страх Божий и образ действия при соблюдении заповедей и совершении добрых дел. И пребудешь в страхе Божием все дни жизни своей подобно тому, как они собирают капитал и состояние. Познаешь ты благодаря этому меру цадиков святых, образ действия которых является собою воображаемое подобие образа действия богачей, которые без покоя и отдыха, все дни жизни своей, собирают капитал и богатство великое»<sup>38</sup>. Сказанное, конечно, возможно интерпретировать в качестве аллегорического морального наставления, но в свете материалов, рассмотренных выше, нам представляется оправданным усматривать в приведенном фрагменте описание реальной практики, осуществляющей посредством воображения. Человеку надлежит на самом деле представить себя богачом, наживающим капитал, берегущим каждую копейку, цепляющимся за любую возможность заработать. Подобный психологический опыт позволяет должным образом организовать его интеллектуальные и физические усилия. Правда, в сравнении с другими опытами воображения, как, например, ощущение себя кающимся грешником или подвижником, отдающим жизнь во имя обретения истинной веры, рекомендуемый нашим проповедником образ действия может показаться непримлемым и вызывающим. Но не следует забывать, что речь идет лишь о некоей роли, которую верующему предстоит играть время от времени наряду с другими, куда более благородными и благочестивыми. Все опции конструктивного использования силы воображения для дела служения Создателю должны, согласно мнению основоположников хасидизма, быть реализованы как можно более полно. Ни бояться, ни стесняться тут нечего.

В материале, рассматриваемом нами ранее, миссия воображения, служащего благим целям, ограничивалась созданием либо негативных, либо трагических иллюзий. Но в проповедях хасидов содержатся немало примеров принципиально иного его использования. Так, в собрании поучений р. Исраэля Баал Шем

<sup>38</sup> Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Likutey nun kaf.

Това в числе деяний, которые истинно верующие должны совершать ежедневно, говорится в частности: “Постоянно в душе своей воздвигать храм, к святилищу царя прилепляться постоянно, воображать пламя вокруг него, простирающееся из среды его”<sup>39</sup>. С древнейших времен в еврейской литературе храм символизировал непосредственное общение с Творцом. Аналогичной была функция божественного сияния. В произведениях известных средневековых каббалистов видение его ниспосыпалось тем подвижникам, которые достигли ступени пророка<sup>40</sup>. Скрытый призыв к обретению хасидами совершенства пророков слышится и в приведенном поучении р. Исаэля. Решающая роль в осуществлении поставленной задачи отводится силе воображения. Схожую задачу ставит перед своими последователями р. Элимелех из Лижайска. “Надлежит, чтобы непрестанно помышлять о том, что ты как будто сегодня слушаешь откровение Торы и получаешь ее, и посредством этого можешь обрести изобилие блага... Выходит, что когда человек помышляет и воображает себе, что сегодня он слышит откровение Торы, тогда, в этот день как бы заново создается мир и смотрит Господь, дабы был он хорош. И всякий день цадик притягивает к себе все то хорошее”. Об этом сказано: “узрел Господь, что не следует злодеям пользоваться тем светом, и сокрыл его для праведников (цадиков) грядущих времен”<sup>41</sup>. Уже первые учителя наши исследовали, дабы понять, в каком месте сокрыл Господь Благословенный этот свет. Ведь он простирился от одного края Вселенной до другого. Где же было возможно его сокрыть? Можно сказать о вещах, упомянутых выше, что Господь надзирал в видении Своем этого света, чтобы был он хорош. Но получалось, что и злодеи могут воспользоваться его благами. Что сделал Святой, да будет Он благословен? Сокрыл благо света этого для цадиков будущих времен,

<sup>39</sup> Israel Baal Shem Tov Keter shem tov. New-York, 2004. С. 267.

<sup>40</sup> См.: Idel M. Ha-havaya ha-mistit etsel Avraham Abulafiya. Jerusalem, 1988. С. 59–66.

<sup>41</sup> Согласно учению мудрецов Талмуда первозданный свет, упомянутый в описании первого дня творения, был сокрыт Господом от злодеев для праведников века грядущего см.: Midrash Bereshit Raba 3:6. Vfhadurat Teheodor – Albek Jerusalem, 1996. С. 21. Midrash Rut Raba, hakdama piskat 7.

то есть во всякое время, когда им понадобится, настанет для них это будущее и предуготованное для них благо. Ибо каждый день создает Он все новые и новые милости для них, благодаря помыслу их чистому, что они всякий день слушают Тору у Синая»<sup>42</sup>.

Благодаря воображению человек переносится к горе Синай и вновь и вновь участвует в акте великого откровения, дарования Торы, т.е пребывает в ситуации, когда весь богоизбранный народ волею Создателя обращен в пророков. Праведные, ежедневно в помыслах своих пребывающие у Синая, как бы возвращаются в начало времен и обретают доступ к благам первозданного света, сокрытым от человечества. Такое положение вещей позволяет верующему реализовать себя как цадика, обладателя божественных даров. Вновь, как и в предыдущем примере, мы имеем дело с многозначительными намеками о возможности достичь ступени пророка и цадика посредством силы воображения. Наряду с поучениями такого рода в хасидских проповедях встречаются немало высказываний, где о связи силы воображения и пророчества говорится прямо. «Когда человек правильно понимает, то простирается понимание его и дает ему уверовать верой основополагающей, ибо смотрит он на каждую вещь, с той точки зрения, кто создал ее и тому подобное. Поэтому сказал Израиль: “сделаем и послушаем”. Как я уже объяснял, сказали они: “вначале сделаем опоры Торе” – каковая суть вера. Тогда сказал Святой, Благословен Он: “кто открыл тайну сию детям моим”. Это означает посредством ступени “кто”, каковая суть Бина (разумение), когда она простирается, открывается из нее вера. Каждый пророк достиг ступени своей сообразно вере своей. И простирается к нему воображение приходящее, ибо написано: “И рукой пророков уподоблю (эдаме)” (Ос.12:11). Язык тут указывает на воображение (димильон). Оно ниспосыпается всячески сообразно его ступени. Только Моисей пророчествовал зеркалом светящегося, а не воображения. Но все прочие пророки только посредством видения воображаемого. Это подобно видению на стекле, которое показывает все виды и образы, потому что перекрытие с обратной стороны и не пропускает свет от одной своей стороны до другой.

<sup>42</sup> Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat ki-Teze.

Но если нет перекрытия и экрана с другой стороны, не увидит он образа смотрящего, но будет видеть сквозь стекло и рассматривать то, что истинно есть. Поэтому пророки, которые получили пророчество их в видении воображения, таким же образом, как смотрящиеся в зеркало, наблюдают форму свою и образ свой. Таким же образом каждый из пророков, сообразно его способности видеть и связи с видимым образом Шехины, созерцает образ, проистекающий из его собственного корня. Корень же пророков – ступень опор Торы. Потому сказано, что всякий живущий в земле Израиля подобен тому, у кого есть Бог. Речь тут идет о вере, ибо, как уже упоминалось, вера называется “земля опора ног Его”. Потому Израиль, привязанный к земле, подобен тому, у кого есть Бог. Это означает, являются ему воображаемые образы пророков. Ибо от них простирается пророчество. Но живущий вне земли Израиля наоборот. Поэтому не пребывает пророчество вне святой земли<sup>43</sup>. Всякий еврей может достигнуть ступени пророка, для этого ему необходимо придерживаться предписаний Торы наилучшим образом и обрести истинную веру. Наградой за это станет ниспослание той силы воображения, которой обладали пророки, и дар великих видений, обретаемых благодаря ей. Воображение показывает человеку образы, коренящиеся в нем самом, по этому только достигший надлежащего совершенства достоин пророческого воображения. Примечательно, что если в рассмотренных нами ранее фрагментах проповедей сила воображения рассматривалась исключительно как средство достижения чего-то существенного, то в нашем случае именно она является светлой целью. В отличии от Маймонида, наш автор допускает, что воображение не врожденное совершенство человека, но качество, которое возможно приобрести, помышляя о природе вещей надлежащим образом.

Наше рассмотрение учения хасидов о роли силы воображения в пророчестве было бы не полно, если бы мы не упомянули также и факт существования ее негативных оценок в данном контексте. «Горькое изгнание (галут) уподобляется сну, как написано “Были мы как во сне” (Пс. 126:1). Суть сказанного заключается в том, что как во время сна видит человек в сновидениях вещи

---

<sup>43</sup> Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Maor eynayim. Shir ha-Shirim.

воображаемые, каковые суть ложь. Ибо по сути своей сновидение – вещь воображаемая и не истинная. Так же галут в целом подобен сну и сновидению, когда неведомо, что есть истина и смысл истинный, есть лишь вещи воображаемые. При этом кажется, что это истина, и так следует служить Ему, да будет благословенно Его имя. Геула (избавление) же заключается в том, что Господь скинет пелену с глаз (просветит глаза), и все узрят, что есть истина совершенная, и уйдет галут, который суть ложь. То же самое происходит с каждым человеком в тайне сказанного “близко душе моей избавление (геула)” (Пс. 69:19), как и воображение сновидения. Когда человек, боже упаси, погружен в ложь, он в галуте, который подобен сну и сновидению. Когда же Господь Благословенный помогает ему, прочищая его помыслы чистотой и святостью, чтобы не обращались мысли ни к какому предмету, а только к Господу одному, дабы вошел он в пределы истины, тогда он удостоится ступени четырехбуквенного имени божьего, каковое суть зеркало, сияющее светом наичистейшим, без малой толики примесей. Тогда все сновидения истинны, и все, что он видит, истина. Тогда, благодаря тому, что он выходит из галута и лжи, все его деяния совершаются в истине. На это намекает стих писания “И пробудился Иаков от сна его” (Быт. 28:16). Когда Господь благословенный помог ему пробудиться от сна и лжи, тогда удостоился он ступени истины, как сказано: “Дай истину Иакову” (Мих. 7:2). Тогда сказал он: “есть Господь в этом месте” (Быт. 28:16), ибо удостоился четырехбуквенного имени-зеркала сияющего<sup>44</sup>. В приведенных словах р. Эфраима Судилковского слышится отчетливый обертон мессианизма радикального толка. Ведь согласно доминирующему в еврейской средневековой философии и мистике воззрениям, видения божественной истины в светящемся зеркале удостоился один только Моисей. Таким образом, в нашем поучении речь идет ни много ни мало о том, что всякий еврей в момент избавления удостоится ступени Моисея. Правда, в учении школы Магида из Межирича присутствует положение о наличии у каждого верующего непосредственной связи с духовной сущностью Моисея. Р. Дов Бер говорит: “Моисей суть разум. Каждый человек обладает каче-

<sup>44</sup> Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov. Degel mahane Efrayim. Parashat va-Eze.

ством Моисея и праотцев”<sup>45</sup>. Его ученик р. Шнеур Залман из Ляд уточняет: “Во всякой душе дома Израилева есть нечто от качества Моисея, учителя нашего, да пребудет с ним мир. Ибо он в числе семи пастырей которые, притягивают жизненную силу и божественность ко всем душам евреев. Поэтому они называются пастырями. Моисей – учитель наш – всех их содержит в себе и называется пастырем верным, а именно: он притягивает качество разумения (даат) ко всем душам евреев, дабы они познавали Бога, всякий сообразно способности своей души постигать и с ее корнем наверху, и с тем, насколько она черпает от корня души Моисея, учителя нашего, укорененной в высшем разумении (даат эльyon)”<sup>46</sup>. Из приведенного высказывания явствует, что школа Магида усматривала в духовной сущности Моисея регион высшего разума, обеспечивающий коммуникацию между ним и верующими. Сама способность человека мыслить коренится в нем. Уровень этой коммуникации зависит от индивидуальных способностей и старания.

Данная концепция отображает глубинный смысл положения вещей, характерного для века нынешнего. Р. Эфраим, напротив, ведет речь о Божьем даре, который снизойдет на всех единовременно в будущем. Он подчеркивает, что предстоящее избавление произойдет в первую очередь в сфере интеллектуального устройства человека, а не в каком-либо ином метафизическом или историческом плане. Люди века грядущего обретут возможность созерцать истину непосредственно. В образной связи между созерцающим и созерцаемым, осуществляемом силой воображения, отпадет всякая необходимость. В свете этого она уже сейчас должна рассматриваться исключительно как средоточие зловредной лжи и заблуждения. Вполне соответствует духу рассуждений хасидов о мессианских временах и отступление о том, что некоторым из верующих подобный опыт доступен в наше время. Но столь радикальные апелляции к светлому будущему вполне мирно уживались у хасидов с почитанием сакрального прошлого, в котором обретение пророческого дара, необходимым компонентом которого являлась сила воображения, означало достижение одной

---

<sup>45</sup> Dov Ber mi-Mezhirecz. Lekutim Yekarim. Jerusalem, 1998.

<sup>46</sup> Shneur Zalman mi-Lyady. Liqutey amarim: Tanya. Perk 42. Москва, 2005. С. 256.

из наивысших ступеней, доступных человеку, пребывающему на земле. Поэтому позитивная оценка воображения в рассуждениях, касающихся пророчества прошедших и нынешних дней, неизменно присутствует в проповеди последователей Бешта.

### *Заключение*

Рассмотренные нами материалы позволяют заключить, что учение хасидов о роли воображения в деле богослужения существенным образом отличалось от того, которое доминировало в мистических и философских произведениях Средних веков. Согласно воззрениям, авторитетным в кругах каббалистов, связь с сущностями, образующими божественную плерому, недосягаемыми для разума и чувства, осуществляется посредством силы воображения. Явления божества человек переживает в образах, созданных этой силой. Его восхождение в мир горний также требует визуализации всего того, с чем приходится иметь дело на этом пути, с помощью воображения. У хасидов же, напротив, воображение является человеку, главным образом, картины и события мира дальнего. В этом отношении они ближе философам, считающим, что чистые идеи активного интеллекта усваиваются человеческим разумом через посредство материальных образов воображения. Но в то время, как философы пребывали в непрестанном поиске наиболее совершенного соответствия идей и связующих образов, обеспечивающего безошибочность мышления, хасиды все то хорошее и плохое, что дает человеку воображение, находили в его способностиискажать и извращать истинное положение вещей. Чрезвычайно опасно для верующего вообразить себя более праведным, чем он есть на самом деле. Благотворно уверовать в собственное чрезмерно преувеличенненессовершенство. Во всяком случае, предметная подлинность в операциях, действующих воображение, не требуется. Только чувства должны оставаться максимально искренними. Аналогичным образом и в пророчестве корень воображаемого видения кроется в своем отражении, далеком от истинного постижения Шехины. Благочестие требует мнить себя присутствующим при синайском откровении, хотя на самом деле, ничего подобного, разумеется, не происходит ежедневно. Роль расчетливого скряги также полезна, если подойти к делу правильно. Вообще, воображение ниспосыпает нам все те блага, которые могут быть извлечены из лжи и

заблуждения, ибо всякое творение Божье, согласно воззрениям хасидов, таит в себе нечто доброе, для человека полезное. Оно способно наилучшим образом организовать и направить душевые силы ко благому результату. При этом, речь идет о своеобразной игре против себя самого. Игре, в которой чувствам надлежит одолеть разум.

Будучи ориентированной на земные реалии, сила воображения тяготеет к тому из описанных хасидами миропорядков, в соответствии с которым божество наполняет собою мир дольний и легко доступно всякому, кто уразумел эту истину. Парadox, однако, заключается в том, что, как правило, суждения подобного рода ориентируют верующего на устранение всех возможных ложных представлений, навеянных природной установкой, и созерцание подлинности, ничем не искаженной. В случае с воображением ситуация совершенно обратная. Это касается как человеческих устремлений, так и того обстоятельства, что божество остается либо вовсе скрытым, либо видимым в ложном образе. Тем не менее его реакция на всякое движение души, его непосредственное участие в каждом жизненном происшествии, в конечном счете, его доступность оказываются нисколько не меньшими, чем в классической ситуации, релевантной данному миропорядку. Представляя дело таким образом, хасиды как бы ведут игру против ими же самими воспетого пути следования непреложной истины и подлинности.

*Фу Цзин*

## АССОЦИАТИВНОЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТА ФЕН-ШУЙ В РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА (по результатам ассоциативного эксперимента)

Развитие лингвистики на рубеже XX и XXI столетий отмечено формированием новых отраслей знания, в частности таких, как когнитивная лингвистика и лингвокультурология, ключевым понятием которых является *концепт*.

При отсутствии на нынешнем этапе единого подхода к пониманию этой понятийно-терминологической сущности и ее унифицированной дефиниции, концепт в самом общем смысле рассматривают как “некое представление о фрагменте мира или части такого фрагмента, имеющем сложную структуру, выраженную разными группами признаков, реализуемых разнообразными языковыми способами и средствами” [5, 85].

Сегодня можно говорить о существовании двух магистральных направлений в изучении концепта, которые можно условно назвать как:

- а) *интенсивный*, в рамках которого разрабатываются общетеоретические проблемы концептологии, ведется поиск новых подходов к изучению концептуальных образований;
- б) *экстенсивный*, в котором конкретные концепты изучаются с использованием уже наработанных подходов (концепты *счастье, любовь, грех, management* и т. д.).

В рамках экстенсивного направления в настоящее время отмечается существование двух основных тенденций изучения концептов. Первая из них характеризуется изучением концептов и особенностей их функционирования на материале словарей, паремий, художественных и публицистических текстов; вторая – путем экспериментального исследования, в частности, при помощи свободного ассоциативного эксперимента [1, 37].

В современной лингвистике ассоциативный метод исследования концептов понимается как выявление специфического для данной культуры и языка “ассоциативного профиля” образов сознания, интегрирующих в себе умственные и чувственные знания, которыми обладает конкретный этнос [10, 67].

Ассоциативный эксперимент предусматривает получение спонтанных словесных реакций, которыми испытуемые реагируют на слово-стимул с дальнейшей интерпретацией полученных ассоциатов, которая дает возможность “эксплицировать специфику концептуализации явлений реальной действительности, учитывая культурные и другие особенности личности-носителя определенного языка и культуры” [7, 138]. Таким образом, ассоциативный эксперимент как способ изучения единиц и структур языкового сознания позволяет выявить тот реальный, “психологически достоверный” набор семантических компонентов, которыми то или иное значение представлено в сознании народа, а также установить, в каких отношениях по яркости и актуальности находятся между собой отдельные смысловые компоненты, образующие семантику слова и каковы реальные смысловые связи слов и структур в языковой памяти человека [6, 43].

Особый интерес в этом плане вызывает анализ репрезентаций одного и того же концепта в разных языках, позволяющий, по справедливому утверждению З. Д. Поповой и И. А. Стернина, выявить национальную специфику конкретного концептуального образования [6, 26]. Этот тезис касается прежде всего тех случаев, когда речь идет о *концептуальных универсалиях* (таких, к примеру, как *счастье, любовь, пространство, время, истина*), т. е. о смыслоценностях, обусловленных “общим понятийным базисом, на котором основывается человеческий язык, мышление и культура” [2, 322], а потому представленных в большинстве этноконцептосфер.

Тезис, сформулированный З. Д. Поповой и И. А. Стерниным, сохраняет, по нашему мнению, свою актуальность и в отношении *инокультурных* лингвокультурных образований, одним из которых является концепт ФЕН-ШУЙ – смыслоценност, проникшая в русскоязычное культурно-информационное пространство из концептосферы китайского языка в 90-е годы прошлого века и презентируемая при помощи заимствованного слова *Фен-Шуй*. В ситуации свободного ассоциативного эксперимента слово *Фен-Шуй* как “базовая языковая репрезентация” [9, 62] данного концептуального образования выступает в качестве “тела знака для концепта <...>, как носитель определенного кванта информации, закрепленного за его оболочкой в акте наречения

соответствующего объекта”, и в то же время является оператором, который при активизации сознания вызывает к жизни целую цепочку сложных ассоциаций [3, 103] – ментальных образов, объективируемых при помощи различных языковых средств языка-рецептора. Анализ этих ассоциаций, в том числе и тех, что получены путем проведения свободного ассоциативного эксперимента, даёт возможность выявить особенности семенного состава культурного концепта ФЕН-ШУЙ в автохтонной и заимствующей культуре, позволяет проникнуть в мир образов русского и китайского национального сознания.

Отметим, что в русской лингвистике имеется некоторый опыт проведения ассоциативных экспериментов с целью *сопоставительного* анализа особенностей структурно-семантического состава конкретного концептуального образования в разных этно-концептосферах. Подобные сопоставительные эксперименты на материале различных лингвокультур (русской, китайской, немецкой, английской, татарской) проводили Н. А. Сегал, Д. Д. Хайлурлина, Е. А. Пименов и М. В. Пименова при изучении концептов *счастье, огонь, идея* (соответственно). Используя опыт названных исследователей, мы попробуем провести подобный анализ ассоциаций, вызываемых у носителей русской и китайской языковых картин мира (ЯКМ) словом-стимулом “Фен-Шуй”.

Эксперимент проводился в феврале 2010 г. одновременно в Китае и в Украине методом письменного анкетирования на родном языке испытуемых. При отборе респондентов учитывались три основных критерия: *образовательный* (студенты выпускного курса или недавние выпускники гуманитарных вузов), *возрастной* (22–24 года), *национальный*.

В Китае эксперимент проводился в нескольких городах (Шанхай, Тяньцзинь, Чунцин, Чанша). В качестве информантов были отобраны 65 недавних выпускников гуманитарных факультетов нескольких китайских вузов, работающих ныне в сфере перевода и журналистики. Возраст респондентов – 22–24 года.

**Цель** эксперимента состояла в выявлении национально-идентичных составляющих содержания и ценностных аспектов концепта ФЕН-ШУЙ в автохтонной культуре.

Информантам был предложен вопросник, включавший следующие вопросы:

1. Известно ли вам слово “Фен-Шуй”? Знаете ли Вы, что оно обозначает?
2. Вспомните, где, когда и в связи с чем Вы впервые услышали слово “Фен-Шуй”.
3. Какими словами Вы могли бы передать его значение?
4. С какими частями речи Вы могли бы соотнести значение данного слова?
5. Какие первые ассоциации (образы) вызывает у Вас это слово?
6. Какие эмоции (положительные или отрицательные) вызывает у Вас слово “Фен-Шуй”?
7. Назовите ключевые слова, которые, по вашему мнению, передают содержание (смысл) феномена “Фен-Шуй”.

В результате проведения эксперимента среди китайской аудитории было получено 455 реакций.

Типичные ответы на первый вопрос (*Известно ли вам слово “Фен-Шуй”? Знаете ли Вы, что оно обозначает?*) распределились следующим образом: конкретизированный утвердительный ответ дали 36 респондентов (56 %); “Знаю слово, примерно знаю значение” – 14 респондентов (21,2 %); “Знаю слово, но значения не знаю” – 14 респондентов (21,2 %); “Не знаю” – всего 1 респондент (приблизительно 1,6 %).

На второй вопрос (*Вспомните, где, когда и в связи с чем Вы впервые услышали слово “Фен-Шуй”*) были получены следующие ответы: “не помню” – 22 респондента (33,4 %); “Когда был маленьким” (инварианты “в детстве”, “очень рано”, “в 80-х годах”) – 25 респондентов (38,5 %). При этом последний из полученных ответов в большинстве случаев уточнялся информантами: на родине (в селе) – 4 респондента (6,6 %); дома (т. е. в кругу семьи) – 10 еспондентов (15,5 %); в связи с выбором места для строительства дома и ремонтом – 10 респондентов (15,5 %); в связи с похоронами и выбором места для могилы – 4 респондента (6,6 %); когда был маленьким, слышал от пожилых людей – 3 респондента (4,4 %); по телевизору – 12 респондентов (17,7 %); прочитал в книге / в книге по Фен-Шуй – 3 респондента (4,4 %).

Ответы, полученные на вопросы 1 и 2, позволяют сделать вывод о том, что Фен-Шуй является характерной реалией китайской культуры и ментальности, известной подавляющему

большинству носителей китайской ЯКМ. Приведенные выше результаты опроса дают возможность сделать вывод о том, что представления о Фен-Шуй бытуют в наивном (обыденном) сознании китайцев, влияют на их мировоззрение, регламентируют их бытовой уклад и передаются из поколения в поколение в изустной традиции (в живом общении).

Результаты опроса, проведенного в китайской аудитории, дают основания утверждать, что в языковом сознании китайцев представления о Фен-Шуй связываются прежде всего с национальной философской, литературно-поэтической, фольклорно/мифологически-обрядовой традицией и практической деятельностью.

Так, в 14,3 % случаев ассоциатами концепта “Фен-Шуй” в сознании современных китайцев являются фундаментальные для Фен-Шуй как метафизического учения понятия *Инь-Ян* и *Ба-гуа* (параллельно, для сравнения отметим, что ни один из носителей русской ЯКМ не упомянул о *Ба-гуа*), а также этнокультуре мы “Усин / И Цзын” (“Книга Перемен” – наиболее ранний из известных историй китайских философских текстов; принят конфуцианской традицией в V веке до н. э. как один из канонов конфуцианского Пятикнижия; 4 реакции – 6,6 % случаев), “Джоу И” (другое название “Книги Перемен” – предположительно, по названию эпохи Чжоу (Джоу), в которую была осуществлена наиболее авторитетная редакция этого текста; 1 реакция – 1,56 % случаев), выявляющие связь представлений о Фен-Шуй с памятниками национальной литературы и национальной философской мысли. Это подтверждает и наличие такой характерной вербальной реакции на слово-стимул “Фен-Шуй”, как “храм даосизма” (даосизм – философско-религиозное течение традиционного Китая, представлявшее основную альтернативу конфуцианству как философии и буддизму как религии; 1 реакция – 1,56 % случаев).

Значительное количество реакций связаны с фольклорно-мифологическими представлениями о Фен-Шуй как о некоем мистическом ритуале, феномене, отражающем иррациональные измерения бытия; вербальными ассоциациями на слово-стимул “Фен-Шуй” в данном случае являются такие существительные, как “суеверие” (14 реакций – 20,2 % случаев); “ведьма” (1 реак-

ция – 1,56 % случаев), “призрак” (1 реакция – 1,56 % случаев), а также наречия “таинственно” (2 реакции – 3,1 % случаев); “загадочно” (1 реакция – 1,56 % случаев); “темно, страшно” (1 реакция – 1,56 % случаев).

В ходе проведенного эксперимента установлено, что концепт ФЕН-ШУЙ в сознании современных китайцев достаточно часто ассоциируется и с *профессиональной* деятельностью мастеров Фен-Шуй. В частности, на вопрос анкеты “*Вспомните, в связи с чем Вы впервые услышали слово “Фен-Шуй”*”, многие опрашиваемые отвечали следующим образом: “когда строили дом”, “когда делали дома ремонт”, “когда строили дом, надо было выбирать хорошее место по Фен-Шуй для строительства”, “когда я был маленьким, по телевизору показывали, как мастера по Фен-Шуй предсказывали судьбу в следующем году” и т. п. – всего 40 % (остальные 60 % ответили “не помню”). Как национально-этническую особенность следует отметить и тот факт, что первые ассоциации, вызываемые словом “Фен-Шуй”, у 28,6 % китайских респондентов соотносились с профессиональными действиями мастеров Фен-Шуй (“мастер по Фен-Шуй ходит в помещении с компасом Ло-пань”, “мастер по Фен-Шуй говорит непонятные слова” и т. п.) и используемыми ими приспособлениями (компас Ло-пань, схема Багуа) – вербальные ассоциации такого рода, как показали результаты параллельно проведенного опроса в русскоязычной аудитории, полностью отсутствуют в ответах носителей русской лингвокультуры.

В ходе проводившегося эксперимента выяснилось, что у 35,7 % опрошенных китайских респондентов слово-стимул “Фен-Шуй” вызывает ассоциации с пространственно-географическими и ландшафтными объектами и понятиями: “направление здания, расположение вещей в комнате, (объект) спиной к горе, лицом к воде, солнечная сторона и т. д.”, “дом, обстановка, течение воды и т. д.”, “здание, комната, расположение”, “гора, вода”, “гора и вода, хорошее расположение, уютная обстановка”, “фундамент здания” и т. п. Аналогичным образом, среди ключевых слов, которые, по мнению респондентов, наиболее точно передают смысл феномена “Фен-Шуй”, 21,5 % назвали слова “направление, участок, расположение”, “вода, земля, обычай”, “среда, обстановка”.

Полученные в ходе этого этапа ассоциативного эксперимента данные позволяют говорить о том, что представления о Фен-Шуй, правила Фен-Шуй, сам факт существования этого знания уже давно прочно вошли в сознание китайцев, выступая фактором, влияющим на их мировоззрение и регламентирующим бытовой уклад.

**Цель** эксперимента, параллельно проведенного в Украине с участием носителей русской ЯКМ, носила двоякий характер. Она состояла в том, чтобы выявить:

а) вербальные ассоциации, вызываемые лексемой-базовым вербализатором (И. А. Стернин) концепта ФЕН-ШУЙ в сознании носителей русской культуры;

б) уровень освоенности концепта ФЕН-ШУЙ русским языковым сознанием.

При *отборе информантов*, кроме заявленных выше общих критериев, выдвигалось и дополнительное требование – достаточно высокий уровень владения современным русским языком. В соответствии с этими критериями, основную часть респондентов составили студенты выпускного курса филологического факультета КНУ им. Т. Г. Шевченко, специальность “Русский язык и литература” – всего 65 человек.

Для русскоязычной аудитории список вопросов был несколько расширен. В частности, русскоязычным участникам эксперимента было предложено – в дополнение к перечисленным выше – ответить на такие вопросы:

– *Привычно ли для Вас звучание слова “фен-шуй”? Вы воспринимаете его как русское или как иностранное? Объясните, пожалуйста, почему.*

– *Знаете ли Вы, с какими национальными культурными реалиями связано слово “Фен-Шуй”? Перечислите их.*

Также было несколько изменено содержание вопроса 4:

*Какими русскими словами Вы могли бы передать значение слова “Фен-Шуй”?*

В ходе эксперимента в русскоязычной аудитории было получено 585 реакций, распределившихся следующим образом (даные представляются по ниспадающей, отрицательные ответы вынесены на последнюю позицию, независимо от процентного показателя):

**1. Известно ли вам слово “Фен-Шуй”? Знаете ли Вы, что оно обозначает:** “известно”; “знаю” – 70,8 % (48 чел.); “известно, но не знаю значения” – 27,9 % (19 чел.); “не известно” – 1,47 % (1 чел.).

**2. Постарайтесь припомнить, в связи с чем Вы впервые услышали слово “Фен-Шуй” (из какого источника информации узнали о существовании Фен-Шуй):** ТВ (передачи, кино) – 29,4 % (20 чел.); философия, культура, эзотерика, мода – 25 % (17 чел.); в семье – 13,2 % (9 чел.); прессы (журналы, книги, пособия) – 11,76 % (8 чел.); в связи с ремонтом (интерьер) – 11,76 % (8 чел.); в ироническом контексте – 1,47 % (1 чел.); “не помню”/ (нет ответа) – 7,35 % (5 чел.).

**3. Привычно ли для Вас звучание этого слова? Вы воспринимаете его как русское или как иностранное:** привычное, “на слуху”, но воспринимается как иностранное – 45,5 %; как иностранное, непривычное – 42,6 %; как русское, “основательно вошедшее в обиход” – 11,76 %.

**4. Какими русскими словами Вы могли бы передать его значение?:** “правило”, “порядок” – 30,8 % (21 чел.); “правильная энергия” – 13,2 % (9 чел.); “гармония” – 13,2 % (9 чел.); “вода, ветер”; “шум ветра, шум воды” – 10,27 % (7 чел.); “философия”, “традиции” – 7,35 % (5 чел.); “гадание”, “мистика”, “эзотерика” – 5,8 % (4 чел.); “не знаю”/ (нет ответа) – 19,11 % (13 чел.).

**5. С какими частями речи Вы могли бы соотнести значение данного слова:** существительное – 72,05 % (49 чел.); прилагательное – 13,2 % (9 чел.); глагол – 8,8 % (6 чел.); наречие – 2,9 % (2 чел.); “не знаю”/ (нет ответа) – 2,9 % (2 чел.).

**6. Какие первые ассоциации (образы) вызывает у Вас это слово:** интерьер, дизайн – 39,7 % (27 чел.); ветер, вода; дуновение ветра, шум воды – 13,2 % (9 чел.); гармония, порядок – 11,76 % (8 чел.); атрибутика восточной культуры – 11,76 % (8 чел.); Инь-Ян – 10,27 % (7 чел.); Китай, китайский (-ое) – 7,35 % (5 чел.); цвета (красный, белый) – 4,4 % (3 чел.); квадратные тарелки – 1,47 % (1 чел.).

**7. Какие эмоции (положительные или отрицательные) вызывает у Вас слово “Фен-Шуй”:** положительные – 61,7 % (42 чел.); нейтральные – 29,4 % (20 чел.); отрицательные – 4,4 % (3 чел.); иронию – 2,9 % (2 чел.); страх – 1,47 % (1 чел.).

**8. Знаете ли Вы, с какими национальными культурными реалиями связано слово “Фен-Шуй”? Перечислите их:** Китай (культура, философия) – 20,5 % (14 чел.); Восток – 13,2 % (9 чел.); буддизм – 8,8 % (6 чел.); “не знаю” (нет ответа) – 57,35 % (39 чел.).

**9. Назовите ключевые слова, которые, по Вашему мнению, передают содержание (смысл) феномена “Фен-Шуй”:** “гармония”, “порядок” – 29,4 % (20 чел.); “энергия” – 20,5 % (14 чел.); “ветер”, “вода”, “шум” – 14,7 % (10 чел.); “интерьер”, “порядок вещей”, “распределение” – 11,76 % (8 чел.); “философия” – 2,9 % (2 чел.); “религия” – 2,9 % (2 чел.); “не знаю”/ (нет ответа) – 17,64 % (12 чел.).

Ответы, полученные от русскоязычных информантов по пунктам 1–3 опросника, позволяют сделать предварительные выводы о степени освоенности концепта ФЕН-ШУЙ русским языковым сознанием, а именно позволяют говорить о факте успешной “имплантации” данной инокультурной смыслоценности в русскую ЯКМ и феномене ее “присутствия” в синхронном русском языковом сознании, а также свидетельствуют о недостаточной асимиляции базового вербализатора данного концепта – лексемы *фен-шуй*, которая подавляющим большинством русскоязычных респондентов (88,1 %) идентифицируется как “иностранные”, “непривычное” слово.

В целом статистическая обработка ассоциативных реакций на слово-стимул “Фен-Шуй” и их интерпретация позволили обозначить типичные модели данного концепта в русской и китайской ЯКМ и сконструировать его ассоциативные поля. По результатам эксперимента, ядро концепта ФЕН-ШУЙ в русском языковом сознании составляют такие семы, как “интерьер”, “дизайн”; “ветер-вода”; “гармония”, “порядок”, “китайская (восточная) культура”. В китайской ЯКМ ядерную зону анализируемого концепта составляют такие ассоциаты, как “судьба”, “суеверие”, “стороны света”, “расположение, размещение” (и их инварианты).

В качестве этноспецифических признаков семантической структуры концепта ФЕН-ШУЙ в китайской и русской ЯКМ следует выделить соответственно тяготение вербальных ассоциаций китайской аудитории к артефактам национальной культуры и фундаментальным философским понятиям Фен-Шуй (Инь-Ян,

Ба-гуа) и ограниченность вербальных ассоциаций философского характера среди носителей русского языкового сознания.

С учетом ограниченного объема статьи мы остановились лишь на отдельных аспектах изучения ассоциативного диапазона концепта ФЕН-ШУЙ в китайской и русской ЯКМ. Однако даже представленные результаты свидетельствуют о перспективности изучения семантической структуры концептов путем проведения сопоставительного ассоциативного эксперимента.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абдураширова Ш. Б. Методы исследования концептов в современной лингвистической литературе / Ш. Б. Абдураширова // **Филологические науки**. Вып. 21. Симферополь, 2010.
2. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. Москва, 1996.
3. Кубрякова Е. С. Человеческий фактор в языке: язык и порождение речи / Е. С. Кубрякова, А. М. Шахнарович, Л. В. Сахарный; [отв. ред. Е. С. Кубрякова]. Москва, 1991.
4. Пименов Е. А. Сопоставительный анализ заимствованных концептов (на примере русского концепта идея и немецкого концепта Idee) / Е. А. Пименов, М. В. Пименова // **Концептуальные сферы МИР и ЧЕЛОВЕК: коллективная монография** / [отв. ред. М. В. Пименова]. Кемерово, 2005.
5. Пименова М. В. Введение в концептуальные исследования: [учебное пособие] / М. В. Пименова, О. Н. Кондратьева. Кемерово, 2006.
6. Попова З. Д. Понятие “концепт” в лингвистических исследованиях / З. Д. Попова, И. А. Стернин. Воронеж, 2000.
7. Сегал Н. А. Ассоциативный эксперимент как метод исследования культурных концептов / Н.А.Сегал // **Культура народов Причерноморья**. № 69. Симферополь, 2005.
8. Сегал Н. А. Концепт счастье в русском и китайском языках (из опыта проведения ассоциативного эксперимента) / Н. А. Сегал [Электронный ресурс]; режим доступа: <http://workinggroup.org.ua/conf.shtml>
9. Стернин И. А. Методика исследования структуры концепта / И. А. Слышкин // **Методологические проблемы когнитивной**

**лингвистики: [научное издание]** / [под ред. И. А. Стернина].  
Воронеж, 2001.

10. Уфимцева Н. В. Сопоставительное исследование языкового сознания славян // **Методологические проблемы когнитивной лингвистики**. Воронеж, 2001.

11. Хайруллина Д. Д. Концепт ‘огонь’ в английском и татарском языковом сознании (из опыта проведения ассоциативного эксперимента) / Д. Д. Хайруллина // **Вестник Челябинского государственного университета**. № 17 (155). Челябинск, 2009.

*Черноіваненко В. В.*

## **СУЧАСНА КУМРАНІСТИКА: ПРОБЛЕМИ, КОНЦЕПЦІЇ ТА ІСТОРІОГРАФІЯ**

Сучасна кумраністика рясніє різноманітними концепціями і теоретичними конструктами довкола таких ключових проблем, як ідентифікація Кумрану і авторство кумранських рукописів (рукописів Мертвого моря). Навіть зараз, коли вже минуло більше ніж 60 років від виявлення і публікації перших манускриптів, коли більше дев'яти сотень рукописів є доступними оригінальними мовами, і майже всі вони мають фахові переклади, існує, тим не менше, більше десятка поширеніх теорій (не кажучи вже про всілякі відгалуження), що намагаються відповісти на зазначені питання: кумрано-есейська, єрусалимська, т. зв. християнських зв'язків, фарисейська, садукеїська, зелотська, караїмська та ін.

Тривалий час, від самого початку відкриття рукописів у 1947 р. і впродовж наступних десятиріч, у кумранських студіях беззаперечно домінував погляд кумрано-есейської теорії про те, що прийнятимі з II ст. до н.е. і до кінця Юдейської війни 66–73 рр. н.е. Кумран відігравав роль центральної обителі есеїв, які проживали в ній, відправляли свій аскетичний культ і були творцями великої кількості рукописів. Однак чим далі, тим кумрано-есейській теорії було все важче відповідати на всі запити, пов'язані з новими відкриттями і дослідженнями, і тому час породив нові гіпотези і теорії, декотрі з яких почали серйозно конкурувати із традиційною теорією. Як наслідок з'явилася ціла низка бачень, що поіншому трактували кумранські артефакти і відповідні писемні свідчення, а також інтерпретували зміст самих манускриптів. Проте в результаті питань стало не менше, навпаки, будь-яка можлива перспектива дослідницького консенсусу фактично розтанула. На сьогодні якщо консенсус у кумраністиці і можливий, то не більше як у межах однієї з теорій і навіть частковий (далі в цьому можна буде переконатися хоча б на прикладі теорії християнських зв'язків). У будь-якому разі кумраністика початку ХХІ ст. поставлена перед дилемою: або виробити бодай мінімальний консенсус стосовно зазначених проблем (тим самим створивши класичну

наукову парадигму), або змиритися з неможливістю консенсусу, продовжуючи продукувати нові теорії.

### **Кумран як есейська обитель**

Варто почати наш історіографічно-джерельний огляд із тієї теорії, яку підтримують більшість дослідників-кумраністів, і що беззаперечно домінувала в науці, як уже було зазначено, упродовж тривалого часу. Це – кумрано-есейська теорія. Згідно з нею, Кумран являв собою есейську обитель (часом вживався і поняття “монастир”), а рукописи належали есейській громаді. Ідентифікацію власників-авторів виявлених у 1947 р. манускриптів з еселями було вперше запропоновано Елізером Сушеніком, професором археології Єврейського університету в Єрусалимі і величним авторитетом у галузі дослідження стародавніх юдейських текстів<sup>1</sup>. Причини для зазначеної ідентифікації (не обов’язково в порядку їхнього концептуального значення) були такі.

Юдейські історіописці-сучасники Йосиф Флавій<sup>2</sup> і Філон Олександрийський надають певний наративний матеріал, який у загальних рисах і на перший погляд ніби узгоджується з тим, що самі рукописи кажуть про своїх власників. Флавій, котрий, як ми пересвідчуємося достатньо поінформований про есейв, описуючи три релігійно-суспільні рухи – “філософії” (φιλοσοφεῖται) або “секти” (αἵρεσεων), непропорційно відводить еселям 42 із 47 параграфів (“Юдейська війна” II, § 119–161). Матеріал Флавія включає цілу гаму есейського життя і світогляду: від високого і надприродного (наприклад, віри в передвізначення) до вкрай тривіального (скажімо, заборони публічно плювати в коло).

<sup>1</sup> Е. Сушенік дійшов такого висновку (у його щоденнику запис від 6 лютого 1948 р.) усього через два місяці після придбання перших трьох рукописів [Sukenik 1948, 16]. Два роки по тому до аналогічних висновків дійшли Вільям Браунлі (*Brownlee William. A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects // Biblical Archaeologist*, 13 (1950)) і Андре Дюпон-Сомер (*Dupont-Sommer André. Aperçus préliminaire sur les manuscrits de la mer Morte*. Paris, 1950).

<sup>2</sup> Хоча Флавій і сучасник, але пише свою історію, зокрема і про есейв, уже постфактум, після Катастрофи 70 р. н.е. Згадуючи есейську групу, яка існує поряд з іншими, Флавій узагалі має на увазі II ст. до н.е., а точніше часи правління Йонатана, сина Маттіягу (152–142 пр. до н.е.).

Останнє фігурує також у кумранському манускрипті “Устав громади” (1QS 7, 13): “Людина, яка плюне на засіданні старійшин, має бути покарана тридцять днів” (наприклад, скороченням порції їжі) [Тексты Кумрана 2009, 119]. Як Філон, так і Флавій оповідають нам про есейів як таких, що сповідують безшлюбність, хоча Флавію відомо також про есейів, які мають свої сім’ї (“Юдейська війна” II, § 160–161) [Тексты Кумрана 1971, 356–357]. Пліній Старший, ще один сучасник і автор, розповідає про есейів, які проживають на північно-західному узбережжі Мертвого моря (цю позицію розділяють майже всі дослідники), і що одна з есейських груп “не має з-поміж себе жінок, відмовляється від сексуального задоволення, не має грошей і живе серед пальм” (“Натуральна історія” 5, 17, § 73) [Амусин 1971, 339].

Територія Кумрану площею 4500 квадратних метрів, подібна до інших територій із руїнами у цьому регіоні, збереглася достатньо добре. Упродовж 19 століть, відколи ця територія була поліщена, вона фактично не зазнавала впливу людської діяльності.

Археологічні артефакти для представників кумрано-есейської теорії стали беззаперечним свідченням існування в Кумрані давнього “монастиря”, точніше релігійної обителі. Усе ніби вказувало на колишню присутність там аскетизму і спільнотної організації. Бідно збудовані стіни були не відштукатурені і майже повністю позбавлені внутрішнього оздоблення. Керамічні вироби, що були місцевого виробництва, мали неяскравий вигляд, використовувалися винятково з утилітаристською метою і були представлені в обмеженому наборі [Magness 2002, 73–90]. Спільнотний характер підтверджується і наявністю лише однієї кухні та однієї їadalні для близько 150-200 членів громади. Проте чи не найбільшим аргументом на користь того, що Кумран був місцем релігійного призначення, є наявність *мікваот* (цистерни для ритуального занурення). Загалом ніде більше не було виявлено таких великих мікваот і компактності їхнього розміщення (10 на ділянку ледве більшу за один акр). Ці цистерни мають чітко виражені риси: сходні із символічними розділювальними стінами означали демаркацію приміщення між тими, хто переходитив у стан ритуальної нечистоти, і тими, хто позбавлявся її, стаючи чистими [Reich 1988, 102–107; Reich 2000, 728–731]. Узагалі, питання ритуального занурення для очищення від нечистоти було

спільним і важливим для всіх суспільно-релігійних груп часів Другого Храму, однак ніде більше нам не трапляється така акцентуація цієї культової дії, як у Кумрані.

**Триступеневий поділ.** Стародавні історіописці, особливо Флавій, оповідають про те, що наприкінці епохи Другого Храму в юдаїзмі існували три релігійні рухи: фарисеї, садукеї та есеї. У дослідників виникали сумніви щодо точності Флавієвих повідомлень, адже писав він уже після Юдейської війни, *post factum*, звертаючись до римської аудиторії, підлаштовуючи свою працю під неї, а тому значно спрощуючи останню для розуміння імперського читача. Тим не менше, деякі кумранські рукописи, зокрема Пешер Нахум – 4QpNah (коментар на книгу біблійного пророка Наума)<sup>3</sup>, мають той самий триступеневий поділ; рухи, щоправда, називаються не своїми звичними іменами, а алгоритично: Ефраїм, Менаше і Єгуда [Amoussine 1963, 386–396; Flusser 1981, 121–166]. Велике зібрання манускриптів з Кумрану складається винятково з релігійних текстів і не містить жодних історичних описів. Пешер Нахум є певним винятком, оскільки він згадує про історичну подію, відому нам від Флавія. Подія, зазначена в цьому коментарі, стосується жахливої помсти хасмонейського царя Олександра Яннаїв своїм опонентам – фарисеям, – коли у 88 р. до н.е. було розігнано 800 їхніх представників. Звідси ми можемо припустити, що Ефраїм – це алгорія на фарисеїв, Менаше – відповідно, на садукеїв, а Єгуда – на есеїв, гіпотетичних авторів зазначеного тексту.

**Предестинація.** Флавій оповідає, що есеї строго дотримувалися ідеї передвізначення (див., наприклад: “Юдейська війна” II, § 155, 157). Вони не були єдиними прихильниками предестинації, але, схоже, що вони стали першими у цьому відношенні в історії. Цілком вірогідно, що саме вони передали її християнству, через апостола Павла та Аврелія Августіна та ін. [Broshi 2001, 238–252].

<sup>3</sup> Усього відомо близько 17 пешерів на біблійні книги. На думку Джеймса Вандеркама, такі коментарі є цінними для текстології, оскільки в них цитати біблійних уривків передують тлумаченням, і тим самим вони показують, в якій формі ці уривки знали автори коментарів. Також цікавим є екзегетичний підхід: ряд давніх пророцтв перетлумачуються як такі, що стосуються часів авторів рукописів (які розуміються також як останні часи). Крім того, співвіднесення пророцтв з умовами, в яких жила громада, дозволяє більше дізнатися про життя самої громади [Вандеркам 2011, 187].

**Цвінтар.** Східну частину кумранської території займає величезний цвінтар із близько 1200 поховань [Eshel, Broshi, Freund, Schulz 2000, 135–165]. Майже всі викопані скелети є чоловічими. Кілька виявлених жінок і дітей були поховані в інакший спосіб – у напрямі схід-захід (чоловіки, натомість, орієнтовані на північ-південь). Джо Зайес вважає, що поховання орієнтації схід-захід належать бедуїнам, палестинським мусульманам, які традиційно ховали своїх померлих у напрямку Мекки [Zias 2000, 220–253].

Зазначені сім аргументів формують зasadничу основу концепції кумрано-есейської обителі. Далі ми розглянемо інші поширені теорії, декотрі з яких базуються більше чи винятково на текстах, а деякі – відповідно, на археології Кумрану. Найбільше спроб поєднати текстуальні й археологічні дані (подібно до кумрано-есейської теорії) здійснює єрусалимська теорія.

### Християни (теорії християнських зв'язків)

Деякі дослідники другої половини ХХ ст. дійшли висновку, що мешканці Кумрану були християнами, проте між їхніми теоріями існують достатньо вагомі відмінності.

Ще на початку 50-х рр. ХХ ст., після публікації Пешер Хавакук – 1QpHab (коментар на книгу біблійного пророка Авакума) французький дослідник, професор Сорбони Андре Дюпон-Сомер був вражений подібністю згадуваного в Пешер Хавакук Учителя праведності до історичного Ісуса з Назарету. “Галілейський Учитель у тому вигляді, в якому він постає перед нами в новозавітних писаннях, є в багатьох відношеннях вражаючим перевтіленням Учителя праведності” [Dupont-Sommer 1950, 121–122; Амусин 1983, 202].

На думку Джона Алего, Кумран являв собою есейську колонію, де провадив свою діяльність Іван Хреститель<sup>4</sup> і де, власне, і виникло християнство. “Зараз видається можливим, що церква сприйняла спосіб життя секти (есеїв. – В.Ч.), її статут, багато з її

<sup>4</sup> Професор Гарварду Френк Крос вважав, що Іван Хреститель був посередником між Кумраном і християнством, а кумранська спільнота була попередницею християнських організаційних форм і релігійних концепцій [Амусин 1960, 227]. У монографії, виданій 1958 р., Ф. Кросс писав: “...первісне християнство являє собою продовження спільнотної й апокаліптичної традиції (хасидеїв та есеїв)” [Cross 1958, 148].

доктрин і, безумовно, значну частину фразеології, якою рясніс Новий Завіт” [Allegro 1956, 163–165; Амусин 1983, 203].

Відповідно до погляду Барбари Тірінг, Праведним учителем був Іван Хреститель, а Ісус – ще одним згадуваним у Пешер Хавакук персонажем – Нечестивим священиком [Thiering 1992, 66–76]. Джоель Тейхер вважає, що кумраніти належали до юдейсько-християнської секти ебіонітів<sup>5</sup>, Ісус був Праведним учителем, а Нечестивим священиком – апостол Павло [Teicher 1951, 67–99]. Роберт Ейзенман<sup>6</sup> дотримується думки про те, що Вчителем праведності був Яків Молодший<sup>7</sup> [Eisenman 1986, VII]. Існує чимало причин, з яких більшість дослідників не сприймають теорії християнських зв’язків, головною з яких є хронологія: палеографічні дані відносять рукописи (що, зокрема, згадують вищезазначених персонажів) до часу виникнення християнства<sup>8</sup>. Тим не менше,

<sup>5</sup> Ебіоніти (Евіоніти, від давньоєврейського “בְּיָונִים”, <евіонім>, тобто “бідні”) – юдео-християни, що продовжували дотримуватися Тори (Вчення Моше): обрізання, шабату, дієтарних постанов – каш руту – тощо). Можливо, назва походить від Ебіона, засновника секти. Секта, вірогідно, виникла до 70-х рр. н.е., а припинила своє існування в IV–VII ст. Більше див.: **International Standard Bible Encyclopedia**. Vol. 2 (E–J). Grand Rapids, Mich., 1982, pp. 9–10.

<sup>6</sup> Детальніше див.: Eisenman Robert. **James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls**. New York, 1998.

<sup>7</sup> Існує кілька припущенень стосовно ідентифікації Якова Молодшого, згадуваного, наприклад, у Мк 15:40: 1) один з учнів Ісуса – Яків, син Алфея (Мт 10:3); 2) брат Ісуса (Мт 13:55–56, Мк 6:3, Дії 15:13, Гал 1:18–20, 2:9).

<sup>8</sup> Дискусія стосовно датування рукописів, що тривала головно між Р. де Во (стверджував, що всі кумранські знахідки належать до елліністичної доби, тобто до 63 р. до н.е.) і А. Дюпон-Сомером (відносив знахідки до ранньоримської епохи, тобто після 63 р. н.е.), була відкорелььована знахідками 1950-х рр. і відповідними палеографічними та археологічними дослідженнями до широкого відтинку часу: II ст. до н.е. – I ст. н.е. [Vermes 1999, 3]. Натомість, останнім часом у зазначеній кореляції низка дослідників усе більше вбачає певну заангажованість, бажання звесті в часі рукописи і постати Ісуса, тим самим прагнучи довести історичність останнього, особливо враховуючи те, що згаданий у рукописах Учитель праведності багато в чому збігається з образом Ісуса. Так, Грет Дудна, підсумовуючи всі дискусії довкола датування манускриптів, робить висновок, що вони були написані не пізніше I ст. н.е. [Galor, Zangenberg 2006, 5; Doudna 2004; див. також: *Doudna Gregory. Redating the Dead Sea Scrolls*

цілком вірогідною є можливість взаємних контактів між есейським і ранньохристиянським рухами (включаючи перетікання), якщо абстрагуватися від “есейського авторства” манускриптів.

### **Теорія вигадки (підробних манускриптів)**

Ця ідея є, м'яко кажучи, дивною і абсурдною. Важко навіть уявити, як така кількість знаних і авторитетних науковців могла підробити манускрипти. Автор цього звинувачення професор Філадельфійського коледжу Дропсі Соломон Цейтлін здійснив цілу низку саркастичних публікацій, нападаючи на тодішніх дослідників-кумраністів і вживуючи такі слова, як “фальсифікація”, “містифікація”, “фікція” [Zeitlin 1952, 5–36]. Ця теорія не заслуговує детального вивчення, позаяк палеографічні й радіокарбонні аналізи встановили давнє і автентичне походження рукописів.

### **Караїми**

Як альтернативу твердженню про підробку манускриптів Соломон Цейтлін запропонував думку про те, що текст, відомий як CD або Дамаський документ (також знаний як цадокідські фрагменти)<sup>9</sup>, належить до середньовічної секти караїмів [Zeitlin

---

Found at Qumran: the Case for 63 BCE // **Qumran Chronicle** 8 (1999)]. Майкл Вайз, який здійснив аналіз прихованих натяків у текстах рукописів, виявив, що шість таких натяків належать до людей і подій, що існували чи відбувалися у II ст. до н.е., 26 – до людей і подій I ст. до н.е., і немає жодного, що належав би до часу пізніше 37 р. до н.е. На цій підставі М. Вайз висновує, що майже 90% усіх кумранських рукописів було написано чи переписано в I ст. до н.е., причому 52% з них – у десятиріччі між 45 і 35 рр. до н.е. [Wise, Abegg, Cook 1996, 14; див. також: Wise Michael. Dating the Teacher of Righteousness and the Floruit of His Movement // **Journal of Biblical Literature** 122/1 (2003)].

<sup>9</sup> Першу копію Дамаського документа, знайдену наприкінці XIX ст. в Каїрській генізі, а пізніше включену до складу кумранських манускриптів, було опубліковано Соломоном Шехтером (**Documents of Jewish Sectaries**. Vol. 1: Fragments of a Zadokite Work. Cambridge, 1910) і С. Цейтліном (**The Zadokite Fragments: Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the Possession of the University Library, Cambridge, England**. Philadelphia, 1952) як колонки I–XVI CD. Факсиміле країзої якості і нову транскрипцію, здійснену Елішою Кімроном, було видано Магеном Броші у: Broshi Magen (ed.). **The Damascus Document Reconsidered**. Jerusalem, 1992.

1952, 5–36]. Це думка є невиправданою сuto із хронологічних причин, адже існує значний розрив принаймні у сім-вісім століті із моменту, коли кумранські тексти було складено, і до часу, коли зародилося караїмство. Хоча, справді, існує незаперечна подібність між ідеологіями кумранських манускриптів і караїмів середньовіччя. Більш вірогідним, на думку дослідників, є те, що рукописи, знайдені в Кумрані в дев'ятому столітті, справили помітний вплив на караїмську спільноту в Єрусалимі [Astren 2000, 462–465].

### **Фарисеї**

У той час, як на роль імовірних мешканців Кумрану і власників рукописів пропонувалися різні суспільно-релігійні групи, не були оминуті увагою і фарисеї. Зв'язку між Дамаським документом і фарисейською галахою присвятили свої праці Луїс Гінзберг (що задовго до відкриття кумранських рукописів) і Хаїм Рабін<sup>10</sup> [Baumgarten 1958, 249; VanderKam, Flint 2002, 252]. Як мовилося раніше, Пешер Нахум гіпотетично згадує про фарисеїв, називаючи їх алегоричним ім'ям Ефраїм. Також у цьому тексті (наприклад, 4Q pNah II, 2) на фарисеїв натякає звеважливе позначення-апеляція “תַּלְמִידֵי שָׁוֹרֶת”, <доришай гахалаком> (перекладається по-різному: “тлумачі слизького”, “тлумачі пустого”, “шукачі лестощів”, “шукачі розбрата” тощо)<sup>11</sup>. Важливий полемічний текст Мікцат Маасей Гатора<sup>12</sup> приписує своїм супротивникам закони, які пізніше талмудичні джерела припишуть власним попередникам, що були, безсумнівно, фарисеями [Baumgarten 2000, 657–663].

### **Садукеї**

Садукеї також були запропоновані як кандидати у автори і власники кумранських рукописів [North 1955, 164–188]. Як зазначалося раніше, садукеї гіпотетично згадуються в кумранських

<sup>10</sup> Детальніше див.: *Ginzburg Louis. An Unknown Jewish Sect.* New York, 1967 (оригінальна праця: *Eine unbekannte jüdische Sekte.* New York, 1922); *Rabin Chaim. Qumran Studies.* Oxford, 1957.

<sup>11</sup> Більше про значення та інтерпретацію “תַּלְמִידֵי שָׁוֹרֶת” див.: Амусин 1971, 218–219; *Berrin Shani. The Pesher Nachum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169.* Leiden, 2004, pp. 91–99.

<sup>12</sup> Детальніше див.: *Schiffman Lawrence. Miqtsat Maasei Ha-Torah / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls.* Vol. 2 / Lawrence Schiffman, James VanderKam (eds). Oxford–New York, 2000.

коментарях як окрема група під знаковим ім'ям Менаше. Проте існують і інші міркування, що намагаються спростувати ідентифікацію садукеїв з авторами кумранських текстів. Садукеї, згідно з описом Флавія, були аристократичною групою (наприклад, див.: “Юдейські старожитності” ХІІІ, 10, 6; XVІІІ, 1, 4), теологія якої різко контрастувала з теологією манускриптів, що підносила біdnість (ледь не вперше в історії) до рівня благої і навіть необхідної цінності. Садукеї заперечували існування ангелів (Дії 23:8), тоді як ангели відіграють у рукописах значну роль [Mach 2000, 24–27]. Садукеї також не вірили у воскресіння (Лк 29:27–38), на відміну від авторів кумранських текстів [Nickelsburg 2000, 764–767].

Вищезазначений Мікцат Маасей Гатора розглядає близько двадцяти галахот (релігійних правил), через які автор тексту не погоджується зі своїми неназваними опонентами. Щоправда, два чи три пункти галахот усе ж узгоджуються із садукеїськими галахот, що згадуються в Талмуді. Проте це, певна річ, не робить Кумран садукеїським; трьох з двадцяти пунктів явно недостатньо для такої ідентифікації, більше того – різні школи не повинні не згоджуватися із законами своїх опонентів стовідсотково [Schiffman 2002, 170]. Тим не менше, цілком імовірно, хоча й далеко не однозначно, що есейський рух розгорнувся вже в період розколу в садукеїському середовищі.

### **Зелоти**

Два оксфордські дослідники незалежно один від одного висловили думку про те, що рукописи слід однозначно віднести до контексту Першого єврейського повстання (відомого також як Юдейська війна 66–73 рр.), і що кумраніти були не ким іншим, як зелотами (івр. “канайм”) або *сікаріями* – зачинателями антиримського повстання в Йодеї. Відомий історик Сесіл Рот уже в 1958 р. припустив, що кумранське поселення замешкували зелоти (воно слугувало їм фортифікаційним укріпленням), а сувої, знайдені там у печерах, а також у Масаді, належали насправді не есаям, а зелотам<sup>13</sup>, і це була остання група, яка скрізь скрізь

<sup>13</sup> Одночасно із С. Ротом про зв’язок зелотів із Кумраном заявив і французький дослідник Анрі дель Медіко. Див.: *Del Medico Henri. Le Mythe des Esséniens*. Paris, 1958.

в Юдейській пустелі [Golb 1996, 124, 135]. Цей погляд був дещо пізніше розвинутий його колегою Годфрі Драйвером. Британські дослідники<sup>14</sup> спиралися головно на той факт, що деякі сувої (при-міром, частково “Сувій війни” – 1QM) виражали яскраво помітний апокаліптизм [Golb 1996, 35]. Проте знову ж таки, палеографічній радіовуглецеві дані зробили цю теорію неспроможною.

### **Аграрно-господарська установа**

Щонайменше півдюжини дослідників припустили, що кумранський комплекс являв собою аграрно-господарську установу. Кожний із прихильників цієї теорії має власну версію, але більшість із них погоджуються між собою принаймні у двох речах: 1) на території Кумрану розташувалася своєрідна *villa rustica*; 2) бальзам, найцінніший продукт палестинського аграрного господарства, був невід'ємним компонентом економічного життя поселення (Джозеф Патріч, Роберт Донсіл, Полін Донсіл-Вот, Ізгар Гіршфельд). Зазначена теорія викликала свого часу низку зауважень. Чому хтось забажав жити в цій місцевості з її суровим кліматом і відсутністю води? Саме поселення збудоване нашвидкуруч, відсутні декорації, воно позбавлене всіх зручностей, необхідних у *villa rustica*, має простий посуд і зовсім не має спальнích кімнат [Magness 1994, 397–419]. Виробництво бальзаму в регіоні також має свої складності. Подружжя Донсіл вважає, що на трикутній терасі на південь від Кумрану розташувався гай [детальніше див.: Onceel, Onceel-Voûte 1994, 1–38]. Позаяк, на думку їхніх критиків, у цій місцевості відсутні будь-які іригаційні споруди, точніше їхні залишки, наявність гаю виглядає мало-ймовірною. До того ж, бальзам не може зберегтися в цьому посушливому регіоні (з випаровуванням до 2600 мм на рік) без зрошення [Broshi, Eshel 2004, 166]. І. Гіршфельд, у свою чергу, локалізує бальзамові гаї у прилеглій оазі Ейн Фешха [Hirschfeld 2004, 183–185]. На його думку, поєднання свіжої води і рясного сонячного світла робить оазу Ейн Фешха, подібно до інших у долині Мертвого моря, сприятливою для аграрного господарства [Hirschfeld 2004, 185]. Проте, за твердженням М. Броши й

<sup>14</sup> Детальніше див.: Roth Cecil. **The Historical Background of the Dead Sea Scrolls**. Oxford, 1958; Driver Godfrey. **The Judaean Scrolls: The Problem and a Solution**. Oxford, 1965.

Х. Ешель, це є проблемно з огляду на те, що джерела в цій місцевості дуже солоні для бальзаму і практично для всіх культивованих рослин, за винятком фінікових пальм [Broshi, Eshel 2004, 166].

### **Караванно-перевалочний і торговий пункт**

Алан Кроун і його учениця Ліна Кансдейл дотримуються погляду, що Кумран був розташований на одному з основних торговельних маршрутів, а отже, його було зведено з комерційно-торговою метою [Crown, Cansdale 1994, 24–36; 73–78]. Насправді, ніяких важливих і головних маршрутів тут не існувало, ані з півдня на схід, ані зі сходу на захід. Позаяк рівень води в Кумрані навіть у найкращу пору був на 395 м нижче рівня моря, вода досягала скель на півдні, і жодна дорога не могла б існувати там – ситуація, актуальна навіть для перших двох третин ХХ ст. [Broshi 1999, 273–276].

### **Фортеця**

Норман Голб, професор Чиказького університету, який вважає, що рукописи Мертвого моря походять з Єрусалиму [пор.: Rengstorf 1960, 21–22; Hutchesson 2000, 33], дотримується погляду, що стосунок манускриптів до кумранського поселення лише випадковий, і що це місце ніколи не відігравало ролі монастиря, *a fortiori*, есейського. Він називає Кумран Іродіанською фортецею<sup>15</sup>, частиною фортифікаційного оточення Єрусалиму, найвідомішою з якого є Масада [Golb 1996, 12–13]. На думку його опонентів, здебільшого численних представників кумрано-есейської теорії, уподібнювати Кумран до Масади абсурдно, оскільки для цього немає відповідних археологічних доказів. Хоча Н. Голб, тим не менше, наводить свою “археологічну” аргументацію. На думку

<sup>15</sup> Ще в XIX ст., коли почалися перші археологічні спроби в Кумрані, з'явилася думка про існування на території Кумрану фортеці, щоправда римської. Така думка була поширена, власне, з 1873–1874 рр., коли проводив розкопки французький семітолог і епіграфіст Шарль Клермон-Ганно, до 1947 р., коли було виявлено сувої-манускрипти. При цьому археологи XIX ст. не могли пояснити великих розмірів кумранського некрополя (бл. 1100 могил). Насправді, після виявлення рукописів, перед тим як сформувалася остаточно кумрано-есейська теорія, висувалася гіпотеза про первісне фортифікаційне призначення Кумрану, причому датувалася юдейська фортеця VII чи навіть VIII ст. до н.е. [Golb 1996, 9].

основних опонентів Н. Голба, Кумран узагалі не міг відігравати роль фортеці, оскільки його стіни було зведено на сухій кладці з допомогою необрблених і непридатних польових каменів, які до того ж є надто вузькими (60–70 см), аби служити будь-якій обороні; водночас, входи до поселення є незахищеними і розміщені вони не там, де зазвичай розміщені вхідні ділянки у фортецях. Щодо рукописів, то Н. Голб стверджує, як уже було зазначено, що вони походять з Єрусалиму і є продуктом літературної/переписувальної діяльності не однієї, а різних груп юдейської спільноти періоду Другого Храму.

### **Центр виробництва кераміки**

Іцхак Маген і Юваль Пелег дотримуються думки, що рукописи в Кумран міг принести хто завгодно, враховуючи біженців, які рятувалися від римлян. Дехто з них забирає із собою коштовні сувої, але пізніше, подолавши Юдейські пагорби й опинившись перед необхідністю пробиратися морським берегом, не захотіли нести їх із собою і вирішили сховати. Таким чином, це не сектантські писання, есейські, садукеїські або храмові, це – література юдаїзму в цілому, література юдаїзму часів Другого храму [Magen, Peleg 2008, 65; Magen, Peleg 2006, 113]. При цьому, на відміну від Н. Голба, зазначені дослідники вважають, що сектантські тексти з числа рукописів Мертвого моря не могли походити з Єрусалиму та храму через те, що містили опозиційні до храмової еліти ідеї; найімовірніше вони походили, на їхню думку, з бібліотек юдейських міст за межами Єрусалиму [Magen, Peleg 2006, 113]. І. Маген і Ю. Пелег також стверджують, що в I ст. до н.е. есей не проживали в Кумрані. На цьому місці розташовувалася фортеця, а надалі, до самого зруйнування Другого храму, у Кумрані зосереджувався центр гончарного виробництва. Про існування останнього, на їхню думку, свідчать знайдені у величезній кількості керамічні посудини і відповідні майстерні [Magen, Peleg 2006, 109–111].

### **Центр обробки папірусу**

Ця ідея, запропонована Шахар Шапіро, не розв'язує, по суті, жодної із проблем і є проблемою-в-собі [Shapiro 1997, 91–116, 215–223]. Незрозуміло, навіщо такому виробничому центру (або центру обробки) бути зведенім так далеко від місця вирощування

папірусу? А також у місці, що не має регулярного постачання води? Болота долини Хула<sup>16</sup> розташовані за близько 200 км на північ по прямій. Якщо хтось наполягав на виробництві папірусу на березі Мертвого моря, то довгий шлях для транспортування матеріалу сприйняв би його гниття ще до прибуття до місця призначення.

### Сkeptики

До цього моменту ми оглянули більше десяти теорій, проте наочності звернемося ще до однієї категорії, яку дослідники прозвали агностиками [Trompf 2002, 136–139], а ми схильні називати їх радше скептикими. Члени цієї групи, як правило, є першокласними дослідниками зі значними науковими внесками та гарною репутацією (наприклад, Schiffman 1975, 136; Talmon 1989, 184; Goodman 1995, 161–166). Їхнім основним аргументом є те, що даних, наявних у нас, недостатньо для достеменного встановлення авторів і власників манускриптів. Власне, до такої позиції частково схиляється і автор<sup>17</sup>, хоча така позиція, по правді, збиває з пантелеїку тих, хто цікавиться кумранською проблематикою, беручи до уваги таку кількість рукописів, доволі докладну інформацію письменників-сучасників, зрештою, яскраві й непогано збережені археологічні артефакти. Більшість дослідників минулого вважали б себе щасливими від того, що існує така кількість матеріалу. Як пожартували М. Броши і Х. Ешель, якби доказові критерії зазначеної групи вчених було прийнято міжнародною спільнотою, то більшість в'язниць світу спорожніли б принаймні вдвічі [Broshi, Eshel 2004, 166].

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що: 1) кумраністика початку ХХІ ст. далека від одностайності і навіть гіпотетичного консенсусу в питаннях ідентифікації Кумрану і авторства рукопи-

<sup>16</sup> Хула (Емек гаХула) – долина на півночі Ізраїлю, багата на прісну воду. Здавна в долині існувало озеро Хула (біблійне озеро Мером), що разом із болотами навколо було осушено в 1950-х рр. з метою покращення навколишнього середовища для потреб сільського господарства.

<sup>17</sup> Проте з обговорюючою, що проблема ідентифікації рукописів Мертвого моря чи Кумрану полягає не стільки в недостатності матеріалу для досліджень, скільки в самій неможливості абсолютної реконструкції в кумраністиці.

писів Мертвого моря; кожна з теорій продовжує дотримуватися власної аргументації, у кращому разі розширюючи свої горизонти і допускаючи певну внутрішню теоретичну модифікацію; 2) на думку автора, кумрано-есейська і єрусалимська (сюди ми відносимо як теорію Н. Голба, так і погляди деяких його послідовників на кшталт І. Магена та Ю. Пелега) теорії зарекомендували себе найкраще з теоретичної точки зору, вони є найбільш доказовими, а також такими, що були випробувані часом і тільки набули нових послідовників з-поміж дослідників; майже всі інші теорії є радше гіпотезами, а не системними теоретичними конструктами, з доволі хиткою аргументацією; 3) назагал, важко стверджувати про саму можливість абсолютної реконструкції в кумраністиці, як і будь-якій іншій галузі історичного знання, що займається стародавньою проблематикою, а звідси випливає цілком прийнятна для сучасного вченого теза про дослідження як спробу суб'єктивної реконструкції.

## ЛІТЕРАТУРА

- Амусин Иосиф. Кумранская община.* Москва, 1983.
- Амусин Иосиф. Рукописи Мертвого моря.* Москва, 1960.
- Вандеркам Джеймс. Введение в ранний иудаизм.* Москва, 2011.
- Тексты Кумрана.* Вып. 1 / *Иосиф Амусин* (ред.). Москва, 1971.
- Allegro John. The Dead Sea Scrolls. The Story of the Recent Manuscripts Discoveries and Their Momentous Significance for Students of the Bible.* Harmondsworth, 1956.
- Amoussine Joseph. Ephraime et Manasse dans le Pescher de Na-chum // Revue de Qumrân 4* (1963).
- Astren Fred. Karaites / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.*
- Baumgarten Albert. Pharisees / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.*
- Baumgarten Joseph. Qumran Studies // Journal of Biblical Literature 3* (1958).

*Broshi Magen, Eshel Hanan.* Qumran and the Dead Sea Scrolls: The Contention of Twelve Theories / **Religion and Society in Roman Palestine: Old Questions, New Approaches** / Douglas Edwards (ed.). New York–London, 2004.

*Broshi Magen.* Predestination in the Bible and the Dead Sea Scrolls / Lester Grabbe, James Charlesworth (eds.) **Bread, Wine, Walls and Scrolls** (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 43), Sheffield, 2001.

*Broshi Magen.* Was Qumran a Crossroads? // **Revue de Qumrân** 19 (1999).

*Brownlee William.* A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects // **Biblical Archaeologist** 13 (1950).

*Cross Frank.* **The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. The Haskells Lectures, 1956–1957.** Garden City, N. Y., 1958.

*Crown Alan, Cansdale Lena.* Qumran: Was It an Essene Settlement? // **Biblical Archaeology Review** 20 (1994).

*Doudna Greg.* **Redating the Dead Sea Scroll Deposits at Qumran: the Legacy of an error in Archaeological Interpretation** (June 2004). – Режим доступу: [http://www.bibleinterp.com/articles/Doudna\\_Scroll\\_Deposits\\_1.htm](http://www.bibleinterp.com/articles/Doudna_Scroll_Deposits_1.htm). – Назва з екрану.

*Donceel Robert, Donceel-Voûte Pauline.* The Archaeology of Khirbet Qumran / **Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects** / Michael Wise, Norman Golb, John Collins, Dennis Perdee (eds.). New York, 1994.

*Dupont-Sommer André.* **Aperçus préliminaire sur les manuscrits de la mer Morte.** Paris, 1950.

*Eisenman Robert.* **James the Just in the Habakkuk Pesher.** Leiden, 1986.

*Eshel Hanan, Broshi Magen, Freund Richard, Schulz Brian.* New Data on the Cemetery of Khirbet Qumran // **Dead Sea Discoveries** 9/2 (2002).

*Flusser David.* Pharisäer, Sadduzäer und Essener in Pesher Nachum / **Qumran** / Karl Grözinger (hrsg.). Darmstadt, 1981.

*Galor Katharina, Zangenberg Jürgen.* Qumran Archaeology in Search of a Consensus / **Qumran – The Site of the Dead Sea Scrolls:**

**Archaeological Interpretations and Debates** / Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert, Jürgen Zangenberg (eds.). Leiden–Boston, 2006.

*Golb Norman. Who Wrote the Dead Sea Scrolls?: The Search for the Secret of Qumran*. New York, 1996.

*Goodman Martin. A Note on Qumran Sectarians, the Essenes and Josephus* // **Journal of Jewish Studies** 46 (1995).

*Hirschfeld Yizhar. Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*. Peabody, Mass., 2004.

*Hutchesson Ian. The Essene Hypotheses After Fifty Years: An Assessment* // **Qumran Chronicle** 9 (2000).

*Magen Yizhak, Peleg Yuval. Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004 / Qumran – The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates* / Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert, Jürgen Zangenberg (eds.). Leiden–Boston, 2006.

*Mach Michael. Angels / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.

*Magen Yitzhak, Peleg Yuval. The Qumran Excavations 1993–2004: Preliminary Report*. Jerusalem, 2008.

*Magness Jodi. A Villa at Khirbet Qumran? // Revue de Qumrân* 63 (1994).

*Magness Jodi. The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, MI., 2002.

*Nickelsburg George. Resurrection / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.

*North Robert. The Qumran Sadducees // Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955).

*Reich Ronny. Miqwa'ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection / The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery* / Lawrence Schiffman, Emanuel Tov, James VanderKam (eds.). Jerusalem, 2000.

*Reich Ronny. The Hot Bath-House (Balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period // Journal of Jewish Studies* 39/1 (1988).

*Rengstorff Karl. Hirbet Qumran and the Problem of the Dead Sea Caves*. Leiden, 1963.

*Schiffman Lawrence. Halacha at Qumran*. Leiden, 1975.

*Schiffman Lawrence.* The Many Battles of the Scrolls // **The Journal of Religious History** 26/2 (2002).

*Shapiro Shahar.* Concerning the Identity of Qumran // **Qumran Chronicle** 7 (1997).

*Sukenik Eliezer.* **Megillot genuzot mi-tokh geniza keduma she-nimtsea be-midbar yehuda: sekira rishona.** Yerushalayim, 1948.

*Talmon Shemaryahu.* **The World of Qumran from Within.** Leiden, 1989.

*Teicher Joel.* The Dead Sea Scrolls: Documents of the Jewish-Christian Sect of the Ebionites // **Journal of Jewish Studies** 2 (1951).

*Trompf Garry.* The Long History of Dead Sea Scrolls Scholarship // **The Journal of Religious History** 26/2 (2002).

*Thiering Barbara.* **Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls.** San Francisco, 1992.

*VanderKam James, Flint Peter.* **The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity.** San Francisco, 2002.

*Vermes Geza.* **An Introduction to the Complete Dead Sea Scrolls.** London, 1999.

*Zeitlin Solomon.* **The Zadokite Fragments: Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the Possession of the University Library, Cambridge, England.** Philadelphia, 1952.

*Zias Joe.* The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest // **Dead Sea Discoveries** 7/2 (2000).

*Шестопалець Д. В.*

## **МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО У ЄВРОПІ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ: ВІД МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ ДО ПРАВОВОГО ПЛЮРАЛІЗМУ**

Метою цієї статті є визначити головні тенденції розвитку мусульманського права в таких європейських країнах, як Франція, Німеччина, Велика Британія, а також окреслити коло найбільш болючих дискусійних питань щодо можливостей легітимації практики законів шарі‘а в Європі.

Не дивлячись на те, що проблема є відносно недавньою, історіографія, присвячена їй, є вже доволі значною. Саме тому, за браком місця, її розгляд буде лише загальним. У першу чергу, йдеться про численні збірники статей, у яких з поміж різних аспектів життя мусульман у Європі, окрім розділі присвячуються саме правовим питанням. Із більш ранніх робіт необхідно згадати збірники статей під редакцією М. Кінга [20], С. Феррарі [27], Р. Алуффі [49], Дж. Нілсена [34]. Перший з них, опублікований у 1995 році, вже в самій назві – “God’s Law Versus State Law: the Construction of an Islamic Identity In Western Europe” – відобразив сутність суперечності ісламу з європейським суспільством. Останні – спеціально присвячені тому, як саме європейське законодавство регулює статус мусульманських меншин та їхнє право на віросповідання. Дуже важливим, але значно застарілим з точки зору фактичної інформації, є збірник статей під редакцією Річарда Потца [26] про особливості адаптації мусульманського права в низці країн Європи, таких як Німеччина, Франція, Бельгія, Греція та ін. Серед статей, що аналізують процес трансформації шарі‘а в Європі, на особливу увагу заслуговують роботи Matiaca Poxe [41; 42; 43].

З недавніх спеціальних робіт, що з’явилися після скандалного виступу архієпископа Кентерберійського у 2008 році, необхідно згадати статті Ж. Цезарі [14], Д. Макголдріка [33], а також монографію Хеллієра, що містить окремий розділ про так званий “фікг ал-акалліят”, спеціальну частину мусульманського права, яка регулює правила життя мусульман у діаспорі [23]. Надзви-

чайно важливим та конструктивним у світлі останніх подій є збірник праць, присвячених теоретичним та практичним проблемам сумісності європейського та мусульманського права, опублікований під редакцією Дж. Нілсена у 2010 році [36].

Окрім аспектів функціонування мусульманського права в Європі, в першу чергу сімейні відносини, розглядалися в роботах Дж. Нілсена [37], В.А.Р. Шадіда [46] та інших.

Окрім цих та багатьох інших публікацій, до аналізу було залучено численні публікації преси, правозахисних організацій [47], дослідницьких інститутів [31], статті з інформаційних та аналітичних сайтів, а також роботи окремих ідеологів сучасного ісламу, таких як Йусуф ал-Карадаві та ін.

Не дивлячись на величезний прогрес в аналізі теми, загальною тенденцією історіографії залишається увага до конкретних фактів та “ухиляння” від спроб вирішення ключових питань, які б могли пролити більше світла на майбутнє ісламу та мусульманського права в Європі, а, відповідно, і на майбутнє Європи як такої. З іншого боку, багатоаспектність теми та практична відсутність достовірних джерел роблять кожну публікацію само по собі важливим джерелом інформації для більш комплексного, узагальнюючого аналізу, спроба якого представлена в цій роботі.

### **“Євро-іслам” чи “модерність у модерності”?**

Як вже зазначалося вище, історіографія проблеми ісламу в Європі налічує десятки спеціалізованих статей, збірників праць, монографій та довідників, більшість з яких з'явилася за останні двадцять років. Це є дуже показовим фактом, що характеризує приблизні часові межі того, коли іслам перетворився для Європи з наукової проблеми, якою він був вже більше півтора століття (дивіться стаття К. Бекера у [11]), на проблему соціальну, повсякденну, невід'ємну реалію життя, питання, яке неможливо ігнорувати чи замовчувати.

Причини активної появи ісламу в публічному просторі Європи саме в останні два десятиліття є цілком очевидні і зрозумілі. Головна з цих причин є наслідком активної міграції мусульманського населення з колишніх колоній, яка була викликана частково комплексом провини європейців, а в головному – браком робочих рук для промисловості та обслуговуючого персоналу. За дуже короткий час ця міграція створила численні мусульманські

общини. І якщо перше покоління мігрантів являло собою відірваних від батьківщини, безправних та неосвічених у переважний більшості робітників, які не могли претендувати ні на які специфічні права, то їхні нащадки, а також представники другої та третьої хвилі, ставали повноправними громадянами з повним усвідомленням своїх прав та можливостей використовувати принципи громадянського суспільства для підтримки та легалізації своєї ісламської ідентичності в європейському просторі. Саме цей процес діалектичної боротьби або синтезу двох ідентичностей призвів до формування того явища, яке німецький дослідник Бассам Тібі та інші спеціалісти характеризують як “євро-іслам”.

Звичайно, і зміст, і адекватність терміну є дискусійними. З одного боку, очевидним є той факт, що іслам у Європі набув своїх специфічних рис та тенденцій розвитку. З іншого боку, різні події, пов’язані з ісламом у Європі (такі як випадок з датськими карикатурами на пророка Мухаммада у 2005 році та вбивством голландського режисера Тео Ван Гога), вражаючі приклади солідарності мусульман не тільки на Близькому Сході, але й по всьому світу, а тим більше відсутність у європейському ісламі власних загальновизнаних духовних лідерів примушують замислюватися над тим, наскільки реальною та вагомою є специфіка ісламу в Європі порівняно з ісламськими країнами. Тобто, чи є ті гіпотетично виокремлювані специфічні риси європейського ісламу **якісними відмінностями**, чи вони лише відображають здатність тимчасово пристосовуватися до зовнішніх умов. Між тим, факти доводять, що ані свобода віросповідання, ані атмосфера демократичного суспільства не стали вакциною проти формування радикальних та фундаменталістських настроїв серед мусульман Європи.

Друга причина того, чому ісламська присутність у Європі стала невід’ємною частиною європейського публічного дискурсу, – це зміни в характері репрезентації самого ісламу. У другій половині ХХ століття ісламський світ зазнав радикальних змін, активно намагаючись засвоїти елементи західного суспільного устрою, досягнень у науковій та освітній сферах. І хоча результати цієї “гонитви” є нестабільними та багато у чому контроверсійними, можна все ж говорити, що саме вони стали причиною поступової

маргіналізації агресивних та радикальних фундаменталістських рухів та глобалізації дискурсу “помірного ісламу”.

Цей “помірний іслам” фактично є достатньо вдалою та продуктивною спробою адаптації ісламського віровчення до потреб та стандартів сучасності, віднайдення в ісламі ресурсів оновлення та трансформації. Головним знаряддям “помірного ісламу” стала постійна присутність у світовому інформаційному дискурсі та намагання за будь-яку ціну продукувати, поширювати та стверджувати “невикривлений” та, головне, позитивний імідж ісламу. За висловом американського дослідника Ш. Джексона, фрази на кшталт “іслам – релігія миру” перетворилися на мантри [29, 1], що з невтомною енергією невпинно повторюються представниками ісламу в інтерв'ю, статтях, виступах, книгах. І це так само є показником не тільки протистояння викривленим репрезентаціям ісламу, однобічності новин по телебаченню чи ісламофобії на вулицях, але й очевидним процесом перебудови іміджу ісламу, змісту його дискурсу, порівняно із середньовіччям та Новим Часом. У цьому процесі ледве не вирішальну роль відігравало та відіграє прискорення глобалізаційних процесів, створення окремого від загального, контролюваного Заходом, медіапростору в мережі Інтернет, а головне – знову ж таки поширення ісламу в Європі, Америці та інших країнах Заходу.

У цих процесах роль західних ЗМІ, які свідомо чи несвідомо створювали негативний імідж ісламу через постійне циркулювання терористичної тематики, треба визнати навіть позитивною для формування “помірного ісламу”, адже саме це дозволяло та дозволяє мусульманам постійно залишатися у центрі уваги європейських суспільств, а також знаходити нових прихильників серед європейців, граючи на контрасті між демонічним іміджем ісламу у пресі та позитивною реальністю ісламського віровчення.

Головні питання, які продовжують циркулювати в науковому та медіа дискурсі стосовно ісламу, зосереджені навколо порушення прав людини, а також навколо сумісності ісламу та демократії, громадянського суспільства.

Якщо поглянути у корінь цих дебатів щодо сумісності ісламу та демократії (в широкому сенсі, як західної моделі розвитку), то стає очевидним, що в європейському контексті йдеться, в першу чергу, про практичну можливість перетворення ісламу на типову

та прийнятну для європейського дискурсу модель релігії як максимально відстороненої від суспільних справ сфери персональних духовних зацікавлень людини. Отже, в цьому аспекті проблема полягає фактично у намаганнях *секуляризувати іслам*, позбавити його того значного впливу, який він має на світоглядні позиції мусульман у суспільному житті.

Про можливість, а навіть більше про *неможливість*, секуляризації ісламу вже було написано дуже багато. Ця тема, очевидно, є центральною для розуміння ісламу в цілому та його суспільно-політичної значущості зокрема. Отже, що означає секуляризація ісламу, та чи możliва вона взагалі, як, наприклад, секуляризація християнства, що сталася в Європі впродовж XVII–XIX століть? Відповідь на це питання потрібно шукати в сутності самого ісламу.

Загальноприйнятым можна вважати той факт, що кожна релігія є менш чи більш соціальним феноменом. Релігія, так чи інакше, бере участь у формуванні соціальних структур, відзеркалюючи їх (Дюркгейм) в одних випадках чи сакралізуючи/стверджуючи в інших (Маркс). Іслам у цьому аспекті належить до тих релігій, які не просто є знаряддям ствердження влади, “опіумом народу”, але й спрямовані на активне перетворення соціально-політичної реальності суспільства. Йдучи далі за традиційне банальне та порожнє кліше “іслам – це не тільки релігія, але й спосіб життя”, можна стверджувати, що іслам – це певний *образ соціального устрою*. Тобто, іслам є ідеологією, що містить конкретні уявлення про спосіб організації суспільства. Ці уявлення є не просто продуктом діяльності богословів, настановами, виведеними з інших більш абстрактних заповідей, як-то “не вкраді”, але прямими наказами Божими зі священних текстів – Корану та Сунни. Отже, неодмінною та невід’ємною частиною програми ісламу є перебудова суспільного устрою, удосконалення не тільки персональних відносин між людьми, а й *нормативне регулювання* цих відносин. Саме тому, що ці аспекти є частиною ісламського віровчення, секуляризація ісламу є дуже складним та болючим процесом. Саме загроза секуляризації та усунення ісламу від керування суспільними процесами стала однією із причин спалаху на Близькому та Середньому Сході фундаменталістських рухів, які з часом набули терористичного спрямування.

Враховуючи все вищезгадане, очевидно, що секуляризація в очах мусульманина постає як втрата значної, дуже важливої частини специфіки ісламу та його ідентичності, відмова від волі Аллаха, яка має, за принципами ісламу, обов'язково виконуватися у повному обсязі. Секуляризація, на думку мусульман, поставить іслам на рівні з іншими релігіями, що фактично служать ствердженю не-божого та несправедливого соціального устрою, тоді як сам іслам пропонує ідеальний, базований на безпосередній волі Аллаха, соціальний устрій. Саме тому науковий та журналістський дискурс ісламського світу переобтяжений надзвичайно великою кількістю статей та публікацій, присвячених спробам осмислення та навіть конкретним моделям віднайдення в самому ісламі усіх елементів західного устрою – демократії, прав людини, захисту жінок та дітей тощо. Ці спроби збереження за ісламом центрального джерела суспільної ідеології та моралі є так само характерні як для азійських ісламських держав, так і для європейських мусульман. З іншого боку, європейські мусульмани навіть більшій мірі знаходяться під тиском ідеології тих суспільств, у яких вони живуть, і саме тому для них ці питання ще більш актуальні та важливі, адже торкаються збереження ідентичності не тільки у глобальному, цивілізаційному сенсі, а й у повсякденному житті.

Таким чином, конфлікт ісламу та секуляризму є каменем спотикання для адаптації ісламу в сучасній Європі як на ідеологічному, так і на соціальному рівнях. Саме тому проблеми мусульманського права у всіх його вимірах та проявах є надзвичайно актуальним об'єктом аналізу. Від адекватного аналізу сутності та механізмів функціонування мусульманського права здебільшого залежить правильність політики європейських держав взагалі та української держави зокрема.

### **Проблема відновлення мусульманського права: глобальний та європейський контекст**

Майже кожна неспеціальна робота, що стосується мусульманського права, вимагає своєрідного тривалого вступу, який би розкрив методологічні проблеми аналізу цієї правової системи, а також ті риси, без яких розуміння мусульманського права в сучасному контексті є неможливим.

У першу чергу, йдеться про визначення понять. Треба одразу зазначити, що існує багато різних концепцій щодо того, як саме визначати мусульманське право, а також співвідношення його ключових частин – “шарі‘а” та “фікгу”.

Для цього дослідження було обрано більш традиційне формування, згідно з яким під терміном “мусульманське право” буде матися на увазі саме “шарі‘а” (الشريعة), або корпус правил та принципів, що походять із Корану та Сунни та націлені на регулювання як духовного, так і повсякденного, мирського боків поведінки мусульман в їхніх відносинах з Аллахом, одного з одним та з не-мусульманами [55, 169]. Під терміном “фікг” буде натомість матися на увазі мусульманська юриспруденція, сама по собі, як методологія, сукупність методів та шляхів формування комплексу “шарі‘а”. З іншого боку, дослідники сходяться на думці, що навіть на сучасному етапі в мусульманській правовій думці немає чіткої межі між законом, отриманим безпосередньо через откровення, та формулюваннями, отриманими внаслідок творчості юристів [30, 4].

Дуже важливим є й адекватне уявлення про мусульманське право, яке, за визначенням, є всеохоплюючою системою настанов, що регулюють усі сфери життя суспільства та індивіда – від релігійних обрядів та практик, суспільної моралі до покарання за злочини та принципів організації економічної діяльності. У цьому універсальному характері, як зазначає М. Захраа, полягає глибока специфіка мусульманського права порівняно з іншими релігійними та правовими системами [55, 169].

Не менш цікавими для розуміння мусульманського права є ті риси, що походять із його божественної, богоотковеної природи:

- священні тексти складають головні джерела мусульманського права і мають найвищий авторитет. Усі інші джерела, що базуються на людських основах, вважаються додатковими та відкидаються в разі конфлікту зі священими текстами [4, 39–52];

- божественні джерела мусульманського права (священні тексти) вважаються апріорі вільними від помилок, тоді як людські джерела можуть помиллятися [4, 38];

- гнучкість та здатність до видозмінення є неодмінною нормою, що викликана самою людською природою [4, 235–253].

Остання риса є історичною характеристикою розвитку мусульманського права, однак її формулювання – продукт творчості мусульманських богословів, відповідь на виклики сучасності.

Так само М. Захраа виокремлює інші риси, як-то – дихотомія реальності та релігійних доктрин, а також прецедентний характер.

Більшої уваги заслуговує дихотомія реальності та доктрини в ісламі. М. Захраа зазначає, що традиційне бачення ісламської історії як єдиності реальності та релігійних прагнень є помилковим. Натомість, він пропонує такі принципи:

а) реальність є відокремленою від ісламських доктринальних інтенцій та прагнень (дихотомічний характер);

б) реальність має прийматися до уваги та змінюватися, незалежно від ступеня відповідності мусульманському праву (реалістична природа);

в) реальність повинна завжди надихати до прагнення якомога більшої її відповідності мусульманському праву, тобто завжди необхідно прагнути до якомога повнішого впровадження мусульманського права (надихаючий характер) [55, 172].

Забігаючи наперед, можна стверджувати, що саме ці риси взаємодії з реальністю складають ключ до розуміння прагнень мусульман до легітимації мусульманського права в Європі; це є невід'ємною частиною становлення мусульманського релігійного простору та оформлення соціальних структур мусульманських общин. Як зазначає суданський дослідник ан-На’ім, шарі‘а залишається надзвичайно важливим для формування поглядів та поведінки мусульман [7, 42]. Саме тому в риториці фундаменталістів, власне, обов’язковим елементом є посилання на відступництво від шарі‘а як основну причину занепаду ісламського світу.

Разом із тим, далеко не всі мусульманські вчені та богослови вважають за доцільне відновлення мусульманського права у тому вигляді та у тому статусі, який воно мало у період середньовіччя. Перша, і найбільш очевидна, причина цього – це відсутність консенсусу із приводу того, що саме являє собою та фактично встановлює шарі‘а, та відсутність достатньої інформації про те, як саме воно функціонувало у класичний, постформативний період (після Х століття н. е.) [30, 5].

Такий стан речей, на думку В. Халлака, провідного сучасного спеціаліста в галузі мусульманського права, є наслідком втрати

епістемологічних зв'язків із традиційними практиками, через що неможливо точно продовжувати вже фрагментовану традицію. Її відродження буде більше схожим на нове створення [22, 42–48].

На додаток до цих об'єктивних методологічних труднощів, Айла Кармалі наводить також низку зовнішніх, соціально-політичних причин, що стоять на шляху до відновлення мусульманського права, а саме: сучасна філософія політики, концепції права та авторитету, національні держави, політична опозиція окремим нормам мусульманського права під гаслами захисту прав людини, прав жінок та меншин, не кажучи вже про негативний спадок колоніалізму, geopolітичні ігри, світову фінансову систему, “realpolitik” та слабку політичну волю мусульманських лідерів [30, 6]. Останнє – сучасні політичні режими в мусульманських країнах – є важливою частиною дискусії, чи є мусульманська держава необхідною умовою або єдиним відповідним соціальним простором для впровадження мусульманського права. Від вирішення цього питання багато в чому залежать перспективи та можливі наслідки впровадження мусульманського права навіть у частковій формі.

Усі вищенаведені перешкоди та фактори дуже добре усвідомлюються мусульманськими богословами та правознавцями. Однак пошук шляхів трансформації мусульманського права видається більшості з них набагато більш складним та ризикованим завданням, ніж спроба відродження середньовічної традиції.

Прагнення модернізації ресурсами традиції простежується у спробах відродження такої складової мусульманської юриспруденції, як “іджтігад”, або право факіга на власне судження у складних випадках. Саме в цьому концепті більшість мусульманських богословів та юристів вбачають джерело нової творчої сили, гнучкості та здатності адаптуватися до умов різних епох, що відрізняла мусульманське право у класичний період. Теорія іджтігаду стала предметом дослідження величезної кількості робіт, однак практично питання “Чи є двері іджтігаду відчиненими знов?” так і залишається відкритим в силу відсутності в ісламі централізованої структури ієрархії авторитету.

### **Мусульманське право в Європі: важкий шлях адаптації**

Теоретичні складнощі відновлення мусульманського права на макрорівні між тим мало впливають на бажання простих

мусульман жити за нормами шарі‘а навіть у країнах, де воно не є офіційно визнаним. Саме тому необхідність легітимації мусульманського права, як правило, пояснюється тим, що воно фактично вже повноцінно функціонує в європейському просторі, а втручання держави дозволить регулювати процес та уникнути небажаних наслідків непідконтрольної діяльності шаріатських судів.

Враховуючи вже зазначену змістовність концепту мусульманського права, питання з його впровадженням та практикою у Європі існує на декількох рівнях. Головні з них – це рівень зовнішньої маніфестації релігійності та рівень власне юридично-процесуальних норм.

Рівень виконання суто релігійних настанов, як-то: носіння хіджабу, можливість відвідувати п’ятничну молитву та інші форми індивідуальних виявів релігійності та обрядових практик – так само належать до мусульманського права, як й інші, власне правові норми в західному розумінні. Найбільшої відомості в останні роки отримали справи, пов’язані з носінням хіджабу мусульманками у громадських місцях (особливо в навчальних закладах). Усі подібні випадки, боротьба європейських країн із демонстративними аспектами релігійності відображають конфлікт ісламу та секуляризму, який і є сутністю того, що відбувається. Хіджаб порушує секулярну зовнішність Європи, ставить під сумнів тезу про релігію як сферу персонального, яка має залишатися поза публічним, і взагалі нагадує про старі болючі суперечності, що походили від тісного зв’язку церкви та держави. Французыка дослідниця В. Аміро додає до цього переліку іспит мультикультурализмом та питання про валідність секуляризму як адекватної форми організації мирного співіснування різних релігій [6, 125].

Хіджаб у цих дебатах виступає не стільки як елемент релігійного вбрання, але як символ, що інтерпретується обома сторонами конфлікту – європейською владою та мусульманами – по-різному: якщо для мусульман це символ захисту жінки, то для європейської свідомості – це символ її поневолення та приниження. Як зазначає Дж. Скотт, “хіджаб ... у наш час втілює все те, що вважається поганим в ісламі” [45, 106].

Проблеми з мусульманським жіночим вбранням різного типу нині характерні для багатьох країн Європи, однак їхнє обговоро-

рення на державному рівні проходить далеко не з однаковою інтенсивністю.

Зважаючи на особливу увагу до секуляризму, абсолютно логічно, що найбільшої гостроти та тривалості конфлікти набули саме у Франції, де вони періодично виникають з 1989 року [6, 126]. У 2004 році французький парламент майже одностайно прийняв закон про заборону носіння релігійних символів у державних школах.

У Німеччині проблема заборони хіджабу існує не для “користувачів” громадськими послугами, а для “агентів”, тобто співробітників. На 2007 рік вісім із шістнадцяти Земель прийняли закони, що забороняють носіння хіджабу для співробітників державних установ [6, 127].

Подібного роду конфлікти не оминули й Україну, коли мусульманки Криму почали боротися за право фотографуватися на паспорт у хіджабі, оскільки його зняття порушує їхні релігійні переконання [56]. І хоча широкого резонансу ці випадки ще не набули, вони є першою ознакою того, що релігія буде грati в новій Європі набагато більше значення, ніж здається, а релігійні переконання індивіда поступово все більше інтерпретуються як такі, що переважають інтереси громадянського суспільства та збереження нейтральності публічного простору.

Другим рівнем, що маніфестує собою вже не тільки значну індивідуальну присутність мусульман у Європі, але їхнє оформлення як спільноти та впливової сили, є питання легалізації більш складних норм мусульманського права, що регулюють принципи суспільного життя, сімейних відносин чи кримінальних покарань. Цей рівень потребує сприйняття мусульманського права не стільки як релігійного, але як власне юридичного феномену. І якщо перший рівень, згаданий вище, викликає супротив у більшості через суперечності з європейськими секулярними принципами, то другий складає собою *альтернативну систему юридичних норм*, які можуть йти усупереч чинному законодавству європейських країн та Декларації прав людини. Цей другий рівень фактично розуміє під собою *юридичне визнання* європейськими державами мусульманського шлюбу чи розлучення, принципів поділу спадку чи можливості полігамії, з подальшим інкорпоруванням цих принципів у судові системи.

На сучасному етапі, власне, не йдеться про кримінальні норми та покарання, як-то побиття камінням або ампутація кінцівок. У першу чергу, актуальними є сімейні та економічні справи. Важливість цих питань залежить, з одного боку, від вагомої ролі сім'ї в житті вихідців з мусульманських країн, а з іншого, – пов'язана з тим, що Коран містить певну кількість **конкретних настанов** щодо регулювання родинних відносин. Саме тому їхнє виконання постає для мусульманина не просто юридичною практикою, але частиною його релігійного обов'язку та служіння. Неможливість вільного виконання цих норм, на думку шейха Саїда Дарша, призведе до внутрішнього конфлікту мусульманина зі своїм сумлінням та навколоишнім світом і, як наслідок, до тотального розчарування [37, 79]. Очевидно, що **в термінах реальності** це означає загрозу радикалізації, зростання соціального напруження в мусульманській спільноті та інші наслідки “несоціалізованості” мусульманина.

Однак на шляху до визнання сімейного права мусульман стойть низка суперечностей у принципах мусульманського права та європейського законодавства, у першу чергу, різниця у розумінні гендерної рівності у правах та обов'язках. Класичним прикладом цього є процедура розлучення (**малак**), відповідно до якої чоловік може у будь-який час скористатися своїм правом за допомогою формули “Я з тобою розлучаюся”. Для жінки та сама процедура буде більш складною, оскільки, в разі незгоди чоловіка, потребуватиме розгляду у шарі‘атському суді. Так само європейські юристи звертають увагу і на процедуру примирення чоловіка та жінки, якщо, наприклад, чоловік промовив формулу розлучення у стані афекту [31, 43].

Існує багато інших подібних “невідповідностей” як у сімейному, так і в інших галузях права. І все ж мусульмани знаходять шляхи для реалізації норм шарі‘а, навіть у межах європейського законодавства.

Так, поширеною практикою є “шарі‘а-заповіти”, складені за нормами мусульманського права. За таким заповітом, з батьківського спадку дочка отримує частину, яка дорівнює половині того, що отримає син. Вирішення проблеми використання позикових відсотків, що є коранічно забороненим для мусульманина, відбулося за рахунок створення в Європі економічних установ (кредит-

них спілок та банків), що працюють в межах норм та принципів мусульманського права. Так, у 2004 році було створено “*Islamic Bank of Britain*”, що надає так звані “халал-позики” (халал – за мусульманським правом, все, що є дозволеним). Цей банк є першим самостійним ісламським банком у Великій Британії (<http://www.islamic-bank.com/>). Хоча і до цього окремі фінансові послуги на базі шарі‘а надавалися традиційними банками.

Однак ключовими аспектами проблеми останнім часом виступають, з одного боку, врахування норм мусульманського права в діяльності європейських судів, з іншого ж, створення та легальний статус шарі‘атських установ, рішення яких мало б обов’язковий характер на офіційному рівні.

Стосовно першого аспекту, то він залишається виключно ситуативним і залежить у більшості від кожного окремого судді, а саме, його бажання брати до уваги релігійні уподобання мусульман, що звертаються до цивільних судів. Так, великого розголосу набув випадок, коли французький суддя анулював шлюб двох мусульман через те, що дружина надала неправдиву інформацію щодо її незайманості [16].

Труднощі виникають насамперед там, де європейським судам доводиться мати справу зі шлюбами, що були укладені в ісламських країнах, законодавство яких цілком пов’язане з шарі‘а, таких як Нігерія, Пакистан, Саудівська Аравія. Наприклад, численними є випадки, коли дружина є неповнолітньою особою, що ледве досягла пубертатного віку, а також випадки полігамних шлюбів та ін. Зазвичай, британські суди визнають такі шлюби дійсними на території Великої Британії, як це було у прецедентній справі *Alhaji Mohammed v. Knott* 1969 року [39, 4–5]. З останніх прецедентів де-факто легітимації полігамних шлюбів є постанова кабінету міністрів Великої Британії, відповідно до якої чоловіки, які мають більше, ніж одну дружину (у полігамному шлюбі, оформленому в країні, де полігамні шлюби є законними), зможуть вимагати додаткових субсидій від уряду [54].

Прикладом часткової інтеграції мусульманського сімейного права є цивільний кодекс Іспанії 1992 р., у якому мусульманський шлюбний контракт визнавався як можливий варіант оформлення шлюбу; при цьому необхідність офіційної реєстрації у державних установах залишалася обов’язковою [43, 165].

Ще більш актуальним питанням, “прикрашеним” юридичними суперечностями, є визнання мусульманського розлучення (“талак”) в європейських судах. Наразі, британські суди визнають *талақ* лише в тому випадку, якщо він є законним у країні, де він відбувся і за умови постійного проживання обох сторін у цій країні на час розлучення [39, 8]. Тобто фактично мусульманське право може бути взяте до уваги, лише якщо воно є правом іноземної держави.

Юридичні перепони до застосування мусульманського права в Європі спонукали представників мусульманської громади активно порушувати питання його формальної легітимації. Так, у своїй доповіді представник Асоціації мусульманських адвокатів Британії Ахмад Томсон виступив за активне інкорпорування принців мусульманського цивільного права (Muslim Personal law) у британське сімейне законодавство, тобто визнання мусульманських шлюбів, розлучень та заповітів. Однак, розуміючи несумісність цих двох систем, шляхом до цього Томсон визначив фактично створення паралельної системи судочинства – правильно встановлені релігійні суди [51].

У цьому вимірі дуже актуальною постає друга проблема – статусу та легальності існуючих в Європі шарі‘атських судів.

Так, у Великій Британії, країні із третьою за чисельністю мусульманською громадою в Європі, зазвичай, офіційно повідомляється про функціонування п’яти шарі‘атських судів під юрисдикцією організації the Muslim Arbitration Tribunal (MAT). Їхня компетенція охоплює розв’язання фінансових (борги, угоди та ін.) та сімейних (примусові одруженні, сімейні суперечки, питання спадку) справ (<http://www.matribunal.com/cases.html>). Теоретично рішення цих судів *мають обов’язкову юридичну силу*, як встановлено у Арбітражному Акті 1996 року, однак тільки за умови, що обидві сторони погодилися на урегулювання справи за мусульманським правом [31, 69]. Натомість, шарі‘атські судові установи, підпорядковані Islamic Sharia Council (ISC) (їх нараховують близько тринадцяти) офіційно можуть виконувати лише функції посередників у врегулюванні сімейних та інших конфліктів, і їхні рішення мають консультативний характер, тобто не є судовими постановами як такими взагалі.

Однак реальна кількість судів, що базують свої рішення на нормах шарі‘а, є набагато більшою. Результати дослідження, опублі-

кованого CIVITAS – Інститутом дослідження громадянського суспільства (The Institute For The Study Of Civil Society) – у 2009 р. показали, що у Великій Британії функціонує як мінімум 85 таких “установ” [31, 69]. Окрім судів, що належать до конкретних організацій, таких як Islamic Sharia Council (ISC), the Association of Muslim Lawyers (AML), існує велика кількість таких, що не мають ніякого офіційного статусу – просто існують при мечетях або навіть функціонують в інтернеті [31, 69]. Головне занепокоєння дослідників викликає абсолютна непідконтрольність таких судів для офіційних осіб та неможливість отримати доступ до їхньої роботи, адже рішення, які вони виносять, можуть суперечити не тільки нормам цивільного права, але й самому мусульманському праву як такому. Так само невідомо, яким чином призначаються “судді” у такі суди, чи ведеться документальна реєстрація справ та ін. [47, 15].

Враховуючи ці тенденції, абсолютно логічно, що британські дослідники Д. Перл та В. Менскі охарактеризували зрошення двох систем правосуддя у Великобританії як *Angrezi Sharia*, або у перекладі з урду “англійський шаріат” [38, 74].

У світлі даних про Велику Британію тим більш цікавим є те, що у Франції, країні з найбільшим мусульманським населенням у Європі, легалізовані, або хоча б загальновідомі шаріатські уставнови відсутні. Визначальними у ставленні до мусульманського права дослідники вважають традиції взаємоз'язку держави та релігії, що історично склався у тій чи іншій європейській країні: якщо у Великобританії такий традиційний зв'язок церкви та держави став добрим ґрунтом для зростання ідей про **можливість** співіснування секулярної та релігійної системи права, то у Франції з її міцними традиціями лаїцизму така ідея створення легальних шаріатських судів є практично неможливою [32, 4]. Так само особливості законодавства визначають **наявність правового простору** для альтернативних традиційним державним способам вирішенням персональних справ між індивідами: на думку Бовена, виникнення та поступова легалізація шаріатських судів у Великій Британії стали можливими саме завдяки тому, що британське законодавство визнає право общин на внутрішнє врегулювання проблем, тоді як французька традиція вбачає у такому праві засіб “нав’язування” загальноприйнятих цінностей [12, 18].

Таким чином, ступінь визнання та інтегрованості мусульманського права безпосередньо залежить від того, як уряди різних європейських країн формують свою політику щодо мусульманських меншин. Так, якщо британський уряд зробив ставку на *політику мультикультуралізму*, то Франція (а також частково Німеччина), навпаки, взяла курс на асиміляцію (anti-diversity policy models), тобто інтегрування мусульман до існуючої соціальної системи без компромісів та створення “небезпечних” альтернатив, що проявляється навіть у таких речах, як заборона носіння релігійного вбрання.

### **Кому потрібне шарі‘а в Європі: деякі аспекти ставлення мусульман**

Не дивлячись на те, що окремі аспекти мусульманського права широко практикуються в Європі на рівні етнічних звичаїв та персональних релігійних уподобань, ставлення до ідеї юридичного визнання норм шарі‘а як державного законодавства серед маси пересічних мусульман все ж не може бути прийнято як “апріорі” однозначно позитивне. У цьому питанні до уваги має братися низка факторів, серед яких країна походження кожної спільноти мусульман (а також роль та ступінь адаптованості мусульманського права у цій країні), юридичний статус мусульмана в Європі (громадянин чи тимчасовий мешканець), вікова група та ін.

Питання в цілому є далеко не порожнім, адже саме це могло би визначити, хто насправді є головною рушійною силою для шарі‘а в Європі. На жаль, повністю достовірних даних про це або спеціальних досліджень практично немає. Висуваються думки, що вимоги впровадження мусульманського права є лише одним із популістських маневрів окремих мусульманських лідерів для збільшення своєї популярності в умовах “конкуренції авторитетів”, а також збільшення привабливості європейського ісламу в очах “спонсорів” з ісламського світу, що зацікавлені у створенні в Європі сильних мусульманських осередків [37, 87–88]. Окрім того, достатньо поширилою є думка про те, що Європа стає саме тим місцем, куди мусульмани мігрують до секулярного та більш лояльного до приватної сфери життя людини законодавства. Наприклад, французький дослідник Ж.-П. Чарнай стверджує, що

мусульмани Європи є першими в мусульманській історії віруючими, що закликають до невикористання шарі‘а [15, 64].

У своєму дослідженні Ж. Цезарі, посилаючись на недоступні для нас матеріали, наводить декілька цікавих та дещо контроверсійних прикладів ставлення мусульман до цієї проблеми. Зокрема, голландський антрополог Леон Баскенс зазначає, що головною причиною невикористання мусульманського сімейного права в Нідерландах є те, що жінки самі часто відмовляються від цього: вони вважають голландське законодавство більш прихильним до них [14, 148]. Так само марокканські жінки у Бельгії вважають несправедливим застосування до них марокканських законів у разі конфліктів законодавчих систем, оскільки вважають марокканські закони (побудовані на шарі‘а) такими, що захищають інтереси чоловіків [14, 148]. Такі судження підтверджують і дослідження “L’étranger face et au regard du droit”, проведене серед мусульманок у Франції: жінки з північноафриканських країн віддають перевагу французькому законодавству, оскільки вважають його більш гендерненейтральним та “протекціоністським”, особливо у випадках розлучення та опіки над дітьми [14, 148].

Більш загальні дослідження показують, що у Франції відсутність шаріатських судів не в останню чергу пояснюється дуже низьким попитом на них [32, 9]. Це може означати значну індеферентність мусульман цієї країни до ідеї чинити правосуддя за нормами мусульманського права. Однак, згідно даних опитування “Islam et citoyenneté”, проведеного інститутом CSA (Франція) в серпні 2008 року, 17% опитаних заявили про необхідність повного впровадження мусульманського права незалежно від країни перебування мусульман, а ще 37% – про часткове впровадження з адаптацією до норм чинного законодавства (разом за повне чи часткове впровадження висловилися 54%); 38% висловили думку, що мусульманське право не має застосовуватися в немусульманських країнах; ще 8% не дали відповіді [28, 9–10]. Цікаво також, що на питання про ставлення до принципів секуляризму (розділення держави та релігії) 75% опитаних мусульман задекларували різні ступені позитивного ставлення [28, 9–10].

Дослідження, проведене у Великобританії у 2007 р. науково-дослідницьким центром Policy Exchange виявило значну різницю у ставленні до цього питання серед мусульман різного віку: за те,

що шарі‘а є непридатним для Великої Британії висловилися 75% опитаних у віці за 55 років та 45–55 років, 63% – у віці 35–44 роки, 52% – у віці 25–34 роки та тільки 50% – у віці 16–24 роки [31, 12]. Отже, хоча й мінімальна, більшість опитаних не вважають мусульманське право адекватним британським реаліям (близько 51%), вікова динаміка відповідей з очевидністю відображає поступову радикалізацію мусульманської молоді.

Інші опитування показують подібні результати. Наприклад, опитування “Attitudes to Living in Britain – A Survey of Muslim Opinion” опубліковане 2007 року центром “GfK NOP Social Research” свідчить, що 30% опитаних виступають за повне впровадження шарі‘а, тоді, як 54% віддають перевагу британському законодавству. Так само за впровадження шарі‘а значно більше виступають мусульмани віком 18–44 років. На перетворення Британії на ісламську державу повністю погодилися б 17% опитаних і ще 11% були б схильні погодитися; 30% висловилися абсолютно проти, 19% більш схильні проти; показовою є цифра 20% тих, хто не визначився, адже саме ця група є потенційним резервом як для прихильників, так і для противників ісламської держави. В аспекті побудови ісламської держави цікавим є те, що 70% опитаних не переїхали б до країни з офіційно встановленим мусульманським правом, а залишилися б у Великій Британії [9].

Вищеприведені дані опитувань свідчать про те, що значна частина мусульман Франції та Великобританії, у тій чи іншій мірі, прихильно ставляться до ідеї використання норм мусульманського права в європейській ситуації. Однак на практиці головним фактором активізації вимог цього все ж залишається правова система та ставлення урядів у кожній окремій європейській країні. Показовим є той факт, що серед французьких мусульман при доволі високому рівні прихильності до ідеї впровадження мусульманського права все ж домінантними є секулярні настрої щодо взаємовідносин релігії та держави. Хоча не виключеним є той факт, що інакше формулювання цього питання принесло б інакші відповіді.

### **Проблеми та перспективи: що турбує Європу**

Необхідно зазначити, що разом із поступовим проникненням та ствердженням мусульманського права у Європі зростає занепо-

коєння і навіть активні протести. Виступ архієпископа Кентерберійського у лютому 2008 року із закликом до пошуків можливих шляхів адаптації мусульманського права у Великій Британії [8] став останньою краплею, що переповнила чашу терпіння європейців та збурila дискусії навколо питання, яке вже тривалий час турбувало європейське суспільство у зв'язку з різними проблемами мусульманських меншин: чи є ісламське право прийнятним для європейської свідомості, чи є воно адекватним європейським цінностями, і, відповідно, чи сумісне воно взагалі з тією системою захисту прав людини, що стала метою європейського суспільного розвитку за останніх півстоліття.

Вже перший поверхневий аналіз публікацій навколо проблем виявляє критичні та принципові питання, навколо яких фактично і обертається дискусія про шарі‘а в європейському контексті.

Перше питання стосується самої природи мусульманського права, яке є за визначенням релігійним. Релігійність його характеру припускає те, що ця система є санкціонованою самим Аллахом, і її виконання є абсолютно необхідним для повноцінного служіння Аллаху. Отже, фактично, право перестає бути як таким інструментом регулювання людських відносин і стає саме по собі **метою**, формою релігійного служіння.

З одного боку, такий характер мусульманського права має свої позитивні риси: відповідальність перед Богом за правильне виконання ним встановлених законів привела до розвитку в мусульманському праві прогресивних процесуальних норм вже в період середньовіччя. З іншого ж боку, той самий характер практично повністю знімає з людини відповідальність за зміст самих правових норм, які були чітко прописані у священних текстах, адже їхнім джерелом є сам Аллах, воля якого не може бути предметом дискусій. Більше того, правова система, скріплена авторитетом сакрального походження, завжди має тенденцію до того, щоб стати набором непохитних правил, раз і назавжди даних, і, у певних компонентах (що прямо прописані у священних книгах), не може бути динамічно змінена відповідно до потреб суспільства. Такими є в мусульманському праві норми, що прямо походять із Корану: про покарання за крадіжку, покарання за подружню зраду або принципи розподілу майна між спадкоємцями та ін.

Друге питання безпосередньо пов'язане з першим і стосується змісту норм, які, так чи інакше (напряму з Корану чи у результаті роботи фахівців), включені до системи мусульманського права, а саме, наскільки ці норми відповідають сучасним досягненням у галузі захисту прав і свобод людини. Це питання, не дивлячись на його кон'юнктурну забарвленість та перетворення на порожнє кліше, все ж має під собою певні засади. Досі немає чіткої і, головне, єдиної позиції мусульманських богословів та юристів із приводу того, якою буде доля, наприклад, відступників від ісламу та перелюбників у разі повного чи часткового впровадження мусульманського права, адже ці “злочини” у західному розумінні становлять сферу моральних питань.

Відсутність “чіткої та єдиної позиції” мусульманських юристів та богословів, а саме криза авторитету у сучасному ісламі, є, власне, третьою проблемою, що супроводжує впровадження мусульманського права. Загальновідомим є те, що іслам не має офіційної ортодоксії чи церковної ієрархії, яка б її підтримувала, і саме тому фактично не має структури, рішення якої носили б обов’язковий імперативний характер для усіх мусульман, хоча б у межах однієї країни. Саме тому ми маємо широкий спектр богословів та фахівців, постанови яких є більш чи менш авторитетними, але далеко не загальновизнаними. І саме через це у спільноті мусульман, навіть при всій помірності загальної маси, завжди існує небезпека виникнення радикальних рухів, які будуть ставити під сумнів авторитет існуючого консенсусу та вимагатимуть “повного” або “справжнього” виконання норм шарі‘а. На додаток, цілком відомим є факт наявності в мусульманському праві чотирьох правових шкіл, які мають певні, хоч і не дуже істотні здебільшого, розбіжності у тлумаченнях і підходах до вирішення тих чи інших проблем.

Проблема постає ще більш значною, якщо врахувати, що мусульманське право не є кодифікованим, єдиним збірником норм. За виключенням обрядових та інших релігійних практик, що систематизовані фахівцями у так званих *фуру‘ ал-фік* (галузевих частинах мусульманського права), воно є фрагментарним і композиційно складається із прямих постанов Корану та Сунни, їхніх тлумачень та системи прецедентів. З одного боку, це є рисою, яку мусульманські юристи вважають запорукою гнучкості та високої

адаптивності мусульманського права. З іншого ж боку, саме це перешкоджає нарешті дати відповідь на питання, однаково актуальнє як для мусульман, так і для не мусульман, “що таке мусульманське право?” та скласти про нього більш-менш чітке уявлення. Окрім того, неврегульованість цього аспекту у кожному окремому випадку залишає справу на розсуд кожного окремого факіга чи каді і, відповідно, залишає занадто великий простір для “індивідуальної творчості”.

I, нарешті, ледь не центральним для європейської спільноти є питання наслідків легітимації мусульманського права для Європи та її майбутнього. Головним із можливих сценаріїв вбачається поглиблення процесів автономізації мусульманських громад, що, зважаючи на їхні значні розміри та перманентне зростання, може спричинити існування в суспільстві паралельних соціальних структур, що живуть за власними принципами і є фактично поза контролем держави. Так, баронесса Саїда Варсі, міністр із питань суспільної єдності у британському опозиційному уряді, висловила думку, що “встановлення конкуруючих систем права може сприяти відчуженню окремих секторів суспільства, а також привести до правового апартеїду” [53].

Іншим предметом занепокоєння європейців є те, до якої саме міри буде легітимоване мусульманське право, і чи не стане ця легітимація лише проміжним кроком на шляху повної ісламізації Європи та втрати останньою сучасної ідентичності.

Саме такі думки висловив Лорд Кері (Lord Carey), в минулому також архієпископ Кентерберійський. Критикуючи концепт “мультикультуралізму” та політику британського уряду в цьому напрямку, він, зокрема, зазначив, що включення шарі‘атських судів до структури цивільного права може бути небезпечним та може заохотити окремих мусульман до перетворення Британії в ісламську державу [53]. На додачу, Лорд Кері зазначив, що легітимація шарі‘ату неодмінно призведе до нових вимог із боку мусульманських общин, оскільки «питання розділення “церкви та держави” є достатньо новими для ісламу. Шарі‘ат завжди бере гору над цивільним правом» [53].

Так само британський дослідник Деніс МакНойн вказує на певні ознаки *градуалізму*, сформульовані сучасними ісламськими ідеологами (такими як Йусуф ал-Карадаві, Мухаммад ал-Газалі

та ін.) як стратегії впровадження мусульманського права. Згідно з цією стратегією, мусульманське право має бути представлене Заходу поступово, в окремих частинах [31, 127; 3].

Усі вищеперелічені питання, у тій чи іншій формі, постійно виникають на шпальтах газет, у науковій та юридичній літературі, публікаціях правозахисників, не кажучи про дискусії в Інтернеті. І якщо багато із критичних відгуків про мусульманське право страждають перебільшеннями та непорозуміннями, важливість поставлених питань виглядає не лише продуктом параноїдальних закидів ісламофобів, але й практичними проблемами, що вимагають зустрічних кроків з боку представників мусульманської спільноти.

### **Висновки**

Динаміка європейських процесів свідчить, що іслам дуже швидко розвивається не тільки за рахунок міграцій та високої народжуваності серед мусульман, але й за рахунок прозилетації корінних європейців. Саме тому не виключено, що з часом іслам стане достатньо впливовою силою для того, щоб визначати обличчя та політику Європи, навіть більше, ніж це існує зараз. Зростання мусульманських общин та їхній вплив на стабільність у суспільстві вже на сучасному етапі вимагають від європейських держав додаткових заходів по “соціалізації” мусульман, і в цьому процесі мусульманське право відіграє ледве не ключову роль.

Процес визнання мусульманського права, хоч і є очевидним, все ж проходить далеко нерівномірно в різних частинах європейського континенту. З одного боку, у більшості країн Європи мусульманське право функціонує неофіційно, на рівні права на свободу віросповідання та практики релігійних звичаїв, практично не перетинаючись з офіційним судочинством. З іншого ж, у країнах із численними мусульманськими громадами питання вже набуло значної гостроти. Однак, якщо Франція у боротьбі за традиційну лайчність постійно стає центром скандалів та суперечок навколо публічної реалізації норм шарі‘а, Велика Британія поступово, але невідворотно рухається до все більшого визнання за мусульманами права на власну систему судочинства.

Приклад Великої Британії показує невідповідність у підходах до мусульманського права, як воно бачиться урядовцям та самим мусульманам. Якщо британський уряд у межах своєї політики

мультикультуралізму сприймав мусульманське право як *культурний* феномен, то самі мусульмани сприймають його як феномен юридичний і, відповідно, вимагатимуть вже не мультикультуралізму, але *правового плюралізму* (legal pluralism) як гарантії вільного функціонування мусульманської ідентичності в Європі. У цьому сенсі, мусульманське право представляється багатьма критиками мультикультуралізму не як засіб, але, навпаки, як бар'єр до соціальної інтеграції мусульман в європейських суспільствах та небезпека непідконтрольної автономізації мусульманських громад.

Разом із тим, на шляху до юридичного визнання мусульманського права стоїть ціла низка проблемних питань. Більшість із них полягають у різній інтерпретації окремих норм, в яких фігурують аспекти гендерної рівності та прав людини. Однак є і принципові питання, що походять із релігійного характеру мусульманського права. Усі ці проблеми та запеклі дискусії навколо них сигналізують про необхідність створення певної *європейської концепції шари‘а*, яка б ішла далі за традиційний *“фікг ал-акалліят”* та враховувала специфіку європейських суспільств та законодавства.

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Are you doing enough to accommodate Sharia law at work? // *People Manage.* 2008. № 19.
2. A Guide to Shariah Law and Islamist Ideology in Western Europe 2007–2009. London: the Centre for Islamic Pluralism, 2009.
3. Al Qaradhawi Y. ‘Gradualism in Applying the Shari’ah’, Islam Online, 26 April 2005 /[http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article\\_C&cid=1209357806230&pagename=Zone-English-Living\\_Shariah%2FLSELayout](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1209357806230&pagename=Zone-English-Living_Shariah%2FLSELayout).
4. Al Qaradhawi Y. Madkhal Lidrasat Al-Shari’ah Al-Islamiyyah, Maktabat Wahbah, Cairo, 1991.
5. AlSayyad N. Muslim Europe Or Euro-Islam: Politics, Culture, And Citizenship In the Age of Globalization. Lanham, Md.: Lexington Books, 2002.
6. Amiraux V. The headscarf question: what is really the issue? // European Islam: challenges for public policy and society (Samir Amghar, Amel Boubekeur, Michaël Emerson). Brussels, 2007.

7. *An-Naim A. Toward an Islamic Reformation.* Syracuse University Press, 1990.
8. *Archbishop of Canterbury.* The transcript of an interview with Christopher Landau of the BBC World at One programme on the Temple lecture ‘Civil and religious law in England: a religious perspective.’ // <http://www.archbishopofcanterbury.org/1573>.
9. Attitudes to Living in Britain – A Survey of Muslim Opinion. GfK NOP Social Research // [http://www.imaginate.uk.com/MCC01\\_SURVEY/Site%20Download.pdf](http://www.imaginate.uk.com/MCC01_SURVEY/Site%20Download.pdf).
10. *Belien P.* First Sharia Bank in Switzerland // <http://www.brusselsjournal.com/node/1479>
11. *Becker C. H.* Der Islam als Problem // **Der Islam.** Vol. 1. 1910.
12. *Bowen J. R.* Private Arrangements: Recognizing sharia in England // **Boston Review.** 2009. March/April.
13. *Cesari J.* Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? Muslim Minorities in Europe and the Issue of Pluralism // **Jamal Malik (ed), Muslims in Europe, From the Margin to the Centre.** Frankfurt, 2004.
14. *Cesari J.* Shari'a and the future of secular Europe // **Muslims in the West After 9/11: Religion, Politics, And Law** (ed. J. Cesari). London: Routledge, 2010.
15. *Charnay, Jean Paul.* **La Charia et l'occident.** Paris: Herne, 2001.
16. *Davies L.* Court restores marriage of non-virgin bride // **The Guardian**, November 18, 2008.
17. EU judges want Sharia law applied in British courts // <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1173779/EU-judges-want-Sharia-law-applied-British-courts.html>
18. *Fetzer J. S. and J. Christopher Soper.* **Muslims And the State In Britain, France, And Germany.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
19. *Fulton L.* Islamic Law: Europe's Shari'a Debate // <http://www.euro-islam.info/key-issues/islamic-law/>
20. **God's Law Versus State Law: the Construction of an Islamic Identity In Western Europe /** ed. King, Michael. London: Grey Seal, 1995.
21. *Gomaal, Ali.* Is Sharia law reconcilable with modernity? // **Washington Post**, August 23, 2010: <http://newsweek.washingtonpost.com>.

[com/onfaith/guestvoices/2010/08/is\\_sharia\\_law\\_reconcilable\\_with\\_modernity.html](http://com/onfaith/guestvoices/2010/08/is_sharia_law_reconcilable_with_modernity.html)

22. *Hallaq W.* Can the Shari'a Be Restored? // **Islamic law and the Challenges of Modernity** / ed. Y. Yazbeck Haddad and B. F. Stowasser. Altamira Press, 2004.

23. *Hellyer H. A.* Fiqh in Modern Europe: "Minority fiqh" // **Hellyer H. A. Muslims of Europe: the 'other' Europeans.** Edinburgh, 2009.

24. *Hickley M.* Islamic sharia courts in Britain are now 'legally binding' // **Daily Mail.** September 15, 2008.

[http://www.imaginate.uk.com/MCC01\\_SURVEY/Site%20Download.pdf](http://www.imaginate.uk.com/MCC01_SURVEY/Site%20Download.pdf).

25. *Hunter Sh.* **Islam, Europe's Second Religion: the New Social, Cultural, And Political Landscape.** Westport, Conn.: Praeger, 2002.

26. **Islam and the European Union** / ed. Richard Potz, Wolfgang Wieshaider Peeters. Leuven, 2004.

27. **Islam and European Legal Systems** / ed. Ferrari S. Aldershot, England: Ashgate, 2000.

28. "Islam et citoyennete" survey (l'Institut CSA, August 2008) // <http://www.csa.eu/dataset/data2008/opi20080730-islam-et-citoyennete.pdf>.

29. *Jackson S.* Jihad and the Modern World // **The Journal of Islamic Law and Culture.** 2002. Vol. 7. no. 1.

30. *Karmali A.* Sharia and Muslim Legal Thought in the 21st Century: The Paths Ahead // **Yearbook of Islamic and Middle Eastern law.** 2006/2007. Vol. 13.

31. *MacEoin D.* **Sharia Law or 'One Law For All'?** London: Civitas Institute for the Study of Civil Society: 2009.

32. *Madeira M. A.* Sharia or the State? Islamic Courts in Secular Europe // **Paper presented at the annual meeting of the Theory vs. Policy? Connecting Scholars and Practitioners.** Feb 17, 2010:

[http://www.allacademic.com/one/www/www/index.php?cmd=Download+Document&key=unpublished\\_manuscript&file\\_index=2&pop\\_up=true&no\\_click\\_key=true&attachment\\_style=attachment&PHPSESSID=6e221509d8ba896482718e9395e932d9](http://www.allacademic.com/one/www/www/index.php?cmd=Download+Document&key=unpublished_manuscript&file_index=2&pop_up=true&no_click_key=true&attachment_style=attachment&PHPSESSID=6e221509d8ba896482718e9395e932d9)

33. *McGoldrick, Dominic.* Accommodating Muslims in Europe: From Adopting Sharia Law to Religiously Based Opt Outs from

Generally Applicable Laws // **Human Rights Law Review. 2009.** Vol. 9, Issue 4.

34. **Muslims In the Enlarged Europe** / ed. Nielsen J. S., Maréchal B. Leiden: Brill, 2003.

35. Muslims Poll – February 2006. ICM Research. Feb. 2006 // [http://www.icmresearch.co.uk/pdfs/2006\\_february\\_sunday\\_telegaph\\_muslims\\_poll.pdf](http://www.icmresearch.co.uk/pdfs/2006_february_sunday_telegaph_muslims_poll.pdf).

36. Nielsen J. S. Shari'a Between Renewal and Tradition // **Sharia as discourse: legal traditions and the encounter with Europe** / ed. Jørgen S. Nielsen. – Lisbet Christoffersen Ashgate, 2010.

37. Nielsen J. S. **Towards a European Islam.** London: Macmillan, 1999.

38. Pearl D., Menski W. **Muslim Family Law.** London: Sweet and Maxwell, 1998.

39. Pearl D. The Application of Islamic law in the English Courts // **Yearbook of Islamic and Middle Eastern law. 1995.** Vol. 2.

40. Rehman, Javaid. The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq // **International Journal of Law, Policy and the Family.** Vol. 21/1.

41. Rohe M. Application of Sharī'a Rules in Europe: Scope and Limits // **Die Welt des Islams. New Series.** 2004. Vol. 44/3.

42. Rohe M. On the Applicability of Islamic Rules in Germany and Europe // **Eur. Y. B. Minority Issues.** 2003–2004. № 3.

43. Rohe M. The formation of a European Sharī'a // **Muslims In Europe: From the Margin to the Centre** / ed. Malik, Jamal. Münster: Lit, 2004.

44. Sciolino E. Britain Grapples for Role for Islamic Justice // **New York Times.** November 19, 2008.

45. Scott J. Symptomatic Politics. The Banning of Islamic Head-scarves in French Public Schools // **French Politics, Culture & Society.** 2005. Vol. 23/3.

46. Shadid W. A. R. and others. **Religious freedom and the position of Islam in Western Europe: opportunities and obstacles in the acquisition of equal rights** (with an extensive bibliography). Peeters Publishers, 2005.

47. **Sharia Law in Britain: A Threat to One Law for All and Equal Rights.** One Law for All, 2010.

48. *Taher A.* 2008. Revealed: UK's first official sharia courts // **The Sunday Times**, September 14, 2008 // <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4749183.ece>.
49. **The Legal Treatment of Islamic Minorities In Europe** / ed. Aluffi Beck-Peccoz R. – Leuven: Peeters, 2004.
50. *Thompson E. L., Yunus F. S.* Choice of laws or choice of culture: how western nations treat the Islamic marriage contract in domestic courts // **Wisconsin International Law Journal**. Vol. 25/2.
51. *Thomson H. A.* Incorporating Muslim Personal Law into UK Domestic Law, AMSS (Association of Muslim Social Scientists). UK 5th Annual Conference. – Fiqh Today, 22 February 2004, p. 1, at: <http://www.wynnechambers.co.uk/pdf/AMSS ATNotes220204.pdf>.
52. **Who speaks for Islam?: what a billion Muslims really think** / ed. John L. Esposito. – Gallup Press, 2007.
53. *Wynne-Jones J.* Sharia law may result in 'legal apartheid' // Telegraph. 09 Feb 2008. – <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1578211/Sharia-law-may-result-in-legal-apartheid.html>.
54. *Wynne-Jones J.* Multiple wives will mean multiple benefits // **Daily Telegraph**, 03 Feb 2008 // <http://www.telegraph.co.uk/news/newstopics/politics/1577395/Multiple-wives-will-mean-multiple-benefits.html>
55. *Zahraa M.* Characteristic features of Islamic law: perception and misperception // **Arab Law Quarterly. 2000**.
57. Суд запретил украинским мусульманкам фотографироваться на паспорт в хиджабе // <http://korrespondent.net/ukraine/events/1083755>.

*Koçak Aynur<sup>1</sup>, Culha Tülay<sup>2</sup>*

## **THE NEW CRIMEAN VARIANT OF THE TALE OF ASHIQ QARIP AT THE MEJUMA OF QATIQ**

### **Introduction**

The *Karaim Turks* are a Turkic people group who accepted Judaism at the period of the Khazar Empire (600–1000 AD) (Togan, 1988: 397). These people, known as the Karaim or Karaim Turks, having been mainly settled as small communities in Lithuania and Poland until recently, are also dispersed around many countries like Ukraine (the cities of Galich<sup>3</sup> and Lutsk), Turkey (Istanbul), Australia (Sydney), USA (New York), France (Paris) and others (Adamczuk: 2003).

The Karaim language<sup>4</sup> is a Turkic language belonging to the Kypchak group, in turn a member of the Western branch of the Turkic language family (Tekin: 1989). The texts at hand give us an understanding that this language was influenced by the Bulgar, Khazar, Uz, Pecheneg, and Kypchak dialects (Zayanckowski, 2003:315). During the time of World War II, there were three dialects of the Karaim language: Troch (Trakai), Galich-Lutsk, and the Crimea dialects. The latter have been under a strong influence of the Tatar since long ago. At the same time, due to the trade and political relations between the Crimea and the Ottoman Empire, these dialects can also be said to have been influenced by the Ottoman. Moreover, since the Crimea dialects of the Karaim language show a number of Oghuz elements, they even seem to be a form of the Anatolian Turkish (Radloff, 1896)<sup>5</sup>.

The Karaim literature of the past centuries was comprised of only the religious literature. The prayer books and the translations of the

---

<sup>1</sup> Kocaeli University, Turkish Languages and Literatures Department, Prof. Dr., [aynurnazkocak@hotmail.com](mailto:aynurnazkocak@hotmail.com)

<sup>2</sup> Kocaeli University, Turkish Languages and Literatures Department, Dr., [culhatulay@hotmail.com](mailto:culhatulay@hotmail.com)

<sup>3</sup> Ukrainian *Галич*, Russian *Галич*, Polish *Halicz*, Lithuanian *Halyčas*.

<sup>4</sup> In this study we use the term *Karaim language* to refer to both the Turkic group starting from the Khazar Empire period including those professing Karaism, and the Turkic language spoken by them.

<sup>5</sup> This information is found in the introduction volume named “The Dialects of the Crimea”.

Torah made to carry out the religious duties of the Karaim Turks attract attention. Among the oldest examples of the prayer books published in the Karaim Turkic with the Hebrew characters in 1528–1529 in Venice, there can be found worship described in the Crimean Karaim. With the creation of the first Karaim publishing house in 1731 in the Crimea, numerous books on deity were printed.

The language of the religious book translations into the Karaim language mentioned above seems to belong to an old stage. These archaic structures of the Karaim language at present must originate from the fact that the prayers are said in the Karaim Turkic. Thus, reading the prayers in Turkic preserves the phonetic, lexical, and syntactic features (Zajaczkowski, 1996: 13–20).

This study uses the historical-geographical comparative method to find the episodes and motifs according to “The Motif Index of Folk Literature” prepared by *Stith Thompson*.

### **1. The *Mejuma* in the Crimean Karaim Literature**

There are collections of Karaim Turkic folk literature brought together in a form of *jönk* notebooks. These collections contain records of examples from the Crimean Karaim oral literature tradition, and have a different structure from the simple notebooks, that is, they are bound at the top of the sheets. The author of the collections’ title, *Mejuma*, is anonymous. The *Mejumas* are comprised of mainly prose writings, for example, fairy tales, heroic poems, narratives; and various kinds of Turkic folk poems, like *türkü*, *koşma*, *mani*, *divan*, *semai*, and tongue twisters, *tekerleme*. Apart from that, these collections are also devoted to the important events in the lives of the Crimean inhabitants.

The *Mejumas*, important in being passed down from generation to generation among the Karaim Turks, were practically found in every family’s personal library. The narratives, fairy tales, *türkü* from the collections that were titled after the family’s name, are read after evening meals to the younger Karaim Turks of the family. Evening meals and family gatherings were viewed as a first step to claim the cultural identity and succession by the people groups living as minorities in the 19th century.

The *Mejumas* were written with Hebrew characters, and were unreadable to the younger generations not knowing this system. Presently the *Mejumas* are found in libraries in St. Petersburg, Warsaw, Yevpatoria

and Lithuania; or private collections. Approximately ten *Mejumasas*, composed of fairy tales in prose gathered in the 1960s in the Crimea, are found in the private collection of Yusuf Sulimovich (Dubinski, 1994: 231–234).

The *Mejuma* published by W. Radloff at the end of the 19th century is of an importance since it is the first unreligious text in the folk literature; and the first published text of the oral literature (first publication of 1888; reprint of 1896). Another text book recorded around Bahchesarai in 1903–1904 is *Kyljy Mejuma*<sup>6</sup>.

## 2. The Mejuma of Qatiq and the Tale of Ashiq Qarip

### 2.1. The Mejuma of Qatiq

In our study we deal with the *Mejuma* of the Qatiq Family<sup>7</sup>. This *Mejuma* was taken by Yuri Polkanov and handed over to Henryk Jankowski, who kindly provided us with a copy of this text.

The text at our disposal is an A4 photocopy of the 20,5 x 16 cm original *Mejuma*. Every sheet has 5 to 26 lines, at an average 22 lines per sheet. The pages are numbered 1 to 206. The *Mejuma* comprised of 206 sheets lacks Sheets 106 and 107. The photocopy output on some sheets lacks the upper lines of the *Mejuma*. For these reasons we were unable to read the whole of the text.

The information on historical background is found on Sheet 160, Lines 7 and 8 with data in Hebrew. Every letter in Hebrew, as in Arabic, has a correspondence with numbers. Considering this system, we were able to calculate the date of this text, which is 30 July, 1808<sup>10</sup>, which shows it is older than the *Mejuma* published by Radloff.

There are 42 folk songs (*türkü*), 36 romantic folk poems (*semai*), 9 heroic folk poems (*divan*), 2 tongue twisters (*tekerleme*), 7 narratives (*mesele*), 13 poems, and 1 comedy in the *Mejuma of Qatiq*. The longest narrative is the *Tale of Ashiq Qarip* with insertions of folk songs found between Pages 25 and 97 of the *Mejuma*.

<sup>6</sup> PhD thesis by Gülayhan Aktayeva at Adam Mickiewicz University. Out of 649 pages of the *Mejuma* 23 are missing. Ashiq Qarip's *türkü* is recorded on Pages 153-157. *The Tale of Ashiq Qarip* is documented on Pages 506-626. The head part of the *Tale* is missing.

<sup>7</sup> Henryk Jankowski, "The Contents of Katyk's *Mejuma*", *Tjurkskaja i Smežnaja leksikologija i leksikografija*, (in print). 160/7. האדמה אשר התחיהם Smežnaja leksikologija i leksikografija, (in print). 160/7. התאריך. הנוצרים ביום שו לאייל לתאריך. בשנת ות בקע

## 2.2. The Tale of Ashiq Qarip

This tale is of romantic genre. Tales of this kind are called folk tales (*halk hikâyesi*) in the Anatolian area; while their narrators – *med-dah*. The main story lines of these tales are love, heroes, etc. loaned from Indo-Persian, Islamic-Arabic and All-Turkic tradition (Alptekin, 2002:18). This kind of oral tradition bears different names among the various Turkic people groups: e.g., *epos* and *erteki* in Turkmen; *dastan* and *hekaye* in Azeri; *tool* in Tuvan; *halk dastany* in Uzbek; *anyz, tarhi jyr, epos* in Kazakh; *dastan* in Kyrgyz; *kobaiyrr, jyr* in Bashkir; *annatmak* in Gagauz, *kay čörčök* in Altay Turkic; *nymah* in Khakass; and *mesel* in Karaim language.

*The Tale of Ashiq Qarip* was known among the Turkic groups in Anatolia, the Balkans, Azerbaijan, Turkmenistan, Uzbekistan, and East Turkestan, both in oral and written tradition (Alptekin 2002: 214). *The Tale of Ashiq Qarip* was based on a true story of a real *ashug* (poet) named Qarip (Boratav, 1988). PhD thesis by Fikret Türkmen (1974) presented at Atatürk University in 1972. There have been many articles and books on *the Tale of Ashiq Qarip* published in Turkey and other countries. One of them is an article by Fikret Türkmen (2005), and the other – by Irina Driga (2007).

The longest narrative of *the Tale of Ashiq Qarip* is recorded on Pages 25–97 in the *Mejuma of Qatiq*. Every page starts with “*Ashiq Qarip*”, and the non-final word in a sentence finishing the previous page is repeated at the beginning of the following. *The Tale* ends with these words: *bu meselege Asiq Qarib dirler, buni oquyanlar temasa qalırlar, ve bunu yazanga Baruh Mangubi dirler. Tam ve nişlam;* out of which we learn the author – Baruh Mangubî.

The prose passages of *the Tale* are called *mesel*, and songs are called *türkü*. The songs are written in quatrains, all of which have eight syllables a line, and overall have 210 quatrains.

The summary of *the Tale* is as follows. Ashiq Qarip lives with his mother, father and sister in the city of Tebriz. After his father dies he sees a beautiful girl in his dream and falls in love with her. Her name is Shah Sina and she lives in the city of Tbilisi. Ashiq Qarip takes his mother and sister there. At the same time, Shah Sina also dreams of Ashiq Qarip and falls in love with him. The hero and his family work at the house of the girl. Ashiq Qarip wants to marry Shah Sina, and sends the Padishah himself to the girl’s father to settle the match.

However, the father wants bride price for his daughter. Since Ashiq Qarip does not have it, he goes to Halep and starts working at a coffee house. There he plays the *saz* (a musical instrument), and sings *türkii*. He also helps a merchant named Shah Levent. The latter goes back to his country and lies that Ashiq Qarip died, he also wants to marry Shah Sina. The girl sends a note of her planned wedding to Ashiq Qarip through another merchant, Yakup Hoja, after which Ashiq Qarip manages to come right to the wedding ceremony. He competes with another *ashug*, and wins. He reveals himself to Shah Sina. At the end of the *Tale* Ashiq Qarip marries Shah Sina, and Shah Levent marries Ashiq Qarip's sister.

Folk stories can be studied through different methods. In this study we do research on the story according to its episodes and motifs according to 'Historical and Geographical Method' in Folklore.

### **2.2.1. The Episodes of the Tale of Ashiq Qarip**

In accordance with the method of study the episodes and motifs of the folk stories, the episode arrangement is the following: 1. The family of the hero; 2. The birth of the hero; 3. The naming of the hero; 4. The education of the hero; 5. The love affairs of the hero; 6. The meetings of the hero and his beloved one; 7. The departure of the hero to alien places; 8. The intention of the hero's beloved to marry another one; 9. The return of the hero to his motherland; 10. The ending (Alptekin, 2002: 87–89).

#### *2.2.3.1. The introduction of Ashiq Qarip's family*

There are an old man, his wife Han Zühre, their daughter Gülli Han, and son Ashiq Qarip living in the city of Tevrüz. The old man gets sick one day and dies. Qarip is introduced as a child of a poor family.

#### *2.2.3.2. The love affairs of Ashiq Qarip*

Ashiq Qarip once sees a man with a white beard in his sleep who names him his intended one: a Shah Sina of the city of Tbilisi; he then leaves her portrait on Ashiq Qarip's bed. Seeing it, Ashiq Qarip falls in love with Shah Sina. The same night Shah Sina also sees the same old man in her sleep who says that her intended one is Ashiq Qarip. He leaves the portrait of Ashiq Qarip on Shah Sina's bed as well. Two parts of the *Mejuma of Kyljy* connected with Ashiq Qarip's dream are missing. The dream seen by Shah Sina in this *Mejuma* is the same as in the *Mejuma of Qatiq*.

### *2.2.3.3. The departure from Ashiq Qarip's country*

Ashiq Qarip goes to the city of Tbilisi accompanied by his mother and sister in order to find the girl he saw in his dream and fell in love with. This episode, being a part of the story recorded by Radloff, is missing in the *Mejuma of Kyljy*.

### *2.2.3.4. Shah Sina found by Ashiq Qarip*

Ashiq Qarip and his mother and sister start to work at the Shah Sina's house.

### *2.2.3.5. The characters' falling in love with one another*

Ashiq Qarip meets Shah Sina. Shah Sina also falls in love with him.  
[*The meetings of the hero and his beloved one*]

### *2.2.3.6. Ashiq Qarip's proposal to Shah Sina*

The *padishah* asks the hand of Shah Sina for Ashiq Qarip from her father. Shah Sina's father wants three hundred wallets of silver as bride price. In order to gain this money, Ashiq Qarip estimates, he will have to work for seven years and three months.

### *2.2.3.7. The departure of Ashiq Qarip to a foreign land*

#### *2.2.3.7.1. The places visited by Ashiq Qarip*

Leaving his place to go to a foreign land, Ashiq Qarip travels in the direction of Halep.

#### *2.2.3.7.2. Ashiq Qarip's money earning*

Ashiq Qarip works as a coffee maker at Azil Pasha's in Halep. He becomes his partner. The number of the visitors of the coffee shop increases in a short time period. Ashiq Qarip earns money both by coffee making as well as by bringing and selling goods from India and Yemen. In a short period of time he saves a lot of money.

### *2.2.3.8. A plot to marry Shah Sina off to another man*

Seven years and three months pass by since Qarip left for a foreign land. Meanwhile, nothing is heard from Qarip for six years. At that time Shah Levent asks Shah Sina's hand from her father. The father orders him to wait for the completeness of the term given to Qarip, but also wants three hundred wallets of silver from Shah Levent. The latter also goes to a foreign land to earn money, and comes to Halep where he manages to do it. Qarip sends a letter to Shah Sina and presents to her family through him. However, Shah Levent burns the letter, and spreads the news that Qarip died.

### *2.2.3.9. Ashiq Qarip's finding out about Shah Sina's intended marriage to another one*

Shah Sina manages to pass the news to Qarip through a merchant named Yakup Hoja. Qarip starts preparations for his come-back at once.

#### *2.2.3.10. The return of Ashiq Qarip to His Home Country*

Qarip took the money he earned and saying goodbye to his friends starts his journey. He faces different adventures on his way back. Khyzyr (a saint) helps him.

#### *2.2.3.11. Wedding Ceremony*

Ashiq Qarip appears just on the last day of the preparations for the Shah Sina and Shah Levent's wedding. He comes with his *ashug* clothes on to the wedding. Competing in rhyme-making with other *ashugs* he wins. He reveals himself to Shah Sina. Ashiq Qarip marries Shah Sina, while his younger sister Güllü Han marries Shah Levent.

### **2.2.4. The Motif Structure of *the Tale of Ashiq Qarip***

The motifs of *the Tale* were analyzed according to Stith Thompson's *Motif Index of Folk Literature*.

#### *C.422.3. Hiding one's personality*

Ashiq Qarip hides his personality from his mother and younger sister. Ashiq Qarip hides his personality at the wedding.

#### *C.751. Ban from doing certain things at certain time*

The father of Shah Sina does not give 7 years 3 months to anybody.

#### *C.755. Fulfilling a task at a certain time*

Ashiq Qarip collects the bride price of three hundred wallets of silver in 7 years 3 months.

#### *D.800-D.899. Possessing magic things*

Ashiq Qarip takes a golden basin from Khyzyr.

#### *F.900-F.1099 Extraordinary events*

Ashiq Qarip and Shah Sina find portraits of one another under their pillows on waking up.

#### *F.1063. Dream*

Ashiq Qarip sees an elderly man with white beard in his dream who tells that Shah Sina is his intended one.

A dervish enters Shah Sina's dream and tells her that Ashiq Qarip is her intended one.

#### *H.11.1. Telling the past from the beginning*

Ashiq Qarip tells his past to the Waters of Araz.

The mother, sister and beloved one of Ashiq Qarip tell the past to Yakup Hoja.

*H.12. Revealing oneself through singing*

Ashiq Qarip reveals himself by singing.

*H.148. Expressing desire in a form of a poem*

Ashiq Qarip tells his mother about his intention to go to a foreign land in a poem.

Ashiq Qarip tells the Waters of Araz of his desires in a poem.

Ashiq Qarip tells a madrasah teacher of his desires in a poem.

Shah Sina tells her mother of her desires in a poem.

Ashiq Qarip tells the White Girl of his desire in a poem.

Shah Sina tells Ashiq Qarip of her desire in a poem.

The mother of Ashiq Qarip, his sister and beloved one tell Yakup Hoja of their desires in a poem.

## Conclusion

The comparison of the episodes of *the Tale* and the other *Mejumas* shows their similarity to one another. In this story there are different names of cities (*Tebriz, Tiflis, Halep, Hint Yemen*), places (*palace, mosque, coffee house, madrasah*), people (*Hoja, ashug, servant, coffee maker, merchant, religious leader – softa*), descriptions of social life, some traditions, plays.

The motifs of answers in rhyme forms and religious motifs are frequently used in *the Tale*. The golden cup, an elderly helper, and dreams, and supernatural situations belong to the fairy tale elements. The most important motifs are the religious elements of the Islamic tradition, such as: God (Allah), Sacred book (Kuran-ı Kerim), namaz, making a hajj, ablution, mosque, paradise, Hyzyr, paradise maidens, etc.

Written in 1808 *the Mejuma of Qatiq* is the oldest text about *Ashiq Qarip* at our hand. Its further study will provide the social sciences with important data of the social and religious elements of the Karai of the early 19th century.

## BIBLIOGRAPHY

ADAMCZUK, L. H. Kobeckaite, S. Piecki (2003) **Karaimi na Litwie i w Polsce** Warszawa.

AKTAYEVA, Gulaikhan (2007) Adam Mickiewicz University, PhD Thesis, Poznan-Poland.

- ALPTEKİN, Ali Berat (2002) **Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı**, Ankara: Akçağ Yayınları.
- BORATAV, Pertev, Naili (1988) **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**, İstanbul: Adam Yayınları.
- ÇINAR, Ali Abbas (1993) “Aşık Garip, Tahir ile Zühre ve Ercişi Emrah ile Selvi Han Hikayelerinin İncelemeleri Üzerine Bir Karşılaştırma” **Halk Ozanlarının Sesi** C. 2 Mart: 43–45.
- ÇULHA, Tülay (2002) “Sereya Şapsal'a göre Kırım Karay Türkleri”, **Yayınları**, C. 12, İstanbul: 97–188.
- (2006) **Karaycanın Kısa Sözvarlığı, Karayca- Türkçe Kısa Sözlük**, Dil ve Edebiyat Dizisi, İstanbul.
- (2008) **Kırım Karaycasıyla Yazılmış Bir Mecuma**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Dili Bilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- DRİGA, Irina (2007) “Ukrayna Urum ve Kırımçak Türklerinde Aşık Garip: Edebi Türkçenin Gelişimi/ **Міжнародний Симпозіум “Від спільногого тюркського минулого до спільногого тюркського майбутнього” Інститут фольклору АН Азербайджану** Bakı.
- DUBINSKI, A (1994) “Folk Literature of Crimean Karay Turks”, **Caraimica**, Warszawa: Prace Karaimoznawcze: 231–234.
- FEDAI, Harid (1999) “Yazma Bir Aşık Garip Hikayesi Üzerine Notlar” **III. Uluslararası Çukurova Kültürü Bilgi Şöleni** Adana: 286–291.
- GOLDEN, Peter (2003) “**Güney Rusya Bozkırlarının Halkları**”, Derleyen: Denis Sinor, Çeviren: Ayda Arel, İstanbul: İletişim Yayınları: 354–364.
- JANKOWSKI, Henryk, “The Contents of Katyk’s Mejuma”, **Tjurkskaja i Smežnaja leksikologija i leksikografija**, (in print ).
- KOSE, Nerin- Inayet ALIMCAN (1996) “Aşık Garip’in Türkmen ve Uygur Varyantları Üzerine” **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi** İzmir 43–57.
- MOLLOV, Rıza (1975) “Asık Garip Üzerine Tetkiklerin Bugünkü Durumu”, **Folklorla Doğru** İstanbul (43) 3–22.
- RADLOFF, W (1896) **Proben der Volkslitteratur der Nördlichen Türkischen Stämme**, C. VII, 2. Pub. St. Petersburg: Akademi Yayınları.
- ŞAPŞALOĞLU, Sereya, “Kırım Karay Türkleri”, **Türk Yılı**, İstanbul: 1928: 575–615.

- TEKİN, Talat (1989) “Türk Dil ve Diyalektlerinin Yeni Bir Tasnifi”, **Erdem**, C. 13: 141–168.
- Mehmet ÖLMEZ (2003) Türk Dilleri, **Yıldız, Yayınları**, İstanbul.
- TOGAN, Zeki Velidi (1988) “Hazarlar” **İslam Ansiklopedisi**, C. 5, İstanbul: MEB Yayımları.
- TURKMEN, Fikret (1974) **Âşık Garip Hikayesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma**, İstanbul.
- (1975) “Âşık Garip Hikâyesi”, **Türk Folklor Araştırmaları**, İstanbul, 16 (315): 7443–7445.
- (1995) **Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma** (İnceleme-Metin) Ankara.
- (2005) “M. Yu. Lermontov ve Âşık Garip Hikâyesi” **X. Uluslararası KIBATEK Türk Edebiyatı Şöleni Bildirileri**, (Kiev Uluslararası Üniversitesi) Kiev- Ukrayna: 11–16 Mayıs 137–141.
- ZAJACZKOWSKI, A (1996) “Karaim Edebiyatı” Trans: İlker Pak, **Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi** N. 3 Şubat: 13–20.
- ZAYANÇKOWSKI, W (1979–1983) “Karaylar ve Onların Folkloru”, **Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi**, S. 1–2, C. 17–21: 313–361.

## АНОТАЦІЇ. ANNOTATIONS. АННОТАЦІИ

*Дрига І. М.*

### **КАРАМАНЛІЙЦІ ТА КАРАМАНЛІДІКА: ДЕФІНІЦІЇ ТА ЖАНРИ**

Стаття розглядає наявні дефініції караманлійської писемної літератури в контексті історії носіїв цієї традиції – турків-караманлійців, а також подає стислий хронологічний огляд та попередню періодизацію друкованих караманлійсько-турецьких текстів. Спеціальну увагу приділено встановленню жанрів друкованого матеріалу, з котрими має справу дослідник-лінгвіст транскрипційної тюркської писемності. Це дає нам можливість визначення текстологічної вартості тієї чи іншої караманлійської турецької писемної пам'ятки, її цінності для документування змін в історичній граматиці.

*Driga I. M.*

### **KARAMANLI TURKS AND THEIR TEXTS: DEFINITIONS AND GENRES**

The paper deals with the most known definitions of Karamanli Turkish written literature in the frame of the history of its bearers, Karamanli Turks, and gives a brief chronological review as far as a preliminary periodization of the printed Karamanli Turkish texts. Special attention is paid to the identification of the genres of the printed material any linguist should deal with in his research of transcriptional Turkic written culture. This allows us to distinguish a textological value of every Karamanli written material and to evaluate changes in the historical grammar of Turkish.

*Дрига И. Н.*

### **КАРАМАНЛИЙЦЫ И КАРАМАНЛИДИКА: ДЕФИНИЦИИ И ЖАНРЫ**

В статье рассмотрены известные дефиниции караманлийской письменной литературы в контексте истории носителей данной традиции – турков-караманлийцев, а также краткий хронологический обзор и предварительная периодизация печатных караманлийско-турецких текстов. Специальное внимание обращается на

определение жанров печатного материала, с которым предстоит работать лингвистам-исследователям транскрипционной тюркской письменности. Это предоставляет возможность определения текстологической ценности того или иного караманлийского турецкоязычного текста, его ценности для документации изменений в исторической грамматике.

*Луценко Є. В.*

**СУЧАСНІ НАПРЯМКИ ТА МЕТОДИ  
ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОСОДІЇ  
КИТАЙСЬКОЇ МОВИ**

Останні досягнення у сфері інформаційних технологій стали новою віхою у методології просодичних досліджень. Нові методи та можливості відкривають нові перспективи для аналізу та обробки спонтанного мовлення китайської мови. Автосегментна теорія підтверджує свою ефективність у деяких аспектах практичного застосування.

*Lutsenko Ye. V.*

**MODERN TRENDS AND METHODS IN STUDIES  
OF MANDARIN CHINESE PROSODY**

Recent advancements in information technologies have become a turning point in the methodology of prosodic studies. New methods and perspectives in the field have given new opportunities for Chinese spontaneous speech analysis and processing. Autosegmental theory has proven to be effective in some aspects of practical application.

*Луценко Е. В.*

**СОВРЕМЕННЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И МЕТОДЫ  
В ИССЛЕДОВАНИЯХ  
ПРОСОДИИ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА**

Новейшие достижения в сфере информационных технологий стали поворотным пунктом в методологии просодических исследований. Новые методы и возможности открывают новые перспективы анализа и обработки спонтанной речи китайского языка. Автосегментная теория подтверждает свою эффективность в некоторых аспектах практического применения.

*Мазніченко О. І.*

**СПЕЦИФІКА ІНТЕРФЕРЕНЦІЇ  
ПРИ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОМУ  
ТА АРАБСЬКО-ФРАНЦУЗЬКОМУ БІЛІНГВІЗМАХ**

Дослідження присвячено аналізу особливостей інтерферентних явищ, що спостерігаються в умовах тісного контакту споріднених і неспоріднених мов, на прикладі українсько-російського та арабсько-французького білінгвізмів.

*Maznichenko O. I.*

**SPECIFICITY OF THE INTERFERENCE  
IN UKRAINIAN-RUSSIAN  
AND ARABIC-FRENCH BILINGUALISMS**

This study is aimed to analyze the particularities of the interference in conditions of close contact of related and unrelated languages on example of the Ukrainian-Russian and Arabic-French bilingualisms.

*Мазніченко О. І.*

**СПЕЦИФИКА ИНТЕРФЕРЕНЦИИ  
ПРИ УКРАИНСКО-РУССКОМ  
И АРАБСКО-ФРАНЦУЗСКОМ БИЛИНГВИЗМАХ**

Данное исследование посвящено анализу особенностей интерферентных явлений, которые наблюдаются в условиях тесного контакта родственных и неродственных языков, на примере украинско-русского и арабско-французского билингвизмов.

*Марков Д. Є.*

**НЕПАЛ: ПРИЧИНИ ТА ПЕРЕДУМОВИ  
ВИНИКНЕННЯ ДЕМОКРАТИЧНОГО РУХУ  
В СЕРЕДИНІ ХХ ст.**

Стаття розглядає традиційні соціальні, політичні та філософські уявлення, а також цивілізаційні особливості Непалу, як передумови виникнення демократичного руху та сприйняття демократичних ідей у Непалі в середині ХХ століття. Особлива увага приділяється індійській концепції монархії та її давнім традиціям у Непалі; індо-буддійській ідеї справедливості, терпимості та плюралізму, що відобразилися у русі просвітників та

реформаторів XIX – початку XX ст., які тісно пов’язані з наступними демократичними діячами країни. Розглядаються також перші демократичні організації Непалу, що боролися з автократією Рана. Відзначається важлива роль індійських соціально-політичних течій, у першу чергу гандизму, й пізніше – незалежної Індії у проголошенні демократії в Королівстві Непал у 1951 році.

*Markov D. Ye.*

### **NEPAL: CAUSES AND PRECONDITIONS OF THE BEGINNING OF THE DEMOCRATIC MOVEMENT IN THE MIDDLE OF THE XX CENTURY**

The article deals with the traditional social, political and philosophical ideas, as well as with civilizational (sociocultural) peculiarities of Nepal as an important conditions and premises for democratic movement to be established and democratic ideas to be taken in the country in 1950s. Special attention is given to the concept of the Hindu monarchy and to the Hindu – Buddhist idea of justice, tolerance and pluralism. All these notions significantly influenced the movement of reformers and teachers in the XIX – early XX centuries. The article also analyses the first democratic organizations which fought against the autocratic Rana rule. A notice is taken of a greater role played by the Indian social, political ideology (especially Gandhism) and the independent India later in the declaration of democracy in the Kingdom of Nepal in 1951.

*Марков Д. Е.*

### **НЕПАЛ: ПРИЧИНЫ И ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В СЕРЕДИНЕ ХХ в.**

Статья рассматривает традиционные социальные, политические и философские представления, а также цивилизационные особенности Непала, как важные условия и предпосылки для возникновения демократического движения и восприятия демократических идей в Непале в середине XX века. Особое внимание уделяется индуистской концепции монархии, а также ее древним традициям в Непале; индо-буддийской идеи справедливости, терпимости и многогранности (плюрализма), нашедшим свое выражение в движении просветителей и реформаторов XIX – начала

ХХ вв., тесно связанных с последующими демократическими действиями страны. Рассматриваются также первые демократические организации Непала, боровшиеся с автократией Рана. Отмечается важнейшая роль индийских социально-политических течений, в первую очередь гандизма, а позднее – и независимой Индии в провозглашении демократии в Королевстве Непал в 1951 году.

*Otroshchenko I. B.*

### **АГВАН ДОРЖІЄВ І КАЛМИЦЬКІ БІЛЬШОВИКИ: ДО ІСТОРІЇ ОДНОГО ПРОЕКТУ**

Статтю присвячено історії одного документа 1921 року – геополітичного проекту, складеного відомим релігійним та суспільно-політичним діячем – Агваном Доржієвим. У ньому йдеться про розширення території Народного уряду Монголії на заході за рахунок областей, населених ойратами: Алтайського округу, Ілі і Тарбагатаю. Мовляв, таке об'єднання монголів, утворення розширеної Монгольської держави, дружньої Росії, забезпечить кордони Росії від Маньчжурії до Тянь-Шаню і збільшить значення монгольського Народного уряду в переговорах із Китаєм. Авторка ставить за мету з'ясувати, що спричинило появу цієї концепції, по своєму унікальній серед суспільно-політичного спадку видатного бурятського лами. Робиться висновок, що вищезгадана нотатка Доржієва продиктована його спілкуванням із калмицькими більшовиками під час відвідин Калмикії влітку 1921 року. І це один із нечисленних фактів, який свідчить про зацікавлення тогочасної калмицької партійної еліти питанням об'єднання монголів.

*Otroschenko I. V.*

### **AGVAN DORZHIEV AND KALMYK BOLSHEVIKS: TO THE HISTORY OF ONE PROJECT**

Article is devoted to the history of one document of 1921 – the geopolitical project made by the known religious and political personality – A. Dorzhiev. In it there is a speech about expansion of territory of the National government of Mongolia in the west at the expense of the areas occupied by Oirats: the Altay district, Ili and Tarbagatay. Such association of Mongols, formation of the expanded Mongolian state, friendly to Russia, should provide the Russian borders from Manchuria to Tien Shan and increase value of the Mongolian

National government in negotiations with China. The purpose of the author is to find out, what has caused occurrence of this concept, unique as for the political heritage of the outstanding Buryat lamas. The conclusion is made that aforementioned Dorzhiev's note is dictated by his dialogue with Kalmyk Bolsheviks during his visit to Kalmykia in summer 1921. This is one of rare facts that testify to the interest of Kalmyk party elite of that time to a question of association of Mongols.

*Отрощенко И. В.*

### **АГВАН ДОРЖИЕВ И КАЛМЫЦКИЕ БОЛЬШЕВИКИ: К ИСТОРИИ ОДНОГО ПРОЕКТА**

Статья посвящена истории одного документа 1921 года – геополитического проекта, составленного известным религиозным и общественно-политическим деятелем – Агваном Доржиевым. В нем идет речь о расширении территории Народного правительства Монголии на западе за счет областей, населенных ойратами: Алтайского округа, Или и Тарбагатая. Такое объединение монголов, образование расширенного Монгольского государства, дружественного России, должно было обеспечить российские границы от Маньчжурии до Тянь-Шаня и увеличить значение монгольского Народного правительства в переговорах с Китаем. Цель автора – выяснить, что вызвало появление этой концепции, уникальной для общественно-политического наследия выдающегося бурятского ламы. Автор приходит к выводу, что вышеупомянутая записка Доржиева продиктована его общением с калмыцкими большевиками во время посещения Калмыкии летом 1921 года. И это один из немногочисленных фактов, который свидетельствует об интересе калмыцкой партийной элиты того времени к вопросу объединения монголов.

*Радівілов Д. А.*

### **ВІДСТАВКА ІМАМА АС-САЛТА Б. МАЛІКА: АРГУМЕНТИ “ПРОТИ”**

Одним із найважливіших джерел, що походять від часів *імамату* ібадита ас-Салта б. Маліка ал-Азді ал-Харуси (851–886), є твір Абу Кахтана Халіда б. Кахтана ал-Хіджарі (пом. на початку Х ст.) під назвою: *Сірат аш-шайх ал-факіх Абі Кахтан Халід б. Кахтан рапімаху-ллах*. Халід б. Кахтан, аздит із бану харус, став

свідком відставки ас-Салта б. Маліка й брав активну участь у полеміці, що виникла у зв'язку з цим у вчених колах оманських ібадитів, послідовно виступаючи на боці свого одноплемінника. Ідейним натхненником передачі влади Рашиду б. ан-Надру став 'alīm Муса б. Муса з бану сама б. лу'айй. На думку Абу Кахтана, ас-Салт б. Малік був відсторонений від влади без достатніх правових підстав у наслідок підступних дій Муси б. Муси, а Рашид б. ан-Надр, ставленник Муси, очолив громаду оманських ібадитів незаконно. У *Cipi*, адресованій ібадитам Оману, Абу Кахтан доводить неправомірність відставки ас-Салта б. Маліка й безпідставність позиції Муси б. Муси в цьому питанні.

*Radivilov D. A.*

### THE RESIGNATION OF AN IBĀDĪ IMĀM

AL-ṢALT B. MĀLIK:

### KHĀLID B. QAḤTĀN'S ARGUMENTS AGAINST IT

One of the major sources, rising directly to the time of the Imāmate of an Ibādī al-Ṣalt b. Mālik al-Azdī al-Kharūṣī (851–886), is a treatise by Abū Qaḥtān Khālid b. Qaḥtān al-Hijārī (d. early X century), entitled: *Sīrat al-shaykh al-faqīh Abī Qaḥtān Khālid b. Qaḥtān rahimahu-Allāh*. Khālid b. Qaḥtān, an Azdī from the Banū Kharūṣ, witnessed the resignation of al-Ṣalt and took a lively part in the controversy that erupted in this regard within the learned community of Omani Ibādīs consistently acting on the side of his fellow tribesman. The transfer of power to Rāshid b. al-Naḍr has been inspired by 'alīm Mūsā b. Mūsā of the Banū Sāma b. Lu'ayy. According to Abū Qaḥtān, al-Ṣalt b. Mālik was deposed unjustly because of Mūsā b. Mūsā's machinations, hence Rāshid b. al-Naḍr, Mūsā's protégé, headed the Omani community of the Ibādīs illegally. In his *Sīra*, addressed to the Ibādīs of Oman, Abū Qaḥtān proves illegitimacy of removal of al-Ṣalt b. Mālik and Mūsā b. Mūsā's position on this issue.

*Радивилов Д. А.*

### ОТСТАВКА ИМАМА АС-САЛТА Б. МАЛИКА: АРГУМЕНТЫ “ПРОТИВ”

Одним из важнейших источников, восходящим непосредственно ко времени имамата ибадита ас-Салта б. Малика ал-Азди ал-Харуси (851–886), является сочинение Абу Кахтана Халида б.

Кахтана ал-Хиджари (ум. в начале X в.), озаглавленное: *Сират аш-шайх ал-факих Аби Кахтан Халид б. Кахтан раҳимаху-ллах*. Халид б. Кахтан, аздит из бану харус, был свидетелем отставки ас-Салта и принимал активное участие в полемике, которая разгорелась в этой связи в ученых кругах оманских ибадитов, последовательно выступая на стороне своего соплеменника. Идейным вдохновителем передачи власти Рашиду б. ан-Надру стал ‘алим Муса б. Муса из бану сама б. лу’айя. По мнению Абу Кахтана, ас-Салт б. Малик был низложен без достаточных правовых оснований в результате происков Мусы б. Мусы, а Рашид б. ан-Надр, ставленник Мусы, возглавил общину оманских ибадитов незаконно. В *Сире*, адресованной ибадитам Омана, Абу Кахтан доказывает неправомерность отстранения ас-Салта б. Малика от власти и безосновательность позиции Мусы б. Мусы по этому вопросу.

*Cівков І. В.*

### АРАБСЬКА АДМІНІСТРАТИВНА ЛЕКСИКА (XIX – поч. XX ст.)

У статті досліджуються процеси формування арабської адміністративної та політичної термінології XIX – поч. XX ст. на матеріалах текстів тогочасних єгипетських офіційних документів та газети “аль-Ахрам”. Було проаналізовано як лінгвістичні, так і екстралингвістичні шляхи формування адміністративно-політичного термінополія арабської мови, яке набуло широкої реалізації у досліджуваних текстах, як-то кількісні та якісні зміни у складі арабської адміністративної мови Єгипту у вказаній період, а також соціально-політичні чинники, що спричинили ці зміни. Також була висвітлена проблема явища домінування іноземних мов у єгипетському адміністративному апараті XIX ст. та причини його виникнення.

*Sivkov I. V.*

### ARABIC ADMINISTRATIVE TERMINOLOGY (XIX – EARLY XX CENTURY)

The processes of the formation of the Arabic administrative and political terminology in the XIX – beginning of the XX century based on the material of the texts of contemporary official documents and al-Ahram newspaper, are dealt with in the article. Such linguistic and extralinguistic ways of the formation of the administrative-political

terminology field that was widely used in the treated texts as quantitative and qualitative changes in the Arabic administrative language of Egypt in the given period as well as sociopolitical factors that caused such changes have been analyzed. The attention was paid to the phenomenon of the domination of foreign languages in the XIX century Egyptian administrative apparatus and the reasons of its appearance.

*Сивков И. В.*

**АРАБСКАЯ АДМИНИСТРАТИВНАЯ ЛЕКСИКА  
(XIX – нач. XX в.)**

В статье рассматриваются процессы формирования арабской административной и политической терминологии XIX – нач. XX ст. на материалах современных текстов египетских официальных документов и газеты “аль-Ахрам”. Проанализированы такие лингвистические и экстралингвистические пути формирования административно-политического терминополия арабского языка, которое получило широкую реализацию в исследуемых текстах, как количественные и качественные изменения в составе арабского административного языка Египта в указанный период, а также социально-политические факторы, которые стали причиной этих изменений. Уделяется значительное внимание преобладанию иностранных языков в египетском административном аппарате XIX ст. и причинам этого явления.

*Тарасенко М. О.*

**ОБРАЗОТВОРЧА ТРАДИЦІЯ КНИГИ МЕРТВИХ  
(історіографічний аналіз)**

Давньоєгипетська Книга Мертвих визнається як перша у світі ілюстрована книга. Зміст цієї збірки зазнав тисячолітньої еволюції, і в ньому склалась особлива *образотворча традиція*, що за віком свого існування не має аналогів в історії. У статті надано аналіз головних досягнень у дослідженні цього феномену.

*Tarasenko M. O.*

**THE PICTORIAL TRADITION OF THE BOOK  
OF THE DEAD (historiographical analysis)**

Ancient Egyptian Book of the Dead is recognized as the first illustrated book in the World. Content of this book has undergone

thousand of years evolution and it has a special pictorial tradition, the duration of the existence of which has no analogies in History. The paper analyzes the main achievements in studying of this phenomenon.

*Тарасенко Н. А.*

### **ИЗОБРАЗИТЕЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ КНИГИ МЕРТВЫХ (историографический анализ)**

Древнеегипетская Книга Мертвых признана первой в мире иллюстрированной книгой. Содержание этого сборника претерпело тысячелетнюю эволюцию, и в нем сложилась особая *изобразительная традиция*, по длительности существования не имеющая аналогов в истории. В статье проанализированы главные достижения в изучения этого феномена.

*Turov I. B.*

### **РОЛЬ СИЛИ УЯВИ В ДУХОВНІЙ ПРАКТИЦІ РАННЬОГО ХАСИДИЗМУ**

Пропонована стаття містить ґрунтовний аналіз різноманітних суджень хасидських авторів про роль сили уяви у справі богослужіння. Стаття також висвітлює погляди провідних єврейських філософів та містиків Середніх віків у цьому питанні. Залучення цього матеріалу дає можливість автору виявити своєрідність вчення хасидів про силу уяви. Актуальність дослідження окреслюється тією обставиною, що згідно із середньовічною антропологією, уява належить до групи провідних сил душі, які забезпечують зв'язок людини зі світом та його Творцем.

*Turov I. V.*

### **IMAGINATIVE FACULTY ROLE IN THE SPIRITUAL PRACTICE OF THE EARLY HASIDISM**

The paper is devoted to the analysis of the different Hasidic comments about imaginative faculty role in sacred service. The paper contains as well description of opinions about this topic of the main medieval philosophers and mystics. This material helps the author to reveal the originality of Hasidic teaching about imagination. Position of imaginative faculty as one of the main faculties of the soul, crucial,

according to medieval anthropology, in human being's communication with the World and the God, is the reason why the research of imaginative faculty role in the Hasidic practice is so important.

*Туров И. В.*

### **РОЛЬ СИЛЫ ВООБРАЖЕНИЯ В ДУХОВНОЙ ПРАКТИКЕ РАННЕГО ХАСИДИЗМА**

Предлагаемая статья содержит обстоятельный анализ различных суждений хасидских авторов о роли силы воображения в деле богослужения. Статья содержит также описание взглядов ведущих еврейских философов и мистиков Средних веков, касающихся данного вопроса. Привлечение этого материала позволяет автору выявить своеобразие учения хасидов о силе воображения. Актуальность настоящего исследования определяется тем обстоятельством, что согласно средневековой антропологии, воображение относится к числу наиболее важных сил души, обеспечивающих связь человека с миром и Создателем.

*Фу Цзін*

### **АСОЦІАТИВНЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТУ ФЕН-ШУЙ У РОСІЙСЬКІЙ МОВНІЙ КАРТИНІ СВІТУ (за результатами асоціативного експерименту)**

У статті здійснено спробу визначення й зіставлення асоціативного діапазону культурного концепту ФЕН-ШУЙ у російській і китайській мовній свідомості. З'ясовується структурно-семантичний зміст, загальні і специфічні ознаки цього концептуального утворення у відповідних етноконцептосферах.

*Fu Jing*

### **THE ASSOCIATIVE AREA OF THE CONCEPT FENG-SHUI IN RUSSIAN LINGUAL PICTURE OF THE WORLD (by the results of associative experiment)**

The article presents the attempt of revealing the associative area of the FENG-SHUI cultural concept in the Russian and Chinese lingual pictures of the world. The common features and ethnical peculiarities of the phenomenon have been studied.

*Фу Цзин***АССОЦІАТИВНОЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТА  
ФЕН-ШУЙ В РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА  
(по результатам ассоциативного эксперимента)**

В статье предпринята попытка определения и сопоставления ассоциативного диапазона культурного концепта ФЕН-ШУЙ в русском и китайском языковом сознании. Выявляются структурно-семантическое содержание, общие и специфические признаки данного концептуального образования в соответствующих этно-концептосферах.

*Черноіваненко В. В.***СУЧАСНА КУМРАНІСТИКА:  
ПРОБЛЕМИ, КОНЦЕПЦІЇ ТА ІСТОРІОГРАФІЯ**

У статті розглядаються деякі важливі проблеми сучасної кумраністики (проблема авторства рукописів Мертвого моря і проблема ідентифікації Кумрану) в їхньому тісному зв'язку з відповідними концепціями і теоріями, а також дискусіями в історіографії.

*Chernoivanenko V. V.***MODERN QUMRAN STUDIES:  
PROBLEMS, CONCEPTIONS, AND HISTORIOGRAPHY**

The article deals with some important problems of modern Qumran Studies (the problem of the Dead Sea scrolls authorship and the problem of the Qumran site identification) in their close connection with appropriate conceptions and theories as well as discussions in historiography.

*Черноіваненко В. В.***СОВРЕМЕННАЯ КУМРАНІСТИКА:  
ПРОБЛЕМЫ, КОНЦЕПЦИИ И ИСТОРИОГРАФИЯ**

В статье рассматриваются некоторые важные проблемы современной кумранистики (проблема авторства рукописей Мертвого моря и проблема идентификации Кумрана) в их тесной связи с соответствующими концепциями и теориями, а также дискуссиями в историографии.

*Шестопалець Д. В.*

**МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО У ЄВРОПІ  
НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ:  
ВІД МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ  
ДО ПРАВОВОГО ПЛЮРАЛІЗМУ**

Стаття присвячена дослідженню основних тенденцій адаптації ісламу в європейських суспільствах та ролі мусульманського права у цьому процесі. Аналіз поточної ситуації показує, що з одного боку, мусульманське право все ще сприймається європейцями як таке, що суперечить принципам секуляризму та окремим нормам Декларації прав людини, і тому його визнання не є можливим. З іншого боку, приклад Великої Британії показує, що принципи мультикультуралізму, застосовані урядом для полегшення процесу соціальної інтеграції мусульман, можуть стати першим кроком на шляху до правового плюралізму та визнання мусульманського права як паралельної правової системи.

*Shestopalets D. V.*

**ISLAMIC LAW IN EUROPE TODAY:  
FROM MULTICULTURALISM  
TO LEGAL PLURALISM**

In recent years the presence of Islam has become greatly visible not just in the countries of Near East and South East Asia, but in the western countries as well. This has brought up a wide range of social and political questions about the most appropriate ways of dealing with Islamic communities in Europe and the USA, in order to avoid marginalization and, consequently, radicalization of Muslims. Thus the article is an attempt to trace the main tendencies of the accommodation of Islam in European societies and the role of Islamic law in this process. The analysis of the current situation shows that, on the one hand, Islamic law is still perceived by Europeans as being in conflict with European secular and human rights principles, therefore there is no way it could be officially recognized. On the other hand, the case of the Great Britain serves as a good example of how the principles of multiculturalism, used to ease the social integration of Muslims, can turn out to be only a stage on the road to legal pluralism and adoption of Islamic law as a parallel legal system.

*Шестопалец Д. В.*

**МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО В ЕВРОПЕ  
НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ:  
ОТ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА  
ПРАВОВОМУ ПЛЮРАЛИЗМУ**

Статья посвящена исследованию основных тенденций адаптации ислама в европейских обществах и роли мусульманского права в этом процессе. Анализ текущей ситуации показывает, что, с одной стороны, мусульманское право все еще воспринимается европейцами как противоречащее европейским принципам секуляризма и отдельным нормам Декларации прав человека, и поэтому его официальное признание невозможно. С другой стороны, пример Великобритании показывает, что принципы мультикультурализма, использованные правительством для облегчения социальной интеграции мусульман, могут стать этапом на пути к правовому плюрализму и признанию мусульманского права в качестве параллельной правовой системы.

*Кочак Айнур, Чулха Тюлай*

**НОВА КРИМСЬКА ВЕРСІЯ ОПОВІДАННЯ  
ПРО АШИКА ГАРІБА У МЕДЖУМІ КАТИКА**

Кримські караїмські молитовники, переклади з Тори, зібрання караймського фольклору у збірках-джонках демонструють зразки старої писемної караїмської мови гебрайським письмом (найдавніші опубліковані 1528–1529 рр. у Венеції). Поруч із тим, існують нерелігійні меджуми (напр., публікації В. Радлова 1888, 1896, меджума Кілля, Бахчесарай, 1903–1914). Стаття аналізує оповідання про Ашика Гаріба (сс. 25–97) з Меджуми, що належала родині Катик (30.7.1808), і є старішою за радлівську. Порівняння текстів відмінних меджум демонструє відмінності у назвах топонімів, титлі та персонажів, описах соціальних традицій. Певні епізоди є казковими, більшість – ісламськими за походженням, тоді як текст у цілому дає цінні відомості про соціальне та релігійне життя караїмів початку XIX ст.

*Koçak Aynur, Culha Tülay*

**THE NEW CRIMEAN VARIANT OF THE TALE  
OF ASHIQ QARIP AT THE MEJUMA OF QATIK**

The Crimean Karaim prayer books and the translations of the Torah, collections of Karaim Turkic folk literature, presented in jönk

notebooks are among the oldest examples of the Karaim Turkic in Hebrew characters (for example religious texts published in 1528–1529, Venice), and its language seems to belong to an old stage. There are also several Karaim unreligious Mejumas, one of which was published by W. Radloff (1888; 1896); Kylly Mejuma (Bahchesarai, 1903–1904) etc. We deal with the Mejuma of the Qatiq Family (30 July, 1808, which shows it is older than the Mejuma published by Radloff). The longest narrative here is the Tale of Ashiq Qarip with insertions of folk songs (pp. 25–97). The comparison of the episodes of the Tale and the other Mejumas shows several different names of places, people, descriptions of social life, some traditions, plays. Some situations belong to the fairy tale elements. The most important motifs are the religious elements of the Islamic tradition; and all the tale provides the social sciences with important data of the social and religious elements of the Karai of the early XIXth century.

*Кочак Айнур, Чулха Тюлай*  
**НОВАЯ КРЫМСКАЯ ВЕРСИЯ РАССКАЗА  
 ОБ АШЫКЕ ГАРИБЕ В МЕДЖУМЕ КАТЫКА**

Крымские караимские молитвенники, переводы Торы, собрания караимского фольклора в сборниках-джонках представляют собой старейшие примеры караимского письменного языка еврейским письмом (наиболее ранние тексты опубликованы в 1528–1529 гг. в Венеции). Помимо этого, существуют также меджума нерелигиозного характера (например, публикации В.Радлова 1888, 1896, меджума Килия, Бахчесарай, 1903–1914). В статье рассматривается рассказ об Ашыке Гарибе (сс. 25–97) из принадлежавшей семье Катык Меджумы (30.7.1808), более старой, нежели опубликованная Радловым. Сравнение эпизодов текстов различных меджума показывает различия в названиях топонимов, титулов и персонажей, а также описаниях социальных традиций. Некоторые эпизоды являются сказочными, большинство – исламскими по происхождению, тогда как весь рассказ дает ценные сведения о социальной и религиозной жизни караимов начала 19 в.

## ЗМІСТ

<i>Дрига І. М.</i>	
Караманлійці та караманлідіка: дефініції та жанри .....	3
<i>Луценко Є. В.</i>	
Сучасні напрямки та методи дослідження просодії китайської мови .....	25
<i>Мазніченко О. І.</i>	
Специфіка інтерференції при українсько-російському та арабсько-французькому білінгвізмах .....	36
<i>Марков Д. Є.</i>	
Непал: причини та передумови виникнення демократичного руху в середині ХХ ст. ....	46
<i>Отрощенко І. В.</i>	
Агван Доржієв і калмицькі більшовики: до історії одного проекту .....	59
<i>Радівілов Д. А.</i>	
Отставка имама ас-Салта б. Малика: аргументы “против” .....	72
<i>Сівков І. В.</i>	
Арабська адміністративна лексика (XIX – поч. ХХ ст.) .....	89
<i>Тарасенко Н. А.</i>	
Изобразительная традиция Книги Мертвых (историографический анализ) .....	100
<i>Туров И. В.</i>	
Роль силы воображения в духовной практике раннего хасидизма .....	127
<i>Фу Цзин</i>	
Ассоциативное поле концепта фен-шуй в русской языковой картине мира (по результатам ассоциативного эксперимента) .....	147
<i>Черноіваненко В. В.</i>	
Сучасна кумраністика: проблеми, концепції та історіографія ...	158
<i>Шестопалець Д. В.</i>	
Мусульманське право у Європі на сучасному етапі: від мультикультуралізму до правового плюралізму .....	175
<i>Koçak Aynur, Çulha Tülay</i>	
The new Crimean variant of the tale of Ashiq Qarip at the Mejuma of Qatiq .....	202
<i>Анотації. Annotations. Аннотации</i> .....	212

**Вимоги  
до структури наукової публікації  
відповідно до Постанови ВАК України  
від 15.01.2003 р. № 7-05/1**

Наукові статті повинні мати такі необхідні елементи:

1. Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями.
  2. Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор.
  3. Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття.
  4. Формулювання цілей статті (постановка завдання).
  5. Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.
  6. Висновки дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.
  7. Нумерація посилань повинна бути наскрізною, через всю статтю, арабськими цифрами (1, 2, 3 і т. д.).
- У разі невиконання цих умов статті не будуть прийняті до публікації.
- Посилання в тексті статті і список використаної літератури оформлюються відповідно до вимог журналу “Східний світ”.

---

Підписано до друку 24.12.2010. Формат 84x108/32. Папір офсетний.

Трафаретний друк. Умов. друк. арк. 10.0. Наклад 200 прим. Зам. 110.

Видавництво Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.

01001, м. Київ, вул. М. Грушевського, 4, к. 215, тел. 279-99-71