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

СХОДОЗНАВСТВО

55–56

КИЇВ – 2011

Затверджено до друку Вченою Радою Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України 22.12.2011 (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.;
В. О. Кіктенко, к.і.н., с.н.с.; 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.;
Д. А. Радівілов, к.і.н., с.н.с.; В. С. Рибалкін, д.ф.н., проф.;
К. М. Тищенко, д.ф.н., проф.; О. О. Хамрай, д.ф.н., с.н.с.;
Б. П. Яценко, д.г.н., проф.
(Склад редколегії затверджено Вченою Радою
Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України
24.03.2011)

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 сторінка обкл.: Фортеця в м. Магдія (Туніс).
4-а сторінка. обкл.: м. Магдія. Дворик житлового будинку.

ISSN 1682-671X

© Інститут сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2011

Боднар С. Н.

МЕНТАЛИТЕТ КАК ОТРАЖЕНИЕ ОЦЕНОЧНОГО СУЖДЕНИЯ

«*Человек полагает, а Бог располагает*»

Проблема понимания добра и зла заботит умы на всем протяжении истории человечества. Она является центральной для религиозно-философской мысли – от теологических до логико-гносеологических, от морально-этических до общенаучных проблем. Понимание добра и зла находит отражение во многих жанрах: максимах, постулатах, изречениях, наставлениях, назиданиях, пословицах и поговорках, транслирующих культурные установки и нравственные законы, здравый смысл и ценностные предпочтения, нормы поведения и морально-этические представления того или иного народа.

Одна из наиболее сложных проблем теории этики, как западноевропейской в целом и русской в частности, так и арабо-мусульманской, всегда состояла в том, чтобы дать определение этим понятиям, раскрыть их содержание и сформулировать критерий деления моральных проявлений на «добрые» и «злые».

Этика, как и философия в целом, существует в качественном многообразии учений, каждое из которых несет отпечаток своей эпохи, соразмерно друг другу по критерию истины, и претендует на общезначимый статус. Среди наиболее часто встречаемых определений такие: всё то, что «согласно природе», что «доставляет удовольствие», что «соответствует исторической необходимости», что «согласуется с требованиями разума» и др. Эти определения настолько различны по содержанию, что может возникнуть сомнение, действительно ли перечисленные «дефиниенсы» относятся к одному и тому же «дефиниендуму». В зависимости от ответа на этот вопрос ученые-философы обычно типологизировали отдельные направления этической мысли, выделяли различные школы и концепции. Такими наиболее характерными направлениями в этике были: *гедонизм* (его представители связывали понятие о добре и зле с удовольствиями и наслаждениями человека); *эвдемонизм* (где добро выступало как

основание человеческого счастья); *утилитаризм* и *прагматизм* (где добро понималось как польза); *рационалистические* – с всесилием человеческого разума; *натуралистические* – с естественной природой человека или более общей проблемой сохранения и продолжения жизни; *теологические* концепции связывали добродетели с проявлением божественной воли; *джабария* – течение в исламе, отрицавшее свободу воли человека; *кадария* – течение в исламе, отстаивавшее свободу воли человека, и др. [8, *19*].

В западноевропейской философской мысли доминирует воззрение о том, что добро и зло имеют не метафизический, а нравственный характер и коренятся в самом человеке: человек двойственен по своей природе. Лишь человеческим измерением может быть определено все происходящее. Афоризм древних гласит: «Человек есть мера всех вещей».

Добро и *зло* как базовые понятия нравственного сознания общества и личности, строго говоря, нельзя определить в рамках самого «практического разума». «Делай добро и избегай зла» – вот моральная максима, рассчитанная на индивида, обладающего автономией воли. Зрелое моральное сознание не дает списка добрых и злых поступков – что такое добро и зло, индивид должен решать сам. «Свободный выбор всегда сопровождается рассуждением; выбор, выражающийся в предпочтении лучшего, предполагает вначале обдумывание, а затем принятие решения» [2, т. 4; *313–314*].

Первые упоминания этического содержания на Руси появились с принятием христианства. В XI–XIII вв. в качестве источника моральных поучений использовались тексты Псалтыря, Притчей Соломоновых и Премудрости Соломона, Писания отцов церкви, входившие в состав сборников дидактического и просветительского характера. В них раскрывается сущность человеческого бытия [22; *311*].

Древнерусская этическая терминология в России определяется в самостоятельную отрасль философского знания лишь к концу XVII–XVIII ст. Такие термины, как *совесть*, *сознание*, *добродетель* и все слова, начинающиеся с предлога «само», являются словообразовательными кальками с греческого языка. Переводчиками были введены в философский оборот и исконные славян-

ские слова: благо, вина, власть, дух, душа, закон, нрав, смысл и др. [5; *17–73*].

Арабо-мусульманская культура не отвергает полностью воззрения античного наследия и всего того, к чему апеллирует мировая философская мысль, впрочем, приоритетное место отводит ценностям духовным [15; *375–378*].

Добро и *зло* в арабской этике – категория религиозная[1]. Аллах – равно источник и добра, и зла. Религиозное сознание, являющееся продуктом божественного предначертания, снимает те основания, которые составляют основу в исламском мире для трактовки человека как автономного существа[2]. Язык священного текста Корана – идеологическая основа для арабо-мусульманского социокультурного пространства. Божественное Руководство, а не иные источники знаний и рефлексия, формирует критерии истины, систему координат и ценностей. Соблюдение или отступление от них – мерило добра и зла, определяющего степень воздания, причем не в этой жизни, а в будущей, то есть после смерти. Кораническая прескрипция «وكل نفس بما كسبت رهينته» «И каждая душа – заложницей своих деяний будет», египетская и ливанская народные пословицы «التقى رئيس الأخلاق» «Набожность – первооснова нравственности», «شر ما رام امرؤ ما لم ينل» «Худшее желание человека то, которое не осуществилось» [11; 3 / ١.٦] – совершенно недвусмысленны.

Ценности являются базовой категорией при построении картины мира, они лежат в основе оценки тех предпочтений, которые человек делает, характеризуя предметы, качества, события. Конфигурация ценностей определяет культурный тип той или иной общности, морального сознания и нравственной оценки

---

[1] Арабская этика изучается в рамках исламского богословия (علم الأخلاق – *Учение о благих делах*). Корень, от которого образован термин, – содержит один из 99 эпитетов Аллаха (الخالق – «Творец», «Создатель»). Европейский термин «этика» происходит от греческого «этос» (*нрав, характер*). Аристотель вводит понятие «этика» для обозначения отрасли философии, являющейся учением о нравственной деятельности и добродетелях. Этика имеет основным предметом изучения мораль и нравственность. Термин «мораль» появился в IV в. н.э. в латинском языке как прямой аналог греческому «этика».

[2] «Весь Коран состоит как бы из прямой речи Аллаха, обращенной через Мухаммеда к людям» [14; *8*].

явлений мира, определяющие предпочтительный тип поведения людей, в том числе и на языковом уровне [13; *236*].

Ценности и нормы поведения можно разбить на основные четыре группы: суперморальные, моральные, утилитарные и субутилитарные. К первым относятся важнейшие религиозные догматы, определяющие поведение человека по отношению к Богу (Возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею мыслию твоею. *Библия*; Нет божества кроме Аллаха, Мухаммад пророк его! *Коран*); ко вторым – поведение человека по отношению к другим людям (Не желай никому того, чего себе не желаешь. Тебе мы поклоняемся и просим помочь! *Коран*); к третьим – поведение человека по отношению к самому себе (Ни с кем не говори грубо; те, с кем ты говорил грубо, ответят тебе тем же. *Буддизм. Дхаммапада*); к четвертым – необходимые условия биологического выживания (Чтобы жить, нужно есть, спать, спасаться от холода, огня, диких зверей и т.д.) [9; *165–205*, 20; *42–47*].

В обыденном общении человек ориентируется на моральные и утилитарные нормы, религиозный же дискурс высвечивает суперморальные нормы как основание для поступка. Причинами часто оказываются конкретные этнокультурные особенности жизни народов, связанные с географией, бытом, историей и т.д., а также спецификой мировоззренческих установок, нравственных принципов, восходящих к ценностным интенциям культуры. Что же касается субутилитарных норм, то они самоочевидны и поэтому не эксплицируются, за исключением тех случаев, когда человеку приходится идти на лишения и самопожертвование, т.е. осознанно поступать вопреки этим нормам.

В западных аксиологических типологиях ценности, как правило, представляют собой одноуровневую систему, т.е. ценности материального, экономического, социального и нравственного порядка, и не градуируются по степени значимости. В отечественной же философской мысли (как в концепции Русской идеи, так и в трудах религиозных философов Н. А. Бердяева, И. А. Ильина и др., утверждавших человека «…безосновно свободным» [4; *160*]) определяющая роль отводится ценностям нравственного характера. Тем самым отечественная ценностная концепция в широком обобщении предстает некой лестницей восхождения

от материального к духовному, формируя культурные константы национального самосознания [24; *5–7*]. Вместе с тем, материально-утилитарные и нравственно-духовные ценности, как и их иерархия или отсутствие таковой, не влияют на целерациональность русской культуры, где доминантой, с известной долей оговорок, все же признается свобода выбора, как в античной, так и в современной общеевропейской культуре в целом [18; *13*].

Система ценностей арабо-мусульманского мира – контрастирует. В течении вот уже почти четырнадцати веков Коран оказывал и продолжает оказывать влияние на формирование человеческой личности, играя, в частности, определяющую роль в становлении отношения человека к людям и миру в целом, в формировании норм поведения и общения. Он закрепил результаты длительного процесса перестройки социальной психологии, обеспечив божественной санкцией свое доминирующее положение. Если понятия *добра* и *зла* в русской культуре – категории «умозрительные», то в арабской культуре мерилом является поведенческая норма, детерминированная религиозными установками.

Поведенческие нормы, проецированные на практику, представлены тремя основными нормативными системами в рамках исламской традиции: 1) *мурувва*, 2) *асабийя*, 3) *дин*.

Мурувва (مروّة) – старый арабский термин, которым еще в доисламские времена обозначался набор качеств настоящего мужчины: доблесть, великодушие, щедрость, верность данному слову, красноречие. Носитель этих качеств должен блюсти свою честь и утверждать свое превосходство. Женщины обычно не являются субъектом *муруввы*. В основном они играют роль хранительниц традиционного благочестия. Для мужчин *мурувва* универсальна; следовать ее нормам подобает любому, независимо от его социального происхождения или религиозной принадлежности. Источники *муруввы* – устная традиция, многие образцы классической арабской поэзии и народная повествовательно-сказочная литература (напр., Повести об Антаре, Тысяча и одна ночь, и др.).

Асабийя (عصبية) – понятие, выражающее верность *асабу*, т.е. родству по мужской линии; члены племенного общества подчи-

нялись предписаниям обычного права «адата», утверждавшего принципы взаимопомощи и взаимозависимости. («Преступление – творение всего племени» («في الجريمة تشترك العشيرة») – гласит арабская пословица [٥.١٥]). Из этих принципов вытекали обычаи кровомщения, забота о предках и потомках, знание о племенных генеалогиях, уважение к прошлому и к старшим, абсолютный запрет вне- и добрачных связей для женщин и т.д. Обычным правом регулировались также межплеменные отношения (набеги, стычки, разрешение конфликтов и заключение союзов). Многие нормы асабийи действуют до сих пор не только у кочевников, но и у оседлого населения деревень и городов. *Асабийа* обязательна и для женщин, так как подразумевается, что после замужества они сохраняют верность *асабу* отца. Арабская пословица («العرق دسّاس»), что в переводе значит: «Порода выдает» (*рус. соотв.* «Яблоко от яблони не далеко падает») – отражает менталитет арабов, их представления о верности своему роду, происхождению, обычаям и традициям.

Дин (دين) – термин, соединивший арамейско-еврейское понятие «суд, приговор», среднеперсидское «вера» и староарабское «обычай, образ поведения» [17; *61*]. Как нормативная система поведения *дин* – это кодекс поступков верующего, получающих соответствующую нравственную оценку. Поступки мусульманина (у суннитов и шиитов) делятся на пять категорий: 1) *обязательные* (واجب، فرض). Они связаны с исполнением предписаний ислама. Уклонение от них наказуемо и в земной жизни, и в загробной; 2) *желательные* (مندوب). Среди них – дополнительные молитвы и посты, выполнение обетов и актов милосердия, за что в загробной жизни последует воздаяние; 3) *дозволенные*, или *безразличные* (جائز، مباح). К ним относятся сон, вступление в брак, прием разрешенной пищи и т.д., что не заслуживает ни осуждения, ни одобрения; 4) *неодобряемые поступки* (مكروه), вызванные особой привязанностью к мирским благам. Они нежелательны, но за них не предусмотрено наказание; 5) *запрещенные поступки* (حرام، محظور) наказываются и в этой, и в будущей жизни [25; *19–40* / ٧].

Главные источники *дина* – священное писание (Коран для мусульман, Библия для христиан) и священное предание (для суннитов – *сунна* и *хадисы*; для шиитов – *ахбар* и *хадисы*, для

православных – *патристика* и *решения соборов*, а также различные комментарии к названным группам источников) [3; *2000*].

В отличие от русской морали, где свобода выбора составляет основу действия, мораль арабская – императивна: так подобает поступать мужчине/женщине, так ведется от предков, так заповедовал Аллах. В исламской культуре такие универсальные понятия, как *добро* и *зло*, трактуются как *дозволенное* и *запретное*. Арабские словари дают такое обобщенное определение *добра*: «(خير) – это то, что противопоставляется злу; это то, что правильно, полезно, приятно; это – щедрость, честь, благородное происхождение» [١]. *Зло* (شرّ) – определяется как «недостаток, нехватка добра; как обобщающее имя пороков и грехов, различных дурных поступков» [٣].

Возникновение и распространение ислама вносит определенные коррективы в понимание данных категорий. Следует отметить, что при рассмотрении проблемы соотношения добра и зла мусульманские философы, исследователи Корана и Сунны Пророка обращают свое внимание на изучение именно добродетелей как основы для достижения счастья и благополучия как в земной, так и в загробной жизни. Добро начинает олицетворяться в понятиях философских наряду с мирскими добродетелями – воздержанием, мужеством, мудростью, справедливостью. Вместе с тем, этого недостаточно, если они не сопровождаются добродетелями р е л и г и о з н ы м и. По мнению некоторых мусульманских ученых, они более высокого порядка и нацелены на достижение высшего счастья в з а г р о б н о й ж и з н и [12; *108–110*]. Народный язык эти высокие материи превратил в доступные разумению для простых людей понятные выражения: («أجاك الموت يا تارك الصلاة») «Пришла за тобой смерть, покинувший молитву», («تقوى الله سوق لا تبور») «Богобоязнь и благонравие – прибыльное дело» [там же, *30*]. Они свидетельствуют о том, что сложные философские истины, переплавленные в горниле народного мышления, становятся неотъемлемой его частью, мерилом и оценкой поведения в этой жизни.

Среди последних различают *внешние* – (ظاهر) – такие как: выполнение религиозных предписаний и запретов, следование поступкам и делам Пророка, выполнение обязательств перед братьями по исламу. Кроме них, есть и *внутренние* – (باطن). Они

связаны с почерпнутым из разума и Откровения знанием о Боге и самом себе, что требует позитивного расположения души, благодаря которому возникает доброе намерение с последующими действиями. Среди этих добродетелей мы находим единобожие, раскаяние, терпение, благодарность, надежду, страх, и, наконец, самую высокую добродетель, по мнению мусульманских теологов и философов – любовь к Богу [там же, *111–112*].

Отступление от этих добродетелей, несоблюдение тех норм, которые входят в понятия حلال – *дозволенное* и حرام – *запретное*, и есть *зло*, так как в представлениях арабов-мусульман эти категории относятся не к области человеческой практики, а имеют совершенно четкое «б о ж е с т в е н н о е» происхождение, поскольку одним из главнейших принципов, из которых в этом вопросе исходит ислам, является то, что «право разрешать или запрещать принадлежит только Аллаху» [٢.٢٧].

Влияние коранических предписаний, постулатов, суждений на формирование фонда литературного и народно-разговорных арабских языков трудно переоценить. Практически каждый сборник пословиц содержит паремии, представляющие коранические реминисценции. В основном это обобщенно-назидательные суждения и прескрипции. Сакральность Корана, возвышенность большинства его сюжетов требовали обобщенно-афористических нравоучительных, а также и императивных средств доведения до слушателей и читателей замысла Творца. Напр.: «Не спрашивайте о том, что (может) огорчить вас, если откроется вам» [5:101]; «Вершина мудрости – страх перед Аллахом» [٤.٩٤٤]. С ними перекликаются народные пословицы-наставления: «Прощающий – благороден», или «Прощение от могущества», или «Простить вовремя – признак благородства» [1; *71*].

Мир человеческой деятельности, как индивидуальный, так и коллективный, насквозь пронизан ценностями. Формы явного и неявного вхождения ценностей в рассуждения человека – многочисленны и разнородны. Слово «ценность» употребляется не только для обозначения объекта, имеющего положительную или отрицательную значимость для человека или группы лиц, но и для обозначения того социального стандарта, образца, который используется при установлении ценностного отношения [7; *12–*

13]. Например, моральная оценка, заключенная в суждениях, обладает сложной структурой. Она складывается из оценки мотива, действия и результата. Причем в оценке мотивов, действий и результатов *добро* и *зло* не всегда совпадают: мотив может быть добр, а результат оказаться злым.

Добро и *зло* – понятия, фиксирующие критерий и основание моральной оценки; контроль в морали фиксируется категорией *совесть*; нормативно-предписательный аспект – категорией *долг*; целеполагание и идеал в морали отражены в категориях *смысл жизни* и *счастье*. Все эти этические категории взаимосвязаны, образуя при этом свою конфигурацию фрагментов ценностной картины мира по содержанию и функциям в гносеологии морали сравниваемых культур. Этническая ментальность формируется жизненным опытом, определяя оценочную деятельность сознания в стратегии поступка. Среди суждений о добре и зле можно найти и правила поведения (народная этика), и основы этноэстетики, традиции и обычаи, народные приметы, являющиеся экспонентами национального менталитета, своеобразной «логикой в популярной форме» [21, *367–368*].

Многоликость окружающего мира, отливаясь в речевой деятельности того или иного этноса, предполагает наличие самых разных оценочных коннотаций: объективный мир членится говорящими с точки зрения его ценностного характера – добра и зла, истины и не-истины, допустимого или запретного и т.п., и это вторичное членение, обусловленное социально, весьма сложным образом отражено в языковых структурах. Ср.:

Русские суждения	**Арабские суждения**	***(перевод)***
«И зло можно выбирать».	”إن لأمر كله لله.«	*Всякое деяние подвластно Аллаху.*
«Виним наше время, а виноваты сами».	”كل نفس بما كسبت رهينة.«	*Всякая душа – заложница того, что она содеяла.*
«Виноватого бог простит, правого царь пожалует».	”رأس العقل بعد الإيمان بالله مدارات الناس.«	*Вершина благоразумия после веры в Аллаха – в умении угождать людям.*

«Добро делают не советуясь».	”الخير عند مطراه يلتقي.«	*Добро встречается нежданно-негаданно (всё от Аллаха).*
«Дорога милостыня во время скудости».	”من يعمل لازم يلتقي.«	*Кто делает нужное, тому воздастся.*
«За недобрым пойдешь – на беду набредешь».	”من يعمل سوءا يجز به.«	*Кто совершит зло, тому злом и воздастся.*
«Зла за зло не воздавай».	”فمن يمدح زيدا قد يعتب بكرا.«	*Кто хвалит Зейда, тот, вероятно, порицает Бекра.*
«На милость образца нет».	”إدخر في اليسر ليوم العسر.«	*Припасай в дни благоденствия на черный день!*
«Не за страх, а за совесть».	”أجاك الموت يا تارك الصلاة.«	*Пришла за тобой смерть, оставивший молитву.*
«Доброму добрая память».	”إصرف ما في الجيب وأعطك ما في الغيب.«	*Расходуй то, что (сегодня) в кармане, – воздастся тебе на том свете.*

Не совсем правильно утверждать, что все оценочные суждения стоят в оппозиции *хороший – плохой*[3]. Человек часто оказывается в ситуациях, когда приходится принимать решения, не лежащие в рамках однозначного противостояния добра и зла. Это – решения в условиях выбора между большим и меньшим добром или большим и меньшим злом. Семантический комплекс «хорошо – плохо» принадлежит к разряду градуированных понятий, в которых каждый антоним указывает направление уходя-

[3] В лингвистической и философской литературе выделяются несколько характеристик морально-нравственного оценочного значения, как нормативность оценки, т.е. противопоставление нормативных высказываний описательным; трехзначность оценки (хорошо, нейтрально, плохо); оценочная сопоставимость объектов; асимметричность оценочных знаков, разнородность оценки; сложная структура оценки (оценочная шкала, оценочный стереотип, основание оценки, субъект и объект оценки, оценочные модусы, аксиологические предикаты, мотивировка оценки, эмоционально-интеллектуальная природа оценки и др.).

щей в противоположные бесконечности шкалы, разделенные осью симметрии. Нарастание одного признака по шкале *добра* и *худа* оборачивается убыванием другого [6; *9*].

Среди рассматриваемых суждений, эксплицирующих морально-этические нормы арабской и русской культур, помимо абсолютных оценок (положительной и отрицательной[4]) можно выделить: этическую, сравнительную, рациональную, иррациональную (религиозную) и др.

Виды оценок

рациональная	**религиозная**
«Авось и как-нибудь до добра не доведут»	*«Всякое деяние подвластно Алла-ху»* «إن لأمر كله لله”
сравнительная	**сравнительная**
«Лучше печальная правда, чем радостная ложь»	*«Позор дольше жизни»* «العار أطول من العمر”
рациональная	**религиозная**
«До бога высоко, а до царя – далеко»	*«Бог тебя накормит, а не твой тяжелый труд»* «رزق الله ولا كدك”
религиозная	**религиозная**
«Бог простит, только вперед не каверзи»	*«Мудрость – предмет исканий верующего»* «الحكمة ضالة المؤمن”

Формы оценок

Формы оценки представляют собой те оценочные формы, которыми располагает язык, и которые изучаются как в сфере традиционной, так и аксиологической лингвистике. В номенклатуру оценочных для сравниваемых языков входят теофорные компо-

[4] Русская пословица «*Яблоко от яблони не далеко откатывается*» – имеет отрицательную оценку; ее арабский эквивалент (букв. «*Порода выдает*» – «العرق دساس») – положительную оценку, отражающую представления арабов о верности своему роду, племени, происхождению. Русская поговорка «*Рука руку моет*» – имеет отрицательную оценку; ее арабский эквивалент (букв. «*Посвети мне, а я высеку тебе огонь*» – «أضئ لي إقدح لك») – положительную.

неты, джазмовая форма, редупликация в словообразовании, редупликация корня в рамках словосочетания и другие синтаксические структуры. При некоторой схожести этих форм в сопоставляемых парах языков обнаруживается значительное расхождения. Абсолютное большинство форм оценки – пять из шести – в арабском и русском языках не совпадают. Напр.:

	Форма оценки	Примеры	
1.	Джазмовая форма / криптоформа	«Не торопитесь – и вы будете в порядке»	”لا تستعجلوا تسلموا“
2.	Редупликация в словообразовании	«Что посеешь, то пожнешь»	”من رش دش“
3.	Редупликация корня в рамках словосочетания	«Беда уже в том, что верят в плохие приметы»	”إن الشؤم التشاؤم“
4.	Повтор оценочного слова	«Долг платежом красен»	”خير البيوع ناجز بناجز“
5.	Повтор оценочного компонента в качестве «возвращающего местоимения»	«Лучшие из дел – средние»	”خير الأمور أوساطها“
6.	Религиозные (теофорные) маркеры	«Лучше бы им быть искренними перед Аллахом»	”فلو صدقوا الله لكان خيرا لهم“

Логика оценок

Добро и *зло*, транслируемые паремиями, априори не могут быть соотнесены с абсолютными оценками, так как сами в некоторой степени являются таковыми. Предполагается, что сущностный признак может быть увязан с логической формулой пословицы как с у ж д е н и я[5], позволяющей понять суть, а именно логику, лежащей в основании оценки.

Для выявления сущностных признаков суждений выдвинута гипотеза о том, что они могут быть увязаны с определенной группой модальных операторов, представляющих собой как экс-

[5] В логике: форма мышления, представляющая собой сочетание понятий, из которых одно (субъект) определяется и раскрывается через другое (предикат).

плицитные, так и имплицитные структуры. Среди основных типов суждений, встречаемых в научной литературе, можно выделить: алетические (с операторами «необходимо», «случайно», «наверное», «возможно», «невозможно»), деонтические (с операторами «разрешено», «запрещено», «обязательно»), условные (с импликацией «если…, то…»), аксиологические («больше», «лучше», «хорошо», «плохо», «полезно», «вредно», «равноценно»), аподиктические /постоянное общее качество/ («все», «всякий», «всегда», «каждый»), ассерторические /экзистенциональные/ и др.

Соотношение типов модальной оценки суждений [10] [6]

	Русские	*Арабские*		
◊	«От добра добра не ищут».	(*букв.* Оставь добро на своем месте!)	”دع الحسن في مكانه.«	O□
→	«Кто доброе творит, того зло не вредит».	(*букв.* Оставь зло, и оно тебя оставит!)	”أترك الشر يتركك.«	O□
∀	«Доброму добрая память».	(*букв.* Кто делает нужное, тому воздастся.)	”من يعمل لازم يلتقي.«	O→
∀	«И бога хвалим и грешим».	(*букв.* Добро и зло всегда идут рука об руку.)	”الخير والشر يا الموالاة.«	∀
∀	«Злому человеку не прибавит бог веку».	(*букв.* Пришла за тобой смерть, оставивший молитву.)	”أجاك الموت يا تارك الصلاة.«	∀
◊>	«Из двух зол выбирают меньшее».	(*букв.* И во зле есть выбор.)	”إن في الشر خيارا.«	∃
□	«Плохо не клади, вора в грех не вводи».	(*букв.* Брошенное имущество учит воровать.)	”المال السائب يعلم السرقة.«	◊

[6] В целях удобства иллюстрации сопоставляемых примеров применяются символы аппарата модальной логики, среди них операторы: *возможно* – ◊, *невозможно* – ⌉◊, *случайно* – Δ, *обязательно* – O, *запрещено* – З, *разрешено* – P, *необходимо* – □, *импликативная связка* – →, *оценка* – >; *квантор (все)общности* – ∀, *квантор существования* – ∃.

→	«Взялся за гуж, не говори, что не дюж».	(*букв.* Кто совершает доброе дело, доводит его до конца.)	”من يعمل الخير يكمله.«	→
∀	«Злой с лукавым водились, да оба в яму свалились».	(*букв.* Кто не борется со злом, сам творит зло.)	”إن من لا يدفع الظلم يظلم.«	→
∀	«Терпение и труд все перетрут».	(*букв.* Устоять перед запрещенным Аллахом легче, чем перед его наказанием.)	”صبرك على محارم الله أيسر من صبرك على عذاب الله.«	O>
□◊	«На Бога надейся, а сам не плошай».	(*букв.* Милосердного /Аллаха/ славь, но и вперед поглядывай.)	”أحمد الرحمن أو شوف القدام.«	O◊

Проблема выбора является предметом изучения и религии, и философии, и аксиологии, и социологии, и этнологии, и этики и др., которые изобилуют как универсальными, так и партикулярными определениями относительно нравственных законов и морального сознания человека. Утверждения о хорошем или плохом, достойном или недостойном не являются истинными или ложными: истина не меняется со временем, понятие же добра и зла имеет разные значения в разные эпохи и в разных обществах. Духовная жизнь сама по себе неоднозначна, а иногда и специфична. Например, критерием свободы выбора в русской культуре, как и в целом в западноевропейской, служит рефлексия и действие; каноны арабской культуры не допускают особых размышлений и вольностей относительно поступка, их (каноны) нужно просто знать и им следовать. Суждения «Как помрешь – ничего с собой не возьмешь» и /«أعمل الخير بأن ألقاه في قبري»/ букв. *«Я делаю добро, чтобы встретить его в могиле»* [٥.٣٤] – подтверждают классическую формулу: «Рациональный Запад – Религиозный Восток».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Амирьянц И. А.*, *Самир ат-Тайяр* // **Иракский этикет.** Москва, *1988*.

2. *Аристотель.* Большая этика // **Аристотель.** Соч. Т. 4. Москва, *1983*.

3. *Абдалла Нирша.* **Личность Мусульманина.** Москва, *2000*.

4. *Бердяев Н. А.* О назначении человека // **Опыт парадоксальной этики.** Москва, *2003*.

5. *Буланин Д. М.* Древняя Русь // **История русской переводной художественной литературы.** Том 1. Санкт-Петербург, *1995*.

6. *Вольф Е. М.* **Функциональная семантика оценки.** Москва, *1985*.

7. *Ивин А. А.* **Аксиология.** Москва, *2006*.

8. **Ислам: Энциклопедический словарь.** Москва, *1991*.

9. *Карасик В. И.* Культурные доминанты в языке // **Языковой круг: личность, концепты, дискурс.** Волгоград, *2002*.

10. *Кондаков Н. И.* **Логический словарь-справочник.** Москва, *1975*.

11. **Ливийские народные пословицы и поговорки** / Сост. Ю. Н. Кудрявцев. Москва, *1988*.

12. *Накыб аль-Аттас, Сейд Мухаммед.* **Введение в метафизику ислама.** Москва, *2001*.

13. *Попков В. В.* Двойственность: концепция и структура познавательной модели // **Системный подход в современной науке.** Москва, *2004*.

14. *Пиотровский М. Б., Прозоров С. М.* **Ислам.** Москва, *1988*.

15. *Прозоров С. М.* **Ислам как идеологическая система.** Москва, *2004*.

16. *Резван Е. А.* Этические представления и этикет в Коране // **Этикет у народов Передней Азии.** Москва, *1988*.

17. *Родионов М. А.* Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // **Этикет у народов Передней Азии.** Москва, *1988*.

18. *Сергеева А. В.* **Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность.** Москва, *2005*.

19. **Современная философия: словарь и хрестоматия.** Москва, *1995*.

20. *Степанянц М. Т.* **Восточная философия.** Москва, *2001*.

21. *Тищенко К. М.* Логіка суджень у прислів'ях басків // **Проблеми семантики слова, речення та тексту.** Збірник наукових праць. Вип. 9. Київ. *2003*.

22. *Чумакова Т. В.* **Образ человека в культуре древней Руси: опыт философско-антропологического анализа.** Дисс. док. философ. наук. Санкт-Петербург, *2001*.

23. *Черданцева Т. З.* **Язык и его образы.** Москва, *1977*.

24. *Шевцова Н. П.* **Культура как система ценностей** (Аксиология в контексте интерпретации культуры Н. А. Бердяева и И. А. Ильина). Москва, *2004*.

25. *Шейх Юсуф Кардави.* **Дозволенное и запретное в исламе.** Москва, *2004*.

١. الرائد. معجم لغوي عصري. مج. ١-٢. دار العلم للملايين. بيروت، ١٩٧٨. جبران مسعود.

٢. الشيخ أحمد محمد عساف. الحلال والحرام في الاسلام. بيروت، ١٩٧١.

٣. المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق. بيروت، ١٩٨٦.

٤. الميدني. مجمع الأمثال. بيروت، ١٩٧٢.

٥. حنا الفخوري. الحكم والأمثال. القاهرة.

٦. محمود اسماعيل صيني. معجم الأمثال العربية. بيروت، ١٩٩٢.

٧. يوسف القرضاوي. الحلال والحرام في الإسلام. مكتبة وهبة.

Величко М. П.

ЖАНРОВЕ РОЗМАЇТТЯ АРАБО-ІСПАНСЬКОЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЛІРИКИ

В останні десятиліття в літературознавчій науці все рішучіше заявляє про себе новий підхід до вивчення середньовічної літератури як певного типу в історії світової літератури із залученням методів порівняльного літературознавства, культурології, теорії рецепції. Все більшого розмаху набувають дослідження в руслі уявлень історичної поетики, у якій середньовічна література посідає особливе місце в системі типів художньої свідомості, що змінюють одне одного. У зв'язку з цим відбувається і переосмислення деяких кардинальних уявлень про арабську поезію в Іспанії.

На теренах Андалузії поетична традиція відрізнялася жанровим розмаїттям і була дотична тим чи іншим чином до всіх сфер життя арабо-іспанського суспільства. Всі соціальні групи і прошарки з ентузіазмом долучалися до створення поетичних творів, зокрема, поезія була у великій пошані серед правителів і державних діячів, викликала у них живий інтерес. Багато з них і самі були славнозвісними поетами. Поетичне надбання Андалузії стало результатом масштабного літературного процесу, який охопив кілька століть, відчувши на собі вплив різних політичних подій, соціальних змін, а також урізноманітнився багатьма напрямами літератури і філософської думки [Куделин 1969, *117–123*].

Неабияку роль у становленні поезії цього періоду відіграв і природний фактор Андалузії. Образи природи присутні у всій жанровій і тематичній системі арабо-іспанської лірики, надаючи їй відмітних художніх особливостей.

Андалузькі поети зверталися до поетичних жанрів любовної, пейзажної та філософської лірики, при цьому майже не відступаючи від класичної арабської поетичної системи. Улюбленими жанрами поетів були самовихваляння, панегірик, елегії та ін. Найбільше уваги серед андалузьких поетів здобув опис природи (васф), адже остання була для них джерелом творчого натхнення і емоційного піднесення. Описи природи використовувалися андалузькими поетами як у власне пейзажній ліриці, так і залучалися

до інших жанрів, де описовий елемент виконував таким чином різні функції. У творах інших жанрів образи природи органічно поєднуються у цілісну картину, що й надавало різноманітних ефектів формі і змісту, які досягають повної відповідності і гармонії завдяки встановленню тісного зв'язку між художнім зображенням природи, її образністю і ритмом з одного боку, і значенням та ідейним контекстом – з іншого [Петрова 2011, *193–196*].

Андалузький поет закоханий у природу, знаходить у ній джерело найрізноманітніших емоцій: втіхи, радості, журби, захоплення.

Ібн Зейдун звертався до образу квітів, щоб передати контраст між швидкоплинністю життя простої людини і вічним буттям закоханої душі:

لا يكنْ عهدُكَ وردا إنَّ عهدي لك آسُ

Не будеш ти мов квітка швидко в'януть,
Мій вік з тобою поряд наче мирт.*

Поет використав для опису веселої вдачі аль-Валіда ібн Джавхара, правителя Кордови і свого доброго друга, образ саду:

للجوهري أبي الوليدِ خلائقٌ كاروضِ أضْحَكَهُ الغَمامُ الباكي

Ібн Джавхара неначе сад,
Який під дощиком сміється.

Андалузькі поети часто описували природу у тужливих філософських віршах. Саме з такою метою до пейзажної лірики звертався аль-Мутамід ібн Аббас, який писав у своїх поетичних творіннях:

غريبٌ بأرضِ المَغربين أسيرُ سيبكي عليه منبرٌ و سريرُ
فيا ليتَ شِعري هل أبيتّن ليلةً أمامي و خلفي رَوضةٌ و غديرُ!

Чужий на землі чужаків, полонений,
Тужить за ним його рідна земля.
О якби ж знати, що буде ніч одна, –
А я в саду, переді мною річка.

Образи природи вміло використовує для вираження печалі і скорботи Ібн Хафаджа, як можна зазначити на прикладі рядків, у яких він оплакує візира Абу Мухаммада Абдуллу ібн Рабіа:

* Тут і далі переклад наш.

في كل نادٍ منك روضُ ثناءٍ و بكلِّ خَدٍّ فيكَ جدولُ ماءِ
و لكلِّ شخصٍ هِزُّة الغُصْنِ النَّدي غِبَّ البُكاءِ ورنِةُ المُكَّاءِ

У кожній долині діброва скорботи,
На кожній щоці потік сліз.
Зітхають гілки над тим, хто проходить алеєю смутку,
І пісня скорботна пташок їх не втішить.

Андалузькі поети відчували надзвичайну прихильність до природи, майстерно використовуючи її образи у всіх жанрах. Такий поетичний прийом не був нововведенням у арабській літературній традиції, його використовували арабські поети ще в доісламську епоху. Здавна митці зверталися до образу сяючого сонця, ночі, зірок, описували пустелю, зображували водойми і зелень садів, розкриваючи свою повагу до природи, захоплення її красою. Не дивно, що творчість андалузьких поетів тісно пов'язана з арабським поетичним спадком, адже вона має багато спільних рис із класикою арабської літератури. Андалузькі митці наслідували східноарабських поетів і в той же час вносили у свої поетичні твори новаторські елементи, що було зумовлено, в першу чергу, відмінними природними та соціальними умовами Андалузії. Як відомо, Іспанія завжди вирізнялася чаруючої краси природою: багатою вічнозеленою рослинністю, великою кількістю прохолодних водойм, просторих рівнин і полів, а в часи перебування в Іспанії арабів – ще й прекрасними рукотворними садами, парками, алеями, озерами і фонтанами. Мешканці Андалузії прагнули створити на своїй батьківщині рай на Землі і не припиняли безперестанку захоплюватися рідними просторами, що й знайшло відображення у пейзажній ліриці [Крачковский 1958, *489–511*].

Ібн Хафаджа рідну землю описує у таких рядках:

يا أهلَ أندلسٍ لله درُّكُم ماءٌ و ظلٌّ و أنهارُ و أشجارُ
ما جنَّة الخُلْدِ إلا في ديارِكُم و لو تخيَّرت هذا كنت اختار

О народе Андалузії, який щасливий ти!
Вода, садів прохолода, річки і дерева,
Рай земний, лише тобі належить він.
Скажи мені: обирай, але я свій вибір вже зробив!

Також у тематиці поезії Андалузії знайшли своє відображення особливості життя тогочасного суспільства, яке протікало в розкошах, різноманітних розвагах, поетичних дуелях. Строкатість і

бурхливий ритм природи органічно гармоніював із життям суспільства, його звичаями. Митці, особливо тонко відчуваючи всі нюанси, створювали образи, які пульсували життям, рясніли кольорами і відтінками. Варто зазначити, що внаслідок цього андалузькі поети виробили свій власний оригінальний стиль із його художніми особливостями і відмітними рисами, які вирізняли його серед інших.

Багато поетів присвячували свої твори об'єктам оточуючої дійсності – рукотворної чи створеної Богом. Все довкола захоплювало тогочасного поета, і він неодмінно намагався передати враження від побаченого, завжди емоційно забарвлюючи, пронизуючи суб'єктивними відчуттями творчий доробок.

Надзвичайно поетичний образ створив Ібн Хафаджа, описуючи квітуче дерево, гілки якого гойдаються від подиху легкого вітерцю, білі хмаринки на світанку охоплюють його у свої обійми. Це дерево нагадує поету юну дівчину, яка накинула на плечі білий серпанок і милується власною стрункою постаттю, розкішним волоссям, що спадає додолу:

يا رُبَّ مائسةِ المعاطف تَرْدَهي من كلِّ غصنٍ خافقٍ بوشاحِ
نَفَضَتْ ذَوائبها الرُّياح عشيةً فَتَمَلَّكَتها هِزَّةُ المرتاحِ
لفاءٌ حاكَ لها الغَمامُ مُلاءةً لبِسَتْ بها حُسناً قميصَ صباحِ

Здається, задавака то в яскравому вбранні,
пишається навіть стрічками на плечах,
Косами грає легкий вітерець,
Вона радіє, марить вся у квітах.
Хмаринки тчуть тонесеньку вуаль,
Накинь її, коли розтане морок.

Поет описує квітучий сад, використовуючи для цього точні і влучні вислови, відшліфовуючи форму слова для передачі необхідного значення. Навколишня краса – дерева-велетні, струмочки – все радує око автора, але лише спів дівчат змушує затанцювати, адже співають вони, мов райські пташки. Поруч із цим відчутні ноти легкої меланхолії і жалкування, викликані неможливістю бути поруч із коханою:

و انْظُرْ إلى الدّوح و الأنهارِ تَكْنُفُها مثل النّدامى سَواقيها
لم يرقصِ الدُّوحِ بالأكمامِ من طربٍ حتى شدا من قيانِ الطّير شاديها
و اسْمَعَتها فُنونُ السّحر مبدعةً ورْقُ الحمامِ و غنّاها مُغَنّيها

Дивись: дерева – велетні стоять,
Струмки навкруг уже дзюрчать,
Немов банкет і ллється вин ріка
І не пішли б в танок,
Та тільки піснярі заводять пісню,
Ніби райські птиці,
Чаруюча краса, та нас немає там.

Ібн Хамдіс, як і решта поетів Андалузії, вбачав у природі невичерпне джерело поетичного натхнення і намагався донести свій захват до читача. Поет звертається до образу води: у струмках, озерах, річках або тієї, що падає з неба зливою. Вода то тиха і спокійна, то бурхлива і вируюча. Одухотворена природа у андалузького поета подібна до людини і переповнена життям: то рухається, радіє, танцює, перевтілюється, то нерухомо завмирає чи сумує разом із поетом. Природа відчуває, переживає разом із людиною, проявляє свої емоції. Кожна картина – пейзаж, намальований поетом-художником – має свій ритм, тональність, спектр кольорів і відтінків. Читач відчуває, що автор цілковито поринає у відчуття, які у нього викликає споглядання природи.

Поет використовував описи природи у всіх поетичних жанрах, до яких звертався у своїй творчості. Він часто майстерно сполучав кілька жанрових різновидів у одній касиді: вона може починатися з опису природи, перейти в панегірик або тужливий реквієм за втраченим. Так, одна з касид Ібн Хамдіса починається екзистенційними мотивами, що виражаються словами:

فضَتْ في الصِّبا النفسُ أوطارَها
و أبلغَها الشيبُ إنْذارَها

Молодість веде досягнень лік,
Але перша сива волосина – вже провісниця…

Далі автор наводить опис рідної Сицилії, потім опис любовних втіх і розваг переходить у тужливі слова про минулі безтурботні часи:

ذكرتُ صقليةَ و الأسى يُهيِّجُ للنفس تَذْكارها
و منزلةً للتَّصابي خَلَتْ و كانَ بَنو الظَّرْفِ عُمّارها
فإن كُنْتُ أُخْرِجْتُ مِن جَنَّةٍ فإني أُحدِّثُ أَخْبارَها
و لو لا ملوحةُ ماءِ البكاء حَسِبْتُ دُموعِيَ أنْهارَها
ضَحِكْتُ ابنَ عشرينَ من صبوةٍ بكيتُ ابن ستينَ أوْزارَها
فلا تَعْظُمَنّ لديْكَ الذُّنوبُ فما زالَ ربُّك غفّارها

Сицилiє, рiдна, скорбото моя!
Спогади мої – квiтка вогню,
І дiм, де юності роки моєї пройшли,
Вiн привид моє зраненої душi.
Хто вигнаний з раю земного,
Розповiсть багато, згадуючи,
Солоною стане вiд слiд щока,
Та хiба одна? Їх цiла рiка.

Араби панували в Іспанії приблизно вісім століть і за цей час вони заснували державу, піднесли рівень розвитку цивілізації, створюючи наукову і культурну традицію. Слава про їхні успіхи розповсюджувалася серед європейських народів. Проте відокремленість всередині арабо-іспанського суспільства обумовила занепад цивілізації, який настав після розколу єдиної арабо-мусульманської держави. Падіння і зруйнування раніше могутніх міст від рук європейських завойовників змінювали одне одного, після чого ісламська держава зазнала повної і нищівної поразки.

Цілком зрозуміло, що андалузький поет, який був свідком тих драматичних подій, виражав свої переживання у численних віршах елегійного жанру. Варто відзначити той факт, що поет не оплакував людей, які постраждали під час реконкісти, а сумував за квітучими містами і славетною державою.

Першим містом, яке підкорилося завойовникам, було Толедо. Це трапилося у 1085 році і стало величезним потрясінням для мусульман, викликавши у них заціпеніння від передчуття приреченості їхньої яскравої “зірки”.

Пізніше поети почнуть оплакувати Валенсію і в такій манері, ніби це не місто, а народний світоч, смерть якого надзвичайно засмутила співвітчизників.

Ібн Хафаджа, який був родом із Валенсії, раніше без упину оспівував райську природу рідного міста, а тепер страждав від того, що всі мальовничі принади улюбленої батьківщини перетворилися на руїни, а мешканці загинули. Він оплакує Валенсію у своїй касиді “Станцювали танець смерті ворожі списи”:

عاثَتْ بساحَتِكِش الظُّبى يا دار و محا مَحاسِنَكِ البلى و النَّرُ
فإذا تردَّد في جِنابكِ ناظرٌ طالَ اعتبارٌ فيك و استعبارُ
أرضٌ تقاذَفَتِ الخطوبُ بأهلها و تَمَخَّضَتْ بخرابها الأقدارُ
كَتَبَتْ يدُ الحدثان في عَرَصاتِها لا أنتِ انتِ و لا الدُّيار ديارُ

Станцювали танець смерті ворожі списи,
Помирає, догорівши, рай земний навіки,
не зазнати тобі ні миті забуття,
вічним буде твоє горе і слизи мов ріка.
Ходить полями біда,
Фатум нищить наше минуле,
Ти ще тут чи вже землі пил?

Після падіння Валенсії мистецька еліта переїхала до Кордови, сподіваючись знайти там прихисток і гідні умови для існування і творчого розвитку. Але і це місто згодом зазнало розорення і розрухи, які вже панували майже на всій території Андалузії. Поети, що раніше оспівували розкіш колись прекрасного міста, тепер виміщували свої переживання у касидах-елегіях [Смирнов 1969, *176*].

Саме в арабській частині Іспанії виникли раніше не характерні для арабської класичної літературної традиції неокласичні форми строфічної поезії: “мувашшах” (موشح – “оперізуючий”) і “заджал” (زجل – “мелодія”). До цього арабська поезія, будучи моноримною, не знала строфічних форм, крім окремих випадків, відомих у фольклорній традиції ще у VII–VIII ст.

Мувашшах складається з кількох куплетів, об’єднаних внутрішньою римою. Після кожного куплету йде приспів. Найчастіше це тривірш-монорим, з однаковою римою приспіву: ааа-Б, ввв-Б, ссс-Б. Останній приспів – “харджа” (خرجة) вважається зазвичай найвиразнішою частиною твору, заради якої він і був написаний. Паралельно з мувашахом в Андалузії розвивався і заджал, який створювався виключно розмовною мовою (кордовським діалектом).

Разом зі зміною внутрішнього змісту – традиційної тематики, вживаних прийомів і образів, суттєво змінюється і форма, яка раніше була канонічною. Водночас розширюється і жанрова система поезії. Значного розвитку і поширення зазнали нові (по відношенню до традиційних) жанри, такі як пейзажна лірика, описи світського життя і т. ін. Не дивно, що ця тематика стала популярною саме в Андалузії. Араби захопили Іспанію, а вона підкорила чужинців райською красою природи. Завойовники прагнули створити рай на Землі (саме так, невдовзі після завоювання територій Андалузії, поети почнуть називати Іспанію).

Тематика строфічної поезії, зразки якої збереглися до наших днів, зумовлена тогочасним суспільним життям. Більшість критиків і дослідників називають низку факторів, які, ймовірно, вплинули на появу строфічної поезії.

Щодо мовного аспекту, то строфічні вірші можуть вирізнятися як чистотою, правильністю мови і чітким дотриманням її норм, так і досить вільним поводженням із художнім твором, навіть неправильністю. Більше того, допускається також використання діалектів та іншомовних виразів, що найчастіше зустрічається у заключній частині вірша – харджі. У багатьох випадках строфічна поезія відрізняється пишномовністю стилю. Досить часто до цього додається також обмеженість у використанні тієї чи іншої манери, а також словесних виразів, що ускладнює сприйняття форми і розуміння змісту художнього твору.

Арабські класики, такі як Абу Нувас та Ібн аль-Атахія, прагнули урізноманітнити віршовані розміри і римування, використовуючи, наприклад, “муздавіджат” (від араб. “подвійний, подвоєний”) – римування на один і той же приголосний звук у двох рядках, а в інших двох – римування на інший приголосний і т. д., потім з’явився “мухаммасат” (від араб. “п’ятикратний”) – римування на один і той же приголосний звук у п’яти рядках. Серед арабських класиків були відомі такі, які дуже критично ставилися до давньоарабської поетичної традиції, і тому вони широко вводили нові ідеї – теми, художні прийоми і т. ін. [Шидфар 1974, *276–278*].

Більшість вчених притримуються думки, що строфічна поезія є оригінальною рисою поетичного мистецтва арабської Іспанії, яка й визначає її самобутність. Більше того, на батьківщині строфіка отримала всебічний розвиток, оформилася у самодостатню поетичну форму і канонізувалася. До нас дійшов творчий спадок багатьох майстрів мистецтва строфічної поезії, таких як Абу Бакр Аббад, Ібн аль-Лябан, Ібн Сахль, Лісан ад-Дін ібн аль-Хатиб, Абу Абдулла ібн Замрак та інших.

Строфічна поезія охоплювала практично всі жанри, які були актуальні на той час, серед них і ті, що були притаманні класичній касиді: газель (любовна лірика), мадх (панегірик), ріса’ (оплакування). Строфічна поезія декламувалася під музику, тому перевагу надавали тим жанрам, які передбачали музичний аком-

панемент. Досить часто строфічний твір поєднував кілька окремих жанрів.

Панегірики рідше виконувалися під музичний супровід, але також мали великий успіх у поетів, оскільки подякою еміра за майстерні панегірики була його прихильність і щедрі дари, які забезпечували поетам цілком достойне існування. Ось чому при кожному дворі збиралася велика кількість поетів із метою позмагатися у поетичній майстерності [Куделин 2003, *406–412*].

Особливого поширення набула лірика, присвячена красі андалузьких міст, також популярними були вірші-елегії і поезія суфійського змісту. Напрям аскетичної поезії отримав таке ж поширення, як і в класичній арабській поезії. Першим в Андалузії, хто звернувся до філософської лірики, був поет ад-Дін ібн Арабі, який досягнув високого рівня художньої майстерності в цьому жанрі:

سرائرُ الأعيانْ لا على الأكوانْ للناظرينْ
و العاشق الغَيْرانْ من ذاكَ في حَرّانْ يبدي الأنينْ

يقول و الوجدُ أضناهُ و البُعدُ قد حيَّرهْ
ما دنا البعدُ لم أدْرِ مَن بعدُ قد غيَّرهْ
و هيَّم العبدَ و الواحدُ الفردُ قد خيّرهْ

في البَوحِ و الكتمانْ و السرِّ و الإعلانْ في العالمينْ
أما هو الدّيانْ يا عابدَ الأوثانْ أنتَ الضّنينْ

Суть сущого не може знать людина,
То ж і побачить їй це не дано,
Вона ж бо дивиться, але того не видно

Ревнує кожен, хто кохає,
З пустелею безводною
Тугу свою зрівняє.

В секреті та призначенні,
В таємності й пізнанні –
Ось сутності буття.

У цій частині вірша відзначимо багато рис і образів, характерних для суфійської поезії. У матлаа (вступі) поет говорить про неспроможність людини осягнути суть всього, що вона бачить, але, неодмінно, прагнення пізнати приховане від її погляду.

Як відомо, ще з доісламського періоду араби славилися майстерністю поетичного вихваляння – мадха. Написання традиційної

канонічної касиди лише у окремих випадках не містило нагадування про чесноти і заслуги високопоставлених осіб або ж самого поета-героя. Ось чому панегірик посідає провідне місце у творчості андалузьких поетів. Лісан ад-Дін вихваляв правителя Гренади у своєму знаменитому творі:

جادك الغيثُ إذا الغيثُ همى يا زمانَ الوصل بالأندلس
لم يكنْ وصلُكَ إلاّ حُلماً في الكرى أو خِلْسة المختلِس

Лише злива рівня тобі в щедрості,
О час, який провів я в твоєму товаристві,
Як літній сон, такий солодкий і такий короткий,
Як погляд крадькома в відчинене вікно.

Строфічна поезія набула багатьох рис, які стали революційними у традиційній арабській поезії, яка, в свою чергу, відзначалася чіткою системою віршованих розмірів і римування з широким спектром форм і вживання. Проте відносне різноманіття традиційно характерне лише для форми класичного віршування (касиди), тоді як змістова частина відзначена дуже вузьким тематичним колом. Складність образів і значень у касиді має свої межі, не допускається нечіткість і двозначність їхнього вираження.

Строфічна поезія, перш за все, вирізняється багатогранністю, простотою і навіть певною абстрактністю художніх образів. Винятком є лише вірші, у яких головний акцент робиться на музичності, співучості ритму і віршованих розмірах, що, передусім, стосується пейзажної і любовної лірики. Такий вірш уподібнюється до пісні, що вимагає прозорості і доступності образів і простоти сприймання.

Більш складне змістове навантаження несуть художні образи, які використовуються у жанрі вихваляння (мадх), оплакування і суфійській поезії.

Отже, відштовхуючись від літературних традицій, які через свою замкненість і незмінність поступово вичерпували себе, арабо-іспанська середньовічна лірика, перебуваючи в тісному зв’язку із живою народною поетичною тенденцією, посіла достойне місце не лише в межах однієї національної літератури, але й віднайшла своє продовження в художніх системах на теренах інших арабських країн.

ЛІТЕРАТУРА

Крачковский И. Ю. Арабская поэзия в Испании // **Избранные сочинения.** т. II, Москва – Ленинград, *1958.*

Куделин А. Б. Характерные черты арабо-испанской газели XI в. *//* **“Актуальные проблемы изучения литератур Африки”.** Москва, *1969.*

Куделин А. Б. **Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи.** Москва, *2003.*

*Леви-Провансаль Э***. Арабская культура в Испании**. Москва, *1967.*

Петрова Л. А. **История арабской литературы (VI–XVIII вв.).** Киев, *2011.*

Смирнов А. А. **Средневековая литература Испании**. Ленинград, *1969.*

Шидфар Б. Я. **Образная система арабской классической литературы**. Москва, *1974.*

Allen R. **The Arabic Literary Heritage. The Developement of its Genres and Criticism.** Cambridge Univ. Press, *1998.*

جرجي زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية. بيروت، *1992.*

شوقى ضيف. الفن و مذاهبه في الشعر العربي. القاهرة، *1960.*

مقدمة ديوان ابن قزمان(مصورة). القاهرة، *1925.*

Гриценко Я. В.

КОГНІТИВНИЙ ВИМІР АРАБСЬКИХ ПАРЕМІОЛОГІЧНИХ ОДИНИЦЬ

Необхідною умовою успішної міжкультурної комунікації, взаємодії цивілізації – є бережне пізнання, ретельне вивчення специфіки національних культур та мов і, як результат цього пізнавального процесу, повага традицій, а також культурно-релігійної, історичної та духовної спадщини інших народів та країн, специфіки їхніх національних менталітетів, що проявляються в мові.

Потреба співпраці та координації спільної діяльності, а також подолання виникаючих труднощів, пов'язаних із розходженням у підходах при вирішенні різних задач, у ході міжкультурної комунікації, вимагають від її учасників не лише знання чужої мови, але і ставлять найбільш важко вирішувану у спілкуванні проблему переносу реципієнта в інший мовний та когнітивний вимір (історичний, культурологічний) із метою досягнення максимально повного розуміння суті спонукальних мотивів тих чи інших дій партнерів по цій комунікації, які своїм корінням сягають глибин національного менталітету.

Ця стаття є спробою систематизувати й узагальнити основні етапи розвитку паремійних одиниць арабської мови як засобу відображення когнітивної діяльності арабського лінгвосоціуму.

Мета статті – виявлення когнітивних процесів, що відбилися у прислів'ях та приказках арабської культури.

Для досягнення поставленої мети сформульовано такі завдання:

1) визначити та охарактеризувати мовознавчі напрями – когнітологію та когнітивну лінгвістику;

2) з'ясувати місце прислів'їв та приказок як засобів відображення пізнавальної активності;

3) встановити зв'язок розвитку паремій із когнітивними процесами в арабському соціумі.

У міжкультурній комунікації вчені-лінгвісти вбачають "адекватне взаєморозуміння двох учасників комунікативного акту, що належать до різних національних культур" [Верещагин, Костомаров 1990, *26*]. Проте таке взаєморозуміння може залишитись

недосяжним, якщо нарівні з вивченням матеріальних свідчень історичного та культурного розвитку того чи іншого народу без уваги залишаться прояви психологічної, емоційної, духовної своєрідності цього народу. Для комунікації важливо та необхідно знати не лише іноземну мову, але й володіти так званими "фоновими знаннями", які визначаються як взаємне знання реалій мовцем та слухачем, що є основою міжмовного спілкування. "Неможливо зрозуміти мову, не маючи уявлення про умови, в яких живе народ, який розмовляє цією мовою" – підкреслював французький вчений А. Мейе [Мейе, *8*]. Очевидно, що лінгвісти все більше і більше стикаються з різними антропологічними, соціологічними та психолінгвістичними проблемами, які втручаються в мовну сферу. Таке сплетіння інтересів наукових дослідників у сфері мовознавства викликало появу наук, що розглядають мовні явища у їхньому тісному, нерозривному зв'язку з культурно-історичним розвитком народу, а у мовознавстві з'явилися нові розвідки, спрямовані на дослідження мови у зв'язку з людиною та її пізнавальною діяльністю.

Когнітивна лінгвістика виникла в 70-ті роки XX ст. (у 1975 р. в назві статті американських мовознавців Дж. Лакоффа та Х. Томпсона з'явився термін "когнітивна граматика"). Деякі вчені часом виникнення когнітивної лінгвістики вважають організований у 1989 р. Р. Дірвеном у Луйсбурзькому університеті (Німеччина) симпозіум, на якому було засновано журнал "Когнітивна лінгвістика".

Когнітивна лінгвістика (від англ. cognition – знання, пізнання, пізнавальна здатність) – мовознавчий напрям, у якому функціонування мови розглядається як різновид когнітивної, тобто пізнавальної діяльності, а когнітивні механізми та структури людської свідомості досліджуються через мовні явища [Штерн 1998, *169*].

Когнітивна лінгвістика є складовою частиною когнітології – науки, що досліджує когнітивні процеси у свідомості людини, завдяки яким вона сприймає, пізнає та з'ясовує навколишній світ.

"Когнітологія досліджує моделі свідомості, пов'язані з процесами пізнання, з набуттям, виробленням, зберіганням, використанням, передачею людиною знань, з репрезентацією знань і обробкою інформації, яка надходить до людини різними каналами, з переробленням знань, прийняттям рішень, розумінням

людської мови, логічним виведенням, аргументацією та з іншими видами пізнавальної діяльності" [Кочерган 2003, *24*].

Максимально сконцентровано, загально і яскраво найбільш стійкі когнітивні компоненти (тобто фрагменти цілісної системи знань та уявлень про навколишній світ), що служать для більш адекватного сприйняття співрозмовника – представника іншої культури, іншого світовідчуття, – виражені у фразеологічних одиницях, які є широко розповсюдженими мовними кліше.

Тому, на наш погляд, коротшим і правильнішим кроком у здійсненні поставлених у статті завдань є звернення до народної творчості, а саме до прислів'їв та приказок. Саме в цих малих жанрах фольклору зосереджено всі когнітивні процеси: відображено сприйняття, розуміння і пізнання людиною навколишнього світу на різних етапах її розвитку; пам'ять поколінь про минулі часи, бо в них народ зосередив всі свої знання, аргументувавши їх.

Любов до крилатих висловів довгий час була і залишається характерною рисою для арабської культури. Розквіт усної поезії в період Джагілії спостерігався як у кочових, так і у осілих арабських племен, навіть після зародження і швидкого поширення ісламу, арабська поезія однаково користувалась популярністю як серед підкорених племен, так і серед племен-підкорювачів. Клішований вираз – це невід'ємний компонент словесного мистецтва арабів [Monroe 1972; Sowayan 1985, *110–113*]. Значний акцент робився на дослівне запам'ятовування усних та писемних форм [Sowayan 1985, *110–113*]. Це особливо помітно на прикладі мусульманського населення, серед якого дослівне запам'ятовування цілих коранічних текстів досить поширене явище. Серед усіх існуючих шаблонних висловів у арабській мові найбільш поширеними є приказки та прислів'я.

Арабська мова так само, як і її діалекти, досить багата на приказки та прислів'я. А. Кримський одним із перших лінгвістів-семітологів указав на особливу комунікативну функцію паремій в арабомовному соціумі. Вже після перших місяців перебування в Бейруті Агатангел Юхимович доходить висновку, що "арабсірієць... не любить строгої і наукової логіки та об'єктивної доказовості, а понад усе цінує афоризми, правила, влучне слово і т.д. Прислів'я для нього більша доказовість, ніж найбільш правильний силогізм" [Кримський 1975, *150*]. Як зазначив на початку

цього століття британський військовий та дипломат Гарольд Діксон, який тривалий час працював на Близькому Сході: “Араб постійно цитує приказки, прислів’я та афоризми, і здається, що він насолоджується цим так, ніби він розповідає цікаву історію” [Dickson 1951, *336*]. Автор збірки “100 арабських прислів’їв з Лівії” Мухаммад Абделькафі писав: “Можна стверджувати, що вони (араби) цитують приказки та прислів’я частіше, ніж представники будь-якої іншої нації” [Abdelkafi 1968, *7*]. Так чи інакше, це твердження підтверджується вірою в те, що арабська мова – це мова, якою спілкуються у раю, найвиразніша, найвитонченіша і найкрасивіша серед усіх мов, багатство виразності якої неможливо порівняти. Будь то оратор, поет, політик чи просто співрозмовник, усім додає поваги словесна майстерність, форма та подача якої така ж вирішальна, як і її зміст.

Інтерпретуючи роль паремій у забезпеченні комунікативних потреб арабомовних народів, ми виходимо з таких моментів.

Словесне мистецтво давніх арабів сягає корінням далекого минулого. Для різних племен, що колись населяли Аравійський півострів, слово мало надприродну, магічну силу: *‘nna min al-bayāni lasiḥran* “Гарна промова – то чари”, тобто гарна, ясна промова може впливати на слухачів, неначе чари. Слово *al-bayānu* (гарна промова) – це сукупність красномовства, зрозумілості фраз та гостроти розуму, точніше розумності серця, оскільки араби вважають, що розум людини знаходиться саме там: *lisānu-l-mar’i min ḫadami al-fu’ādi* “Язик людини є слугою серця”. Красномовність, ораторська майстерність, мистецтво оповіді викликали майже побожний захват. Вважалося, що вміння володіти словом могло вберегти від багатьох прикрощів та лих: *lisānuka ḥiṣānuka ‘in ṣanathu ṣānak wa ‘in āhnathu hānak* “Язик – твій кінь, убережеш його – і він тебе убереже, зрадиш його – і він тебе зрадить”; і не випадково, за уявленнями іудеїв та мусульман, саме слово було знаряддям акту божественного сотворіння світу [Пиотровский 1991, *30*].

Схильність до лапідарності та образності викладу відзначена у відомому афоризмі *ḫayru al-kalāmi mā qalla wa dalla* “Найкращий вираз той, який короткий та влучний” та у низці подібних регіональних висловів: *kilmit bat walā ‘ašarat lāt* “Одне рішуче слово [краще] пустих балачок” (Палестина); *qiṣru-l-kalām manfa’at* “Ко-

роткість (стислість) промови (виразу) приносить користь” (Єгипет); *kul lukma kbīra walā taḥkī kilma kbīra* “Їж великими шматками, але говори короткими словами” (Сирія). Ця схильність визначила частотність вживання в мові давніх арабів різних різновидів паремій. Середньовічні джерела свідчать, що в них широко вживалися приказки, прислів’я та афоризми [Фильштинский 1977, *23*].

Відзначаючи багатство арабської мови, особливу питому вагу слова й словесного мистецтва в культурній спадщині арабських народів, середньовічні вчені вбачали розгадку такого феномену в географічному середовищі, природних, кліматичних умовах Аравійського півострова [Проблеми... 1987, *329*]; звідси *al-mā’u milku ‘amrin* “Вода – усьому голова” або *‘aḏullu fī ‘aḏnābi-l-baqari* “Ганьба (приниження) у хвостах корів” (араби-бедуїни не любили займатися тваринництвом). Переважно кочове життя арабських племен, зумовлене довколишнім середовищем, не сприяло розвиткові таких форм мистецтва, як архітектура, скульптура, живопис, театр. Тривалі переходи в пустелі з її одноманітним ландшафтом, життя у віддалених кочів’ях давали лише один вихід творчій енергії арабів-кочовиків: усе багатство їхніх художніх виражальних засобів полягало в усній народній творчості. “Бедуїни не знають живопису й скульптури, нескладні їхні танці; якщо відволіктися від орнаментів, які жінки творять на килимах, то можна дійти висновку, що володіння словом, мистецтво оповіді й поезія – головне тло показу творчого обдарування народів Арабського Сходу” [Штайн 1981, *95*]. Мова для араба має не лише практичне значення, а й вважається невід’ємною характерною рисою людини: *mā al-’insāna lawlā al-lisānu illā ṣūratun mumaṯṯalatun ‘aw bahīmatun muhmalatun* “Якби не мова, то була б людина лише образом або безмовною твариною”. Навіть незмінному супутникові бедуїна – верблюду відводиться певна роль у розвитку арабського красного письменства. Щоб зберегти заданий ритм каравана, погоничі мусили годинами декламувати чи співати тужливі монотонні пісні [Тимофеев 1983, *83*]. Та й із різновидами верблюжого кроку деякі дослідники пов’язують походження форм арабської поетичної метрики [Еремеев 1990, *38*]. Верблюд для араба – істота від бога. Тому не дивно, що в арабській мові існує більше ста синонімів слова “верблюд”, а деякі дієслова застосовуються виключно щодо цієї тварини, наприклад:

ʻabraka або *naƀnaƀa* “ставити верблюда на коліна”, *ḥāda* “підганяти верблюда піснею”, *qassasa* “випасати верблюдів”, *ʻistanwaqa* “ставати подібно верблюдиці” (тобто втратити силу). Його образ широко використовується у прислів’ях у якості порівняння: *annāsu kāl’ibili al-miā’ati lā tajidu fīhā rājilatan* “Люди – як верблюди, із сотні лише один придатний для їзди”; *ʻaṣaḥḥu min ʻayri-l-falāti* “Здоровіший за верблюда в пустелі”; *ʻaġyaru min al-faḥli* “Ревнивіший за верблюда”.

Не знаходячи розмаїття в довколишній дійсності, кочовик шукає його в оригінальних поетичних образах, вишуканих метафорах, несподіваних порівняннях: *ʻajr’u min ƀāṣī-l-’asadi* “Хоробріший за того, хто кастрував льва”. Це прагнення, пронесене крізь віки, найточніше висловив відомий арабський літератор Мустафа Лутфі Манфалуті (1876–1924): “Красу я люблю більше в уяві, ніж у реальній дійсності.., мене жахає думка, що дійсність могла б відняти в мене цю фантастичну відраду уяви” [Кримський 1971, *658*].

Значення словесного мистецтва і, зокрема, паремій для арабського суспільства доісламського періоду значно визначалося тим, що в арабів не було власної писемності. Для народу, який не мав писемних літературних пам’яток, прислів’я і близькі до них фольклорні форми виступали засобом збереження і передачі людського досвіду, відомостей про історію, культуру народу, його традиції і звичаї. Іншими словами, виразно проявляються кумулятивна і директивна функції арабських паремій [Верещагин, Костомаров 1990, *77–79*], що безумовно посилило значення одиниць цього класу для арабської культурно-мовної традиції. Частотність вживання паремій у мові доісламських ораторів, зокрема язичницьких віщунів “кягінів”, визначалася і тим, що прислів’я, афоризми як квінтесенція багатовікового народного досвіду відбивають винятково авторитетну загальну думку і, отже, мають особливу переконувальну силу, виявляючи посилений вплив на слухача: *qawlun ʻašaddu min ṣawlin* “Слово сильніше за удар”. Водночас завдяки прислів’ям думка мовця висловлюється “не тільки точніше, а й інформативніше, образніше і, головне значно емоційніше” [Верещагин, Костомаров 1990, *79*]. Останній фактор особливо значущий для арабського лінгвосоціуму, оскільки однією з рис національно-етнічної психології арабофонів прийнято

вважати їхню неабияку схильність до емоційного впливу, нерозчленованість чуттєвого й раціонального пізнання світу [Васильев 1986, *121*; Фильштинский 1977, *11*]. Завдяки цьому слово й набуває тієї магічної сили, про яку йшлося вище. Виступи арабських ораторів більше звернуті до почуттів, ніж до розуму: *man lānat kalimatahu wajabat maḥabbatahu* "Той хто м'яко промовляє – обов'язково доб'ється любові (прихильності)", – і часом мова, мовна активність набувають самостійного існування – від дійсності, від інших форм людської життєдіяльності. «Слово, – пише автор книги "Єгипет і єгиптяни" Васильєв, – нерідко зачаровує арабів, красномовністю впиваються і промовець, і слухач. Араби люблять свою мову і справедливо пишаються нею. Без фільтру логіки й міркування слова одразу впливають на емоції» [Васильев 1986, *120*]. Іноді гарна промова – вже подія, незалежно від того, як її зміст співвідноситься з реальністю.

Безперечно, наведені фактори створили передумови для плідного розвитку арабської словесності і, зокрема, такого її жанру, як паремія. Проте вирішальне значення для цього процесу мало поширення ісламу, який остаточно встановив пріоритет словесного мистецтва в арабів-мусульман. Іслам однозначно визначив своє негативне ставлення до живопису, скульптури, музики, танців, а також, до певної міри, віршування і співу [Еремеев 1990, *127–128*]. На відміну від християнства чи буддизму, іслам забороняє використовувати ці види мистецтва для релігійної пропаганди. Але риторика, красне письменство і паремії були не лише однією з небагатьох дозволених форм вияву арабського художнього генія, але й формою, освяченою самим Кораном. Для підсилення поетичної виразності й емоційного впливу в Корані у проповідях Мухаммада широко застосовувалася притча, часто у вигляді розгорнутої оповіді. "Ми розподілили людям у цьому Корані всілякі притчі, але більшість людей стоїть на тому, щоб бути невірними" [Коран 1990, XVII, *91*]. "Веде Аллах до свого світла, кого забажає, і наводить Аллах притчі для людей" [Коран 1990, XXV, *35*]. Численність притч у текстах Корану і хадисів пов'язують із впливом іудейсько-християнської традиції, із впливом стилю біблійних книг [Фильштинский 1977, *137*].

Як наслідок, численні коранічні цитати стали загальновідомими й масово відтворюваними, увійшовши до пареміологічного

фонду арабської літературної мови, а це ще більше зміцнило статус паремій у культурно-мовній спадщині арабських народів. Цьому значно сприяв повчальний характер більшості коранічних аятів, які являють собою “лаконічні узагальнено-повчальні судження і прескрипції” [Ушаков 1989, *13*], іноді часто повторювані в тексті однієї або кількох сур. Поширення і засвоєння коранічних текстів істотно полегшувалося і тим, що Коран написано римованою прозою, де думка виражається групою коротких фраз з однаковою римою. Прагнення будь-що зберегти ритмічність прози (“рабство Мухаммада перед римою” [Кримський 1972–1974, *79*]) іноді порушує логічну послідовність думки, але тим самим досягається піднесений і врочистий стиль оповіді.

Таким чином, паремії коранічного походження займають вищий або заповідний горизонт мовної практики арабофонів, що в певному розумінні обмежує їхнє вживання і дозволяє виділити їх із загального корпусу пареміологічних одиниць арабської літературної мови що, як правило, і роблять арабські пареміологи [Чекалкин 1991, *4*].

Розширення комунікативних функцій паремій в арабському лінгвосоціумі значно зумовлює такий суто екстралінгвістичний фактор, як загальновизнана консервативність арабського суспільства, що живе іноді за багатовіковими законами і традиціями. Традиціоналізм, властивий арабам не менше, ніж іншим народам Сходу, завжди виступав критерієм протиставлення східного й західного типів цивілізації. “На Заході кожну річ, навіть хорошу, прагнуть якомога вдосконалювати, дедалі покращувати, щоб усе виходило краще, ніж у батьків та дідів, а на Сході кажуть, що старовина найкращий учитель, і прагнуть робити все за старовиною, як робилося колись: *ra’yu ššayḫi ḫayru min mašhadi-l-ġulāmi* “Думка старого краще за уявлення підлітка”. Захід і дивиться вперед – і йде вперед, Схід дивиться назад – і не рухається. Тому Захід молодіє і оновлюється, а Схід стариться і виснажується”, – писав у статті “Šarq wa ġarb” (1902 р.) Ісмаїл Гаспринський [Кримський 1971, *167*].

Іншою визначальною рисою мусульманства, яке скувало, на думку етнопсихологів, розвиток арабів, як і інших народів, що сповідують іслам, була сліпа віра у фатум, у долю; вона випливала з мусульманського вчення про цілковиту передвизначеність усього сущого – qadr [Еремеев 1990, *84*]: «Скажи: “Не спостигне

нас ніколи ніщо, крім того, що накреслив нам Аллах. Він – наш покровитель! І на Аллаха нехай покладаються віруючі”» [Коран 1990, *9:51*]. “Що написано на чолі, того не зітреш руками”, – мовить арабське прислів’я. У самій назві релігійного вчення – іслам (досл. покірність) – закладено ідею фаталізму, беззастережного підпорядкування усталеному життєвому порядку. Правовірний мусульманин має безумовно дотримуватися суспільних моральних норм і законів, що, як відомо, знаходять концентроване вираження в пареміологічних одиницях.

З часів середньовіччя в арабському суспільстві переважала колективна свідомість, спосіб життя з невичлененням людини з родини чи племені. Духовна єдність, злиття з родичами й одноплеменцями, які відігравали вирішальну роль у світовідчутті середньовічних арабів і які традиційно позначаються спеціальним терміном asabiya, також є суттєвим засобом оборони, захисту традицій арабів, збереження “стійкості типових рис їхнього трибу життя” [Штайн 1981, *24*]. І в наші дні акцентований індивідуалізм, самоствердження особистості, що входять до пріоритетних цінностей сучасної західної цивілізації, не відповідають соціально-психологічному складу особистості арабофона, аж ніяк не схильного “виявляти свої індивідуальні якості й прагнення серед них і особисту відповідальність, ініціативу, бажання ризику” [Еремеев 1990, *272*].

Арабській поетичній мові властивий особливий лаконізм, також пов’язаний, на думку І. М. Фільштинського, з уявленнями про магічну силу слова: “дієва магічна формула повинна бути стислою, не більше одного або двох віршованих рядків” [Фильштинский 1977, 54]. Звідси неодмінна в давньоарабській поетиці вимога смислової завершеності кожного бейта, що спонукало поетів до виняткового лаконізму, до граничної економії поетичних засобів. Завдяки цій особливості, що перетворювала кожен бейт у самостійний завершений мовний твір, а також завдяки схильності багатьох поетів до неодноразового повторення одних і тих самих сюжетів, були створені необхідні передумови для поповнення арабського пареміологічного фонду численними уривками з поетичних творів. Хікма частіше за інші жанрові форми класичної арабської поезії ставали поширеними арабськими пареміями.

Це тільки загальний аналіз паремій як предмета когнітології, зокрема когнітивної лінгвістики. Будучи невіддільними від люд-

ського життя, вони якнайяскравіше характеризують людство від часів його виникнення й до сьогодення. Це – історія, пам'ять, досвід народу тощо. Вони органічно увійшли в пам'ять, закріпилися в ній і стали невід'ємною частиною життя.

Простеживши історію розвитку й функціонування паремій, ми дійшли таких висновків:

1) Когнітологія досліджує когнітивні процеси у свідомості людини, когнітивна лінгвістика розглядає функціонування мови у зв'язку з когнітивними процесами соціуму. З'ясувавши значення термінів "когнітологія", "когнітивна лінгвістика", зауважимо, що паремія – це мовне явище, яке відображає усі когнітивні процеси, пов'язані з досвідом та пізнавальною активністю особистості;

2) Прислів'я та приказки якнайповніше відбивають усі етапи розвитку свідомості нації та пов'язані з ними історичні події. Це приклад мовної вдосконаленості людства. У одному реченні зосередилась уся когнітивна сутність людини: історія, досвід, пам'ять, уявлення, світосприйняття, горе й радість, страждання й щастя. У одній фразі поєдналося пряме й переносне значення. Тому паремія як мовне явище та ментальна репрезентація заслуговує на увагу мовознавців і потребує детального дослідження;

3) Історія виникнення паремій – це досить тривалий процес. За всю історію арабського суспільства прислів'я та приказки зникали й народжувалися, шліфувалися й переосмислювалися, залежно від часу побутування змінювалося їхнє пряме значення, а отже й призначення. Під час розгляду основних етапів розвитку арабських паремійних одиниць ми з'ясували, що когнітивні процеси посідають значне місце у творенні паремій. У подальшому їхньому дослідженні варто зосередити увагу на більш глибокому вивченні метафоричності паремій. Також варто кваліфікувати прислів'я та приказки, що етимологічно відбивають національно-мовну картину світу.

ЛІТЕРАТУРА

Васильев А. М. **Египет и египтяне.** Москва, *1986*.

Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. "Язык и культура: Лингвострановедение и преподавание русского языка как иностранного". **Русский язык.** Москва, *1990*.

Еремеев Д. Е. **Ислам: образ жизни и стиль мышления.** Москва, *1990*.

Кочерган М. Мовознавство на сучасному етапі // **Дивослово.** *2003*. № 5.

Кримський А. Ю. **Твори в п'яти томах.** Київ, *1972–1974.*

Кримский А. Ю. **Письма из Ливана 1896–1898 гг.** Москва, *1975*.

Кримский А. Ю. **История новой арабской литературы.** Москва, *1971*.

Коран. Пер. с арабского акад. И. Ю. Крачковского, Москва, *1990*.

Мейе А. **Сравнительный метод в историческом языкознании А. Мейе.** Перев. с фр. Дилигенской А. В. Ред. и предисл. Б. Г. Горнунга. М: И.-Л., 1954. 8 97.

Пиотровский М. Б. **Коранические сказания.** Москва, *1991*.

Проблемы арабской культуры. Москва, *1987*.

Тимофеев И. В. **Ибн Батута.** Москва, *1983*.

Фильштинский И. М. **Арабская литература в средние века.** Москва, *1977*.

Чекалкин Д. В. К вопросу об источниках формирования паремиологического фонда арабского литературного языка // **Вопросы истории.** Москва, *1991*.

Штайн Лотар. **В черных шатрах бедуинов.** Москва, *1981*.

Штерн І. Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики: **Енциклопедичний словник.** Київ, *1998*.

Abdelkafi, Mohamed. **One Hundred Arabic Proverbs from Libya.** London, *1968.*

Dickson H. R. P. **The Arab of the Desert:** A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sa'udi Arabia. London: George Allen & Unwin. p. foreword. *1951*.

Monroe J. T. Oral Composition in Pre-Islamic Poetry // **in Journal of Arabic Literature**, 3: 1–53, *1972*.

Sowayan Saad A. **Nabati poetry: The oral poetry of Arabia.** Berkeley: The University of California Press, *1985*.

Гусаков В. В.

ДАНІ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТОК ПРО АНТИЧНУ СЕРЕДНЮ АЗІЮ

Досліджуючи історію Середньоазіатського регіону в її античний період (IV ст. до н.е. – VI ст. н.е.), ми маємо змогу користуватись різноманітними наративними джерелами. Притому, що основну схему, так би мовити каркас наших історичних знань про античну Середню Азію, становлять греко-латинські літературні твори, інші групи джерел, наприклад вірменські, китайські, індійські, також можуть давати розгорнуті і точні дані стосовно окремих періодів середньоазіатської давнини, а отже заслуговують на прискіпливу дослідницьку увагу. Ще однією подібною групою літературних пам'яток є твори середньовічних авторів із мусульманського Сходу і безпосередньо з ісламізованої Трансоксіани (Мавераннахру). Незважаючи на свою приналежність до наступної історичної епохи, якій у цілому було притаманне скептичне ставлення до доісламського минулого краю, означені автори як його мешканці і патріоти зверталися у власних дослідженнях до стародавньої середньоазіатської історії, в тому числі її античної доби.

Зростання інтересу до неї відбувалося на тлі соціально-економічного відродження досліджуваного регіону після руйнівної арабської навали, а також поступового перебирання місцевими елітами політичної влади від дедалі слабшого Арабського (Аббасидського) халіфату. Відстоюючи незалежність власних володінь та зміцнюючи свою владу, Саманіди, так само, як і їхні попередники Бармакіди, Тахіріди, Саффаріди, вступали у конфлікт із халіфатом, який політично об'єднував весь простір, населений мусульманами. Фактично, їхня політика була формою народно-визвольного руху народів Середньої і ширше Центральної Азії, спрямованого проти іноземних загарбників. Потреба у власних парадигмах державного і соціального будівництва, навмисно альтернативних арабським як таким, що були нав'язані ззовні, підштовхувала згадувані східно-іранські (таджицькі) аристократичні дома до апеляції до місцевої середньоазіатської автентичності.

Тим більше, що така політика знаходила живий відгук у більшості підданих [Гусаков 2009].

При Саманідах відбулося повернення мови фарсі у діловодство, отримує розповсюдження перськомовна література, яка не тільки використовує рідну мову, звичні форми і образи, але й оспівує місцеві традиції. Становлення національної літератури відбувалося в атмосфері суспільного підйому та духовного відродження, які сприяли успішному подоланню «комплексу неповноцінності» перед арабомовною коранічно-поетичною традицією завойовників, що затвердила свій пріоритет військовою силою. У Саманідському еміраті література стала цілеспрямовано проповідувати нову державну ідеологію, засновану на реабілітації та героїзації доісламського минулого регіону, покликану обґрунтувати необхідність його власного (без халіфату та іншого мусульманського співтовариства) розвитку з опорою на власні сили.

У цьому сенсі у великій нагоді для нової владі була пехлевійська «Худайнаме» («Книга володарів») – тенденційна історія іранських династій, від легендарних Кайонідів до історично достеменних Ахеменідів, Аршакідів та Сасанідів. Невдовзі після арабського завоювання її почали перекладати арабською мовою. Одним із найпопулярніших був переклад, здійснений класиком поезії шуубізму Абдаллахом ібн аль-Мукаффою. Щоправда, до наших часів цей переклад не зберігся.

За правління Саманідів зведення різноманітних варіантів «Книги володарів» було завершено під керівництвом відомого діяча тієї епохи Абу Мансура Мухаммада ібн Абдараззака, який залучив до цієї справи вцілілих зороастрійських мобедів у Тусі в 957 р. Втім не збереглася і ця праця, окрім передмови [Isomatov 1998]. За наказом еміра Нуха (976–997 рр.) перекласти її у вірші взявся відомий поет Дакікі, проте не зміг закінчити розпочату справу через власну загибель у 977 р.

Апофеозом роботи над «Книгою володарів» стало підключення до неї Абулькасіма Фірдоусі. Його поетичний геній створив шедевр, який за своїми розмірами перевищує «Іліаду» та «Одіссею» разом узяті. «Шахнаме» Фірдоусі, по суті, є гімном стародавньому та ранньосередньовічному Іраншахру – країні аріїв, великій імперії, населеній легендарними героями, могутніми государями – предтечами сучасних авторові саманідських емірів.

Сакральна географія «Шахнаме» виглядає таким чином, що саме Іраншахр, а не Аравія з Меккою є центром землі, колискою людської цивілізації. Цілком у традиції стародавніх епічних гімнів неіранські народи навпаки зображуються Фірдоусі як несимпатичні, злобні та підступні, відбувається їхня справжня демонізація [Негматов 1978]. А головний ворог авестійських аріїв – цар Заххок, демон пустелі, – в «Шахнаме» взагалі наділяється рисами злого арабського царя, який намагається підкорити собі квітучу Трансоксіану [Птицын 1947, *303*].

У поемі викладено всю доісламську історію Ірану. Найбільший науковий інтерес становить розділ, присвячений Сасанідам, в якому містяться цілком реальні факти щодо східної (середньоазіатської) політики останніх, їхніх відносин із хайталами (ефталітами) і тюрками.

З розвитком мусульманської історіографії почали привертати увагу істориків й арабські переклади «Худайнаме». Їх використовували при складанні загальних історій для написання розділів про доісламський Іран та Середню Азію. Так вчинив Абуджафар ат-Табарі (IX–X ст.), створюючи свій твір «Історія пророків і царів» арабською мовою [ат-Табари 1987]. Вазір Абуалі Баламі (X ст.), перекладаючи цей твір перською, використовував додаткові версії «Худайнаме», наприклад, включивши невідомий ат-Табарі дастан «Бахром Чубіна» [Исоматов 2006]. Так чинили й інші історики того часу, зокрема Абумухаммад Дінаварі, відомий як Ібн Кутейба, Якубі (обидва IX ст.), Хамза Ісфагані (X ст.) [Исоматов 2009].

Цінним джерелом для дослідження античної історії Середньої Азії можуть бути роботи географів мусульманського періоду. Видатними географами, які описували Середню Азію, є Ібн Хардадбех (IX–X ст.), Істахрі (X ст.), Ібн Хаукаль та Мукаддасі (обидва X ст.). Особливо слід відзначити анонімний твір «Кордони світу», написаний перською мовою в Гузгані (Афганістан) близько 982 р. Хоча твір є описом усього світу загалом, найбільшу увагу в ньому приділено Хорасану і Мавераннахру [Hudud al-alam 1937].

Можна виділити також групу географічних творів, побудованих на основі праць Клавдія Птолемея, – всесвітньо відомого античного вченого, взагалі дуже авторитетного серед мусульманських географів. Тут перш за все слід назвати «Книгу картини Землі»

(написану між 836 і 847 рр.), яка належить видатному вченому Абуабдаллаху ал-Хорезмі, хорезмійцю і, як думають, колишньому зороастрійцю. У цьому творі, який є творчою переробкою роботи Птолемея, стародавня основа актуалізована пізнішими, сучасними для автора даними [Географическая карта 1985]. Одночасно, посилаючись на мусульманські (арабські) джерела, слід пам'ятати про особливості арабської графіки. Адже, по-перше, арабське письмо не відображає всі голосні звуки, притаманні, зокрема, іранським мовам, а по-друге, в ньому є літери, які пишуться із крапками згори або знизу. При неодноразових переписуваннях середньовічних рукописних текстів ці крапки могли опускатися чи посунутися. Через це сьогодні ми маємо велику кількість різночитань, які особливо часто стосуються доісламських географічних назв.

Багато відомостей про середньоазіатську античність містяться й у творах мусульманської доби на локальні теми. Відома велика кількість робіт історичного і географічного характеру, написаних у перші століття панування ісламу і присвячених кожній з областей мусульманської ойкумени. Одні з них більше, інші менше містять інформацію про доісламські часи. Дуже цінні відомості наводяться в «Історії Бухари» Абубакра Наршахі, написаній арабською мовою близько 943 р. Потім ця «Історія» була перекладена перською, доповнена у XII ст. Абунасром Кубаві й остаточно оформилася у XVI ст. [The history 1954].

Цінні дані містяться і в «Історії Самарканду» (XII ст.), теж написаній арабською, але яка дійшла до нас у скорочених перських перекладах під назвою «Кандіяі Хурд» («Кандія Мала») [Кандия 1906]. Такого ж плану твір про Балх «Фазалі, або Балх», що був складений арабською близько 1213 р. Сафі-ад-Діном ал-Балхі, але дійшов до нас у перському перекладі 1278 р. [Мухтаров 1980]. Важливим джерелом з античної історії та географії Сістану (антич. Дрангіани) справедливо вважається анонімна «Історія Сістану», написана перською у XI ст. і продовжена у XVI ст. [Тарих-и Систан 1874]. Те ж саме можна сказати і про «Історію Табаристану», створену у 1210 р. персом Ібн Ісфандіяром [Ibn Isfandiyar 1905].

Цікаві свідчення про античну Середню Азію та її сусідів розсипані в різноманітних трактатах мусульманської доби про міне-

рали, флору, фауну, на медичні теми, а також про хронологію, іноземні звичаї і погляди. Тут найпоказовішим прикладом є праці видатного вченого Абу Рейхана ал-Біруні (X–XI ст.), хорезмійця за походженням, який писав арабською [Бируни 1957–1987]. Насамперед це стосується таких його творів, як «Пам'ятки минулих поколінь», «Роз'яснення вчень, що належать індійцям…» (або просто «Індія»). У першому творі містяться численні відомості про хронологічні системи, ери і календарі, а разом з ними інші дані, що стосуються стародавніх народів, зокрема согдійців, хорезмійців, сістанців та ін. У другій своїй роботі, присвяченій у цілому Індії, Біруні подає цікаву інформацію стосовно її історичних зв'язків із Середньою Азією.

Слід зауважити, що деякі літературні пам'ятки мусульманської доби містять і прямі переклади пехлевійських книжок. Як приклад можна навести «Лист Тансара» – новоперський переклад (включений у згадувану вище «Історію Табаристану») арабського перекладу пехлевійського твору, складеного у вигляді листа Тансара (верховного жерця Ардашира I) шаху Табаристану. Ймовірно, що він бере свій початок від оригінального документа III ст., але в наявному вигляді був оформлений у VI чи навіть VII ст. Твір повідомляє про перипетії боротьби іранців з абделами (ефталітами), згадує тогочасні середньоазіатські державні утворення [Tansar 1968].

Насамкінець слід згадати філологічні твори, зокрема відомий «Діван лугат ат-тюрк» Махмуда ал-Кашгарі (XI ст.). Справа в тому, що «Діван» є не лише унікальним словником тогочасної тюркської мови та її діалектів, але й містить дані стосовно етнографічного, фольклорного, господарчого, побутового, релігійного життя тюркських племен, в тому числі тих, що мешкали у Мавераннахрі, Тохаристані, Іспіджабі, Чачі, Ілаку і на прилеглих територіях. Водночас, при всіх цих перевагах, «Діван лугат ат-тюрк» взагалі-то не є історичним дослідженням. Більше того, в роботі Махмуда Кашгарі практично відсутні хронологія подій, історичні факти, а наукова концепція автора цілковито базується на релігійно-міфологічних уявленнях. Для правовірного мусульманина, скоріше неофіта, яким був Махмуд Кашгарі, догми ісламу про походження людини, народів непорушні. Саме тому для нього перша людина – Адам, а Тюрк – це син Іафета, онук Ноя.

Через це за своїм історичним світоглядом Махмуд Кашгарі стоїть нижче, ніж стихійний матеріаліст Йоллиг-тегін, автор тексту пам'ятки Кюль-тегіну (30-ті рр. VIII ст.). «Коли виникло зверху блакитне небо і знизу бура земля, між ними обома були утворені людські сини. Над ними посіли мої предки Бумин-каган та Істемі-каган», – писав Йоллиг-тегін [Ирмуханов 1998, *89*]. І хоча історичне сприйняття першого тюркського літописця стосується лише обмеженого часу, а саме доби виникнення Великого тюркського каганату, його свідчення є справжніми історичними фактами, які відповідають вказаному часу і простору, отже цілком можуть розглядатися нами як наративне історичне джерело.

Махмуд Кашгарі навпаки повністю позбавлений самобутнього історичного знання тюрків, яке в нього підмінене міфами і легендами Авести, запозиченими із «Шахнаме». Незважаючи на те, що у поемі Фірдоусі окрім авестійських легенд містяться і цілком достовірні свідчення про прихід тюрків у Трансоксіану в середині VI ст., про їхні війни з ефталітами, союз із Іраном, одруження шаха Хосрова Ануширвана на доньці кагана, розрив союзницьких відносин тюрків з іранцями, їхні війни і т.п., Махмуда Кашгарі цікавлять лише найстародавніші суто легендарні події. Переказуючи їх, він прагне знищити грань між походженням авестійських турів і власне тюрків, довести думку про те, що останні є аборигенами стародавнього Турану, а легендарний цар Турану Афрасіаб є ніхто інший, як Алп Єр Тонг, – міфічний тюркський воїн і правитель [ал-Кашгари 2005, *851*]. «Великого царя тюрків Афрасіаба називали Тонга Алп Єр – хоробра і сильна, як тигр, людина», – читаємо в «Дивані» [ал-Кашгари 2005, *1014*]. Так само М. Кашгарі посилається на якихось міфічних дітей Афрасіаба, які, начебто, заснували міста, названі їхніми іменами, а саме Казвін в Ірані по імені доньки Каз, Барсхан на південному березі озера Іссик-Куль по імені сина [ал-Кашгари 2005, *1054*].

Так само виключно на легенди, оповідання, хадіси автор «Дивану» спирається, коли йдеться про реальні історичні постаті часів середньоазіатської античності. Наприклад, пояснюючи походження назви туркман, він напряму пов'язує його із легендою про Зулкарнайна (Олександра Македонського). Начебто Зулкарнайн, пройшовши Самарканд, попрямував до країни тюрків, царем яких був тоді молодий Шу. Останній, дізнавшись про наступ

звитяжного полководця, відступив зі своїм народом на схід. На місці залишилися лише 22 чоловіки із родинами, які не змогли евакуюватись через відсутність коней. Саме вони, начебто, і склали в подальшому 22 огузьких роди. Зранку до них прийшли ще 2 чоловіки, знову ж таки з родинами. Їм запропонували залишитися, сказавши: «Кал аж!» – залишайтесь. Згодом їхні нащадки утворили два племені і були названі халадж. Коли ж Зулкарнайн дістався цих місць і нарешті побачив цих людей, їхнє довге розпущене волосся, а також інші ознаки тюркського походження, клейма їхніх коней, він сказав перською: «Туркман анд» – «Вони схожі на тюрків». З тих пір за ними зберігається це ім'я, всерйоз вважає Махмуд Кашгарський [ал-Кашгари 2005, *1052*].

Отже, у справі дослідження середньоазіатської античності повідомлення мусульманських авторів можуть стати у нагоді для реконструкції подій її пізнього – завершального етапу – із III до середини VI ст. Вказаний період пізньої античності позначився на теренах досліджуваного регіону активною експансією сасанідського Ірану, його конфліктами з Кушанським царством, державою гунів-ефталітів, першими контактами із Великим тюркським каганатом. При цьому слід зважати на закономірний скепсис, що існує в сучасних науковців відносно повідомлень цієї групи джерел про перипетії ірансько-кушанського збройного протистояння та визначення східних кордонів сасанідських завоювань. Адже навряд чи можна повністю довіряти свідченням арабського історика ат-Табарі, який приписує засновникові Сасанідського царства Арташиру I походи у Хорезм і Балх – «до віддалених кордонів Хорасану», внаслідок яких після повернення Арташира в Парс «прийшли до нього посли царя кушанів, царя Турана і Маркурана з висловленням покірності» [Луконин 1969, *20–23*]. Такі повідомлення більше ґрунтуються на традиційному пізньосасанідському трактуванні ранньої історії сасанідської держави, аніж на якомусь джерелі, яке містить опис фактичних подій другої чверті III ст. н.е.

Більше довіри викликають повідомлення Фірдоусі про знищення Сасанідами у союзі зі звитяжними тюрками держави гунів-ефталітів. Автор невмирущого «Шахнаме» цілком закономірно відмічає природність ірансько-тюркського союзу у боротьбі за оволодіння оазисами Трансоксіани. Правителі Ірану, які самі

лише нещодавно припинили платити данину ефталітам, розробляли власні плани реваншу та розширення своїх східних володінь. Іранці з готовністю пішли на погоджені з тюрками дії, спрямовані проти спільного ворога. Військово-політичний союз було закріплено шлюбним договором, за яким шах Ірану Хосров I мав би одружитися на доньці тюркського кагана [Гусаков 2008].

Далі у «Шахнаме» детально описаний перебіг подій, які призвели до розгрому ефталітів. Близько 563–564 рр. тюркський каган із великим військом вдерся в межі ефталітської держави і захопив область Чач (суч. Ташкент). Це вторгнення супроводжувалося пограбуваннями і насильством, було перебито значну кількість населення. Цар гунів Гатіфар швидко почав збирати біля Бухари військо з Балха, Шугнану, Амуля, Замма, Хутталю (Вахша), Термеза і Вашгерда. За цей час тюрки просунулися на південь і зосередилися навколо Маймурга. Рішучі бойові дії розгорнулися десь на окраїні Бухарського оазису. Вони тривали вісім днів і закінчилися повною поразкою ефталітів. Залишки розбитого війська відступили на південь, де ефталіти обрали собі нового царя (Гатіфар, очевидно, загинув у бою). Це був Фаганіш, володар Чаганіана.

Коли повідомлення про ці буремні події досягли Ірану, Хосров Сасанід виступив із військом для «викорінення зла» [Гусаков 2008, *87*]. Опис цих подій у Фірдоусі, загалом, не суперечить даним з інших джерел, за винятком характеристики поведінки іранського шаха. Він, безсумнівно, діяв узгоджено з тюрками і зовсім не був нейтральним спостерігачем, стурбованим безладом у середньоазіатському межиріччі.

Територію ефталітської держави було розділено між переможцями, причому кордоном між сферами впливу двох імперій стала Амудар'я. Слід зауважити, що на цьому етапі тюрки цілком задовольнилися встановленням свого номінального панування у Трансоксіані і після закінчення війни покинули її, відкочувавши на північ, у рідні передгір'я Тарбагатаю, Сауру і Тянь-Шаню.

Про подальшу долю ефталітів ми також дізнаємось із «Шахнаме». Визнавши верховну владу Ірану та одночасно сплачуючи данину тюркам, ефталіти зуміли ще деякий час лавірувати між двома своїми могутніми сусідами. При цьому, вони зберігали владу над невеличким буферним володінням. Розподіл «ефталіт-

ської спадщини» викликав певні тертя між каганом та Хосровом I. Очевидно, що ефталіти спробували використати означені тертя якщо не для відновлення, то хоча б для зміцнення власних позицій. Втім, така активність призвела до зворотного результату, а саме до остаточного знищення ефталітської квазінезалежності персами. Ефталітський цар Ахшувар був вбитий, а його володіння приєднав до своїх Хосров I Ануширван. Після смерті останнього у 579 р. тюрки вирішили повернути собі землі ефталатів, які підпали під владу Сасанідів. Проте їм не вдалося повністю виконати це завдання. Свою владу тюркам вдалося розповсюдити лише на ефталітів північного (правобережного) Тохаристану, а кордоном між Сасанідами і Каганатом залишилася річка Амудар'я [Низам ал-Мульк 1949, *207–219*].

Залишками зруйнованої ефталітської державності стали декілька невеликих роздроблених володінь (Баміан, Капіса, Кайканан, Удіяна тощо), розташованих переважно на південно-східних відрогах Гіндукушу, там, де влада іранських шахиншахів була непевною та нетривалою. Втім, відірвані від батьківщини, позбавлені зв'язків із нею, стиснуті між ворожими іранськими та індійськими сусідами, вони доволі швидко зійшли із зовнішньополітичної арени, розчинившись у чужій культурі.

У античному контексті нашого джерелознавчого дослідження актуальним є питання походження, а отже, і приналежності державотворчої традиції гунів-ефталітів до середньоазіатської античності. Чи можемо ми вбачати в державі ефталітів її (античності) епілог або ж, скоріше, слід розглядати цю державу вже як середньоазіатський аналог варварських королівств у Європі? У останньому випадку аналіз джерельних даних щодо її історії мав би міститися поза межами цієї статті. Тим більше, що сама наявність слова «гуни» в назві цього народу начебто відносить його етногенез на далеку східну центрально-азійську периферію та робить активним учасником руйнівного (для античних інституцій) процесу великого переселення народів.

Втім, саме мусульманські письмові джерела розміщують ефталітів в землеробських областях Середньої Азії, вважаючи їх місцевим населенням. У арабомовній літературі існувала і довго зберігалася традиція, згідно з якою Мавераннахр був у минулому країною, населеною хайталами (ефталітами). Так, Масуді поміщає

хайталів, з якими вели війни Сасаніди, в Согді, причому визначає географічне положення останнього між Бухарою і Самаркандом. Це ж повторюється у Салібі, щоправда, без деталізації географічних кордонів [Исоматов 2009]. Мукаддасі і низка інших авторів прямо називають Мавераннахр «Хайтальською стороною», на противагу «Хорасанській», яка лежить на південний захід від Амудар'ї [Mohammed al-Mokaddsa 1877, *260–261*]. Це ж твердження ми знаходимо в Якута, який ототожнював Хайтал із Мавераннахром [Исоматов 2009].

Є і більш конкретні дані. Мукаддасі та інші автори X ст. згадують плем'я кенджина, яке мешкало в одній із долин у горах, що роз'єднували Чаганіан і Хутталь [Mohammed al-Mokaddsa 1877, *283*]. Це плем'я автори географічних творів відносять до тюркських, втім, за словами ал-Хорезмі, воно насправді було ефталітським. За традицією, зафіксованою в «Шахнаме» Фірдоусі, після загибелі царя ефталітів Гатіфара в боротьбі з тюрками його спадкоємцем було обрано володаря Чаганіана – ефталіта за походженням (із роду Хушнаваза). З цього видно, що в Чаганіані правила ефталітська династія. Наявність ефталітів у Бухарському оазисі засвідчено повідомленням Наршахі стосовно Абруя. Очевидно, як повідомляє Фірдоусі, і концентрація їхніх головних сил у війні проти тюрків саме в Бухарі є невипадковою, а була зумовлена проживанням ефталітів у цих краях. Існує припущення, що навіть сама назва Бухара – ефталітського походження.

Отже, за даними мусульманських письмових пам'яток, ефталіти – це місцева етнічна група, очевидно споріднена з кушанами. Не виключене їхнє походження від одного з чотирьох юечжійських володінь (родів, кланів), підкорених на початку I ст. п'ятим кушанським, очолюваним Гераєм і згодом Куджулою Кадфізом. З цієї точки зору є абсолютно зрозумілим і природним той факт, що після усунення, а можливо, й винищення кушанської еліти справу утримання хоча б залишків колись великої держави взяли на себе найближчі до кушанів ефталіти. Фактично новоутворене ними царство можна розглядати як своєрідне, хоча, звичайно, і не буквальне продовження держави кушанів. Саме це мав на увазі вітчизняний класик Б. Г. Гафуров, коли казав про те, що ефталіти є спадкоємцями державницьких традицій кушанських правителів [Исоматов 1998].

ЛІТЕРАТУРА

Бируни Абу Райхан. **Избранные произведения**. Т. 1–17. Ташкент, *1957–1987*.

Географическая карта мира ал-Хорезми по книге «Сурат ал-Арз». Душанбе; Сринагар, *1985*.

Гусаков В. В. Завоевание тюрками Центральной Азии в X–XI вв. и возникновение на ее территории первых тюркских государств // **Тюркские и османистические исследования** (Ереван). *2009*. Вып. VI.

Гусаков В. В. Центрально-азиатская экспансия тюрок в VI–VII, эволюция их взаимоотношений с местным населением // **Тюркологические и османистические исследования.** Ереван, *2008*. Вып. V.

Ирмуханов В. В. **Прошлое Казахстана в письменных источниках. V в. до н.э. – XV в. н.э**. Алматы, *1998*.

Исоматов М. М. Академик Бободжон Гафуров и периодизация истории эфталитов (IV–VI вв.) // **Академик Бободжон Гафуров. Изучение истории и цивилизации народов Центральной Азии** (история и современность): Сб. тез. межд. симпоз., посв. 90-летию Героя Таджикистана, акад. Бободжона Гафурова. Душанбе, *1998*.

Исоматов М. М. **Ирано-Среднеазиатские взаимоотношения по «Таърих-и Табари» Балъами.** Душанбе; Бишкек, *2006*.

Исоматов М. М. Сасаниды, эфталиты и тюрки в свете данных арабо-персоязычных источников IX–XI вв. (опыт анализа источников) // **Очерки истории и теории культуры таджикского народа.** Душанбе, *2009*. Т. 3.

Исоматов М. М. «Шах-наме» Фирдоуси как источник изучения этнополитической истории Центральной Азии эпохи эфталитов // **Иран-наме** (научный востоковедческий журнал). *2008*. №2 (6).

Кандия Малая / Пер. В. Л. Вяткина // **Справочная книжка Самаркандской области.** Самарканд, *1906*. Вып. 8.

Луконин В. Г. Завоевания Сасанидов на Востоке и проблема кушанской абсолютной хронологии // **ВДИ.** *1969*. № 2.

Махмуд ал-Кашгари. **Диван лугат ат-турк**. / Пер. З. А. Ауэзовой. Алматы, *2005*.

Мухаммед ат-Табари. **История**. Ташкент, *1987*.

Мухтаров А. **Позднесредневековый Балх**. Душанбе, *1980*.

Негматов Н. Н. Сюжеты эпоса в искусстве Уструшаны и «Шахнаме» Фирдоуси // **Памяти Устода Рудаки.** Душанбе, *1978*. Т. I.

Низам ал-Мульк. **Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия**. / Перев., введ. и примеч. Б. Н. Заходера. Москва; Ленинград, *1949*.

Птицын Г.В. К вопросу о географии «Шахнаме» // **Труды Отд. Востока Госуд. Эрмитажа.** Ленинград, *1947*. Вып. V.

Тарих-и Систан «История Систана» / Пер. Л. П. Смирновой. Москва, *1874*.

Descriptio Imperii Moslemici auctore Schamsiddin Abu Abdollah Mohammed ibn Ahmed ibn abi Bekr al-Banna al-Basshari al-Mokaddsa. Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Vol. VIII. Lugduni Batavorum, *1877*.

Hudud al-alam, «The Regions of the World», a Persian Geography 372 A.H. – 982 A.D. / Transl. and expl. by Minorsky. London, *1937*.

Ibn Isfandiyar. **History of Tabaristan**. London, *1905*.

Isomatov M. M. The Samanids and the formation of national historiography // **The Samanids and the Revival of the civilization of Iranian peoples.** Dushanbe, *1998*.

Tansar Name. The Letter of Tansar. / Transl. by M. Boyce. Rome, *1968*.

The History of Bukhara. / Transl. from a Persian Abridgement of the Arabic Original by Narshakhi by R.N. Frye. Cambridge, 1954.

Зелінський А. Л.

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРИСВЯТИ ЛІКАРЯ МЕДЕЯ АПОЛЛОНУ ПІФІЙСЬКОМУ [Posidippus 2002, 95]

Нова збірка епіграм Посидіппа з Пелли, відкрита у 90-х роках минулого століття [Bastianini, Galazzi 1993, *28–39*; Austin 2005, *68*][1], продовжує приносити дослідникам незліченні приємні несподіванки. Витвори цього поета александрійської школи поза своєю лаконічністю залишають широкий простір для різноманітних домислів та інтерпретацій. Не є винятком із цього правила й епіграма № 95 [Posidippus 2002, *95*][2], що відкриває розділ під назвою “Яматика” (зцілення)[3]:

οἷος ὁ χάλκεος οὗτος ἐπ' ὀστέα λεπτὸν ἀνέλκων
πνεῦμα μόγι[c] ζωὴν ὄμματι συλλέγεται,
ἐ‹κ› νούσων ἐσάου τα‹ί›δους ὁ τὰ δεινὰ Λιβύς σης
δήγματα φαρμά‹c›σειν ἀσπίδος εὑρόμενος
Μήδειος Λάμπωνος Ὀλύνθιος, ὦι πανάκειαν
τὴν Ἀσκληπιαδῶν πᾶσαν ἔδωκε πατήρ·
σοὶ δ', ὦ Πύθι' Ἄπολλον, ἑῆς γνωρίσματα τέχνης
__ λείψανον ἀνθρώπου τόνδ' ἔθετο σκελετόν.

---

[1] Авторство Посидіппа вже, фактично, не викликає сумнівів у переважної більшості дослідників означеної збірки [Bastianini, Gallazzi 1993, *34–39*; Obbink 2005, *97–117*; Stephens 2005, *229–248*; Fantuzzi 2005, *252*; пор. Marquaille 2008, *62*]. Стосовно інших думок, висловлених із цього приводу, див. Schroeder 2004, *29–73*; Thomas 2004, *259–275*; Bravi 2005, *1–7*; пор. Stephens 2005, *230 not 5*.

[2] У цьому дослідженні я використовую нумерацію епіграм, прийняту у так званій молодшій редакції Міланського папірусу – Austin C., Bastianini G. (ed.). Posidippi Pellaei quae supersunt omnia. – Milano, 2002.

[3] Оригінальний текст цієї та інших епіграм, згаданих на сторінках даної публікації, я запозичив із матеріалів електронного проекту Posidippus, створеного B. Acosta-Hughes та E. Kosmetatou за участю M. Cuypers та F. Angio – <http://chs.harvard.edu/wb/1/wo/6ZRkkI7WwRvKZXaJKnu6LM/0.5>.

Гляньте на статую, бачите ці передсмертні страждання[4]*?*
З тілом за мить розпрощатися має душа.
Жертва укусу лівійського аспида ось перед вами.
Доля така безліч смертних спіткати могла.
Та олинтянин Медей, син Лампона, знайшов панацею.
Асклепіадів мистецтво бо ж в батька пізнав.
Ось же тобі, Аполлоне Пифійський, знаменна присвята –
Мощі[5]*, яким справний лікар життя врятував.*

Цікаве відкриття, пов'язане з цією епіграмою, зробив американський дослідник P. Bing. Йому зі значною долею вірогідності вдалося ідентифікувати постать лікаря Медея з Олинту. Як виявилося, в епіграмі, найімовірніше, йшлося про лікаря, котрий обіймав високі посади, а можливо, навіть був придворним медиком, за часів Птолемея II Філадельфа [Bing 2002, *297–300*; пор. idem 2005, *139*][6]. На цей висновок науковця наштовхнули свідчення, що містилися у деяких папірусах, датованих 50-ми роками III століття до Р.Х.[7]. Перш за все, такий собі Медей, син Лампона, протягом 259/258 р. обіймав визначну, як правило, придворну, посаду епонімного жерця Александра і Богів-Адельфів [B.G.U. *1227*; P. Petr. *56*; P. Chic. Hawara, *6*; Bing 2002, *297–300*; Laudenbach, Gascou 2003, *194 Not. 1–2*][8]. Роком пізніше в одному з папірусів архіву

[4] Працюючи над перекладом епіграми, я використовував переклади, зроблені P. Bing, N. Papalexandrou – <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?t = ArticleWrapper&bdc=12&mn=1781>, B. Laudenbach [Laudenbach, Gascou 2003, *66–67*] і F. Nisetich [Nisetich 2005, *38*]. Щиро дякую моєму вчителеві Віктору Володимировичу Ставнюку (Київ) і моєму другу та колезі Юрію Кузьміну (Самара) за допомогу, люб'язно надану мені під час роботи над епіграмою.

[5] Із приводу використання стародавніми греками слова "skeletos" у переносному значенні див. Liddell, Scott 1940.

[6] Останнім часом припущення американського дослідника набуває все більше прихильників – пор. Laudenbach, Gascou 2003, *193–194*; Thompson 2005, *279 not. 61*; Gutzwiller 2005, *306 not. 52*; Stephens 2004, *74, 79, 81–82*.

[7] Оскільки всі події, згадувані у цій роботі, відбулися до Різдва Христового, помітка "до Р.Х." надалі опускатиметься.

[8] Про придворний характер інституції епонімного жрецтва царського культу у державі Птолемеїв див., н-д: Peremans, van't Dack 1959, *165–173*; пор. Winter 1978, *158*; Bingen.

Зенона згадується певний Медей, котрий, між іншим, займається питаннями, пов'язаними з надходженням до птолемеївської скарбниці *ятрикона* – спеціального податку на оплату лікарських послуг [P.C.Z. *59.036*; пор. Bing 2002, *300*][9]. Таким чином, американський дослідник, цілком доречно ототожнивши означеного епонімного жерця, державного посадовця з архіву Зенона та лікаря з відповідної епіграми Посидіппа, дійшов до вищезгаданого висновку.

Проте у зв'язку із зазначеною епіграмою залишилося ще декілька питань, на котрі й досі не знайдено відповіді. Особисто мене понад усе цікавить причина, що підштовхнула Медея до вибору об'єктом своєї присвяти саме Аполлона Піфійського. Звичайно, з точки зору давньогрецької міфологічної традиції цей вибір не був безглуздим. Аполлон як один із найпопулярніших богів еллінського світу був наділений численними функціями. Серед них далеко не останнє місце посідало й цілительство [Див., н-д: Aeschylus 1955, *146–147*; Euripides 1902, *901*; Callimachus 1953, *II, 38–41*; Pausanias 1973, *I. III, 3; VIII, XXXVIII, 6; XLI, 5*; Diodorus 1884, *V, 74*; Macrobius 1963, *I, 17*; пор. Кулишова 2001, *54*; Chamoux 2002, *170*; Завьялова 2009, *72–73, 235, 294, 308–309, 311, 314 прим. 40; 316*]. Не був винятком у цьому випадку й культ Аполлона Піфійського, оскільки, на думку стародавніх греків, лікарське мистецтво народилося з віщунства [Див. Diodorus 1884, *V, 74*; пор. Philostratus 1870, *III, 44*]. Дуже яскраво це положення ілюструє розповідь Геродота про заснування Кирени. Згідно з нею, майбутній засновник і цар означеного поліса, Батт, мав дефекти дикції. З цією проблемою він звернувся до дельфійського оракула, де Аполлон устами піфії наказав йому заснувати місто у Лівії [Herodotus 1899, *IV, 155*].

Проте, оскільки цілительство було далеко не основною функцією Аполлона Піфійського, існувало декілька більш традиційних об'єктів для присвят, що мали медичний контекст. Перш за все йдеться про аполлонового сина Асклепія – цілителя й покровителя лікарського мистецтва [Homerus 1936, *XVI*; Diodorus 1884, *IV, 71*; *V, 74*; Ovidius 2001, *II, 612F*; Apollodorus 1907, *III, X, 3–4*; Pausanias 1973, *II, XXVI–XXVIII; IX, XXXVI, 1*; Hyginus

[9] Стосовно форми і сутності ятрикону див., н-д: Nanetti 1944, *119–126*.

1992, *II, 14*; idem 1892, *202; 274*; Philostratus 1870, *III, 44*; пор. Грейвс 1992, *134–137*; Świderkówna 1991, *239–242*], якому, до речі, той же Посидіпп присвятив п'ять епіграм із тих семи, що входили до розділу "Яматика" [Posidippus 2002, *96–99; 101*][10]. Крім того, не слід забувати, що один із провідних культових центрів зазначеного божества, який знаходився на острові Кос [Пор. Świderkówna 1991, *208–213*] – місці народження Філадельфа [Див. Theocritus 1881, XVII, *56–76*; Callimachus 1953, *Iv, 160–190a*; Marmor Parium 1923–1958, FGH, *239B, 19*; пор. Huss 2001, *177*], – разом із самим островом користувався особливою прихильністю й опікою з боку вищезгаданого царя [Theocritus 1881, XVII, *66–70*; Bagnall 1976, *103–106*; Buraselis 2000, *5*; Hoelbl 2001, *98*]. Поряд з Асклепієм до об'єктів таких присвят можна також зарахувати Аполлона Дідимського, чий культовий центр був набагато тісніше пов'язаний із цілительством, аніж дельфійська святиня Аполлона Піфійського [Chamoux 2002, *170*; пор. Кулишова 2001, *54 прим. 25*; Lovette-Guichard 2005, *65–66, 113–114, 119, 129–130*].

На мій погляд, причину присвяти, зробленої Аполлону Піфійському причетним до царського оточення Медеєм (див. вище), слід шукати у масштабній ідеологічно-пропагандистській кампанії, що велася Філадельфом навколо постаті сина Зевса і Лето. Означена кампанія була обумовлена зовнішньополітичними інтересами Птолемеїв. Однією з основних суперниць александрійських володарів у боротьбі за гегемонію у Східному Середземномор'ї була держава Селевкідів, правителі якої називали Аполлона прародителем і покровителем своєї династії. З огляду на це, Птолемеї, і зокрема Філадельф, намагалися довести безглуздість селевкідівських претензій на походження від сина Лето і продемонструвати наявність особистих тісних зв'язків із цим богом[11]. Проте не лише Селевкі-

[10] Зрештою, і у епіграмі № 95 поет не забув підкреслити, що Медей повністю опанував мистецтво Асклепіадів [Posidippus 2002, *95, 5–6*]. Цікавим також є той факт, що згідно з однією з відомих нам міфографічних традицій, Асклепій сягнув вершини свого мистецтва внаслідок вбивства ним змії [Hyginus 1992, *II, 14*], тоді, як кар'єрне піднесення сина Лампона, найімовірніше, можна пов'язати з винайденням вищезгаданого засобу від зміїних укусів.

[11] Сутність цієї гіпотези я виклав більш детально у низці попередніх публікацій [Зелінський 2007, *44–46*; він же 2008.2, *83–94*; він же 2008.1, *11–17*; він же 2009, *48–57*].

ди могли претендувати на виключне благовоління Аполлона. Цей бог також вважався покровителем західної сусідки Єгипту, Кирени [Callimachus 1953, *II*; Diodorus 1884, *IV, 81*; пор. Fraser 1972, *v. I. 653–656*; Świderkówna 1991, *171*; Koenen 1993, *56*; Selden 1998, *390–391, 393 not. 501, 402*; Завьялова 2009, *35, 37*], якою у той час правив єдиноутробний брат Птолемея II, Магас – родич Селевкідів і їхній фактичний союзник у боротьбі з Філадельфом під час I Сирійської війни (бл. 275–272/271 рр.) [Justinus 1911, *XXVI, 3*; Pausanias 1973, *I, VII, 1–3*; Polyaenus 1899, *II, XXVIII, 1–2*; Athenaeus 1887, *XII, 550b-c*; Eusebius 1967, *249c*][12].

Таким чином, присвята лікаря Медея Аполлону Піфійському набуває риси свідомої ідеологічної акції. На мій погляд, з її допомогою син Лампона прагнув підкреслити низку нюансів, вигідних для володаря держави Птолемеїв. Перш за все, сам означений акт присвяти статуї Аполлону Піфійському свідчить про те, що лікар своїм винаходом завдячує саме цьому божеству. Та ж обставина, що саме завдяки натхненню, дарованому Аполлоном, Медей винайшов спосіб рятувати від укусів т.зв. лівійських змій, котрі, у першу чергу, дошкуляли мешканцям елліністичного Єгипту, мала вказувати на те, що піддані Птолемея, а отже – й сам цар, перебувають під виключним покровительством сина Лето.

Хоча цей ідеологічний випад і мав певне опосередковане відношення до Селевкідів, проте головною його ціллю, на мою думку, був Магас Киренський. Не забуваймо, що Кирену було засновано саме завдяки наполегливим вимогам Дельфійського оракула [Herodotus 1899, IV, 155–157; 159; також див. вище], що і стало поштовхом до розвитку в цьому полісі культу Аполлона. Якби ж акція, здійснена сином Лампона, спрямовувалася проти Селевкідів, то, найімовірніше, описана Посідіппом статуя опинилася б у храмі Аполлона Дідимського, чиїм символом був якір – знак приналежності Селевка Нікатора та його нащадків до Аполлонового роду [Justinus 1911, *XV, 4*; пор. OGIS, *227*; Diodorus 1884, *XIX, 90*; Appianus 1962, *56*; див. також Bringmann 1993, *13*; Eckstein 2009, *251, 261f not. 29*]. Крім того, успішна професійна та придворна

[12] Про хід I Сирійської війни див., н-д: Жигунин 1980, *69–74*; Winnicki 1989, *51–57*; Hoelbl 2001, *38–40*; Huss 2001, *265–271*; Grainger 2010, *81–87*; пор. Chaniotis 2005, *XVIII*. При цьому, єгипетську кампанію Магаса я розцінюю як невід'ємну складову означеної війни.

кар'єра Медея[13] могла обумовлюватися тим, що завдяки своєму відкриттю цей лікар спромігся врятувати багатьох птолемеївських воїнів, котрі постраждали від отрути лівійських змій під час ведення якихось бойових дій проти армії Магаса на західному єгипетському кордоні [Пор. Pausanias 1973, *I, VII, 1–2*; Polyaenus 1899, *II, XXVIII, 2]*[14].

Разом з цим, присвята Медея могла мати ще один цікавий аспект. Аполлон Піфійський як змієборець [Див., н-д: Homerus 1936, *II*; Apollodorus 1907, *I, IV, 1*; Plutarchus 1935.2, *12*][15] і певною мірою – цілитель (принаймні, з часів Геродота) у грецькому світі усталено ототожнювався з єгипетським Гором [Herodotus 1899, II, *83; 144; 156*; OGIS, *89*; Diodorus 1884, *I, 13; 17–18; 25*; Strabo 1899, *XVII, I, 42; 45–47*; Plutarchus 1935.1, *12; 54; 61*; пор. Нп. Selden 1998, *389–402*; Gutzwiller 2005, *307*][16]. У свою чергу

[13] Про те, що Медей після (а, найімовірніше, унаслідок) свого відкриття належав до заможних верств населення, свідчить той факт, що статуя, присвячена ним Аполлону, була виконана з досить дорогого матеріалу, й до того ж – мала досить високу художню цінність [пор. Posidippus 2002, 95, *1–2; 8*].

[14] Певною непрямою вказівкою на хронологічний зв'язок між присвятою Медея та I Сирійською війною може служити та обставина, що особа на ім'я Посидіпп, як правило, ототожнювана з нашим поетом, у 270 році отримала дельфійську проксенію [Fraser 1972, *v. I. 557; v. II. 796 not. 45*; Bing 2005, *139*; пор. Trypanis 1952, *67–68*; Lloyd-Jones 1964, *157*]. Можливо, формальним приводом для почестей, наданих Посидіппу, стали твори (в тому числі й епіграма № 95), в яких поет оспівував присвяти, що знаходились у дельфійському храмі Аполлона.

[15] Звичайно, можна знайти певні асоціативні зв'язки між піфійським змієборцем і винайденням засобу від зміїних укусів, проте навіть означена обставина не робить Аполлона єдиним можливим об'єктом для нашої присвяти. Згадаймо, що й у міфології Асклепія епізод із вбивством змії також відіграє далеко не останнє місце – див. Прим. 10.

[16] Щодо Гора як цілителя див. P. Ch. Beatty, *VII, V. 1. 55–65; V. 2. Pl. 33–38A*; Берлев, Ходжаш 2004, *116*; а також пор. Diodorus 1884, *I, 25*; Pinch 1994, *27, 29, 31–32, 36, 100–103, 109–110, 134, 140, 144–146*; idem 2002, *147* (користуючись нагодою, щиро дякую моїм друзям і колегам із форуму сайта egyptology.ru – Марині Соколовій, Максиму Панову, Дмитру Сичову та Костянтину за люб'язно надану мені допомогу під час написання цієї примітки). У вищезазначеному контексті певний інтерес також викликає той факт, що деякі дерев'яні статуї Аполлона Піфійського нагадували єгипетські скульптури [Pausanias 1973, *I, XLII, 5*; пор. Diodorus 1884, *I, 98*].

Гор, чиї численні іпостасі й персоніфікації за елліністичної доби, як правило, зливалися воєдино [Див., н-д: OGIS, *56; 90;* Koenen 1993, *59*; Selden 1998, *387–390, 399–402*; Pinch 2002, *143–147*; Stephens 2003, *56–63*], нерозривно пов'язувався з особою правлячого фараона [Пор. Pinch 2002, *143–145*; Stephens 2003, *54*][17]. Таким чином, на момент медеєвої присвяти за ототожненням Аполлон–Гор могла стояти фігура тодішнього царя верхнього і нижнього Єгипту, Птолемея Філадельфа. Виходячи з цього, можна припустити, що наш лікар прагнув не лише підкреслити факт виняткового покровительства Птолемеям із боку Аполлона, але й натякнути на певне опосередковане ототожнення Філадельфа й сина Лето через постать Гора[18].

І, на завершення, варто ще раз повернутися до постаті самого автора епіграми. На підставі останнього з положень, викладених на цих сторінках, ми можемо піддати сумніву одне з досить поширених нині уявлень щодо характеру творчості Посидіппа. Йдеться про твердження, згідно з яким твори цього поета мали виключно грекоцентричний (або й македоноцентричний) характер [Stephens 2005, *229–248*; Thompson 2005, *269–28*]. Проте проявлена Посидіппом увага до присвяти сина Лампона, котра мала достатньо відверті єгипетські конотації[19], дає змогу припустити, що поет не був цілковито байдужим до місцевих мотивів. Цей виходець із Пелли, як і олинтянин Медей та багато інших переселенців з еллінізованого світу, не уникнув, бодай опосередкованої, причетності до давньої культури країни Нілу.

ЛІТЕРАТУРА

Берлев О. Д., Ходжаш С. И. **Скульптура Древнего Египта в ГМИИ им. А.С. Пушкина.** Москва, *2004*.

Грейвс Р. **Мифы древней Греции:** Пер. с англ. Москва, *1992*.

[17] Із приводу означеного явища у часи Птолемеїв див. OGIS, *56; 90*; Koenen 1993, *71*; Selden 1998, *387–388*.

[18] Стосовно припущень щодо існування ототожнення Філадельфа і Гора-Аполлона див. Koenen 1993, *83*; Selden 1998, 384–405; пор. Weber 1993, *238, 248, 377–388*; Hoelbl 2001, *68 not. 19, 111*; Huss 2001, *225, 227*; Stephens 2003, *114–121*; Gutzwiller 2005, *291, 307*.

[19] Стосовно існування у творчості Посидіппа інших єгипетських мотивів, до речі, також пов'язаних з ототожненням Аполлон–Гор, див. Gutzwiller 2005, *304–307*.

Жигунин В. Д. **Международные отношения эллинистических государств в 280–220 гг. до н. э.** Казань, *1980*.

Завьялова В. П. **Каллимах и его гимны.** Москва, *2009*.

Зелінський А. Л. Антигалатський пасаж з “Гімну до Делоса” Каллімаха і видіння друзів Птолемея Керавна // **Східний Світ.** *2008*. № 4.

Зелінський А. Л. Аполлон, Селевк і перші Птолемеї: приклад міфу і контрміфу в елліністичній пропаганді // **XI сходознавчі читання А. Кримского. Тези доповідей міжнародної наукової конференції** м. Київ 7–8 червня 2007 р. Київ, *2007*.

Зелінський А. Л. Місце так званого пророцтва Аполлона з “Гімну до Делоса” Каллімаха у антиселевкідівскій пропаганді Птолемея Філадельфа // **Східний світ.** *2008*. № 1.

Зелінський А. Л. Можливе датування “Гімну до Делоса” Каллімаха // **Східний Світ.** *2009*. № 1.

Кулишова О. В. **Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н. э.).** Санкт-Петербург, *2001*.

Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen (later Staatlichen) Museen zu Berlin, Griechische Urkunden. Berlin, *1896*. – B.G.U.

Aeschylus. Agamemnon // **Aeschyli tragoediae** / Ed. G. Murray. Oxford, *1955*.

Ambrosius Theodosius Macrobius. Saturnalia // **Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia et Commentarii in Somnium Scipionis:** In 2 v. V. 1 / Ed. I. Willis. Lipsiae, *1963*.

Apollodorus. **Bibliotheca Mythologica** / Ed. G. Moser. Lipsiae, *1907*.

Appianus. Syriaca // **Appiani Historia Romana:** In 2 v. / Ed. P. Viereck et A.G Roos. Lipsiae, *1962*.

Athenaeus. **Deipnosophistae:** Libri XV: In 2 v. / Rec. G. Kaibel. Lipsiae, *1887*.

Austin C. Back from the Dead with Posidippus // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

Austin C., Bastianini G. (ed.). **Posidippi Pellaei quae supersunt omnia.** Milano, *2002*.

Bagnall R. **The Administration of the Ptolemaic Possessions Outside Egypt.** Leiden, *1976*.

Bastianini G., Gallazzi C. Sorprese da un involucro di mummia: il poeta ritrovato // **Cariplo, Cassa di Risparmio delle Provincie Lombarde.** V. 121 *(1993*).

Bing P. Medeios of Olynthos, Son of Lampon, and the Iamatika of Posidippus // **ZPE.** Bd. 140 *(2002*).

Bing P. The Politics and Poetics of Geography in the Milan Posidippus, Section One: On Stones (AB 1–20) // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

Bingen J. Ptolemy I and the Quest for Legitimacy // **Hellenistic Egypt: Monarchy, Society, Economy, Culture** / Ed. R. Bagnall. Berkeley, *2007*.

Bravi L. Gli epigrammi di Simonide e il P.Mil. Vogl. VIII 309 // **Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario.** Atti dell'incontro di studio (Roma, 14–15 maggio 2004) / ed. M. Di Marco, B. Palumbo & E. Lelli. Pisa & Roma, *2005*.

Bringmann K. The King as Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism // **Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World** / ed. A. Bulloch, E. Gruen, A. Long, A. Stewart. Berkeley – Los Angeles – Oxford, *1993*.

Buraselis K. Kos between Hellenism and Rome: Studies on the Political, Institutional and Social History of Kos from Ca. the Middle Second Century B.C. Until Late Antiquity // **TAPhS**. *2000*. # 4.

Callimachus. Hymni // **Callimachus**: In 2 v. V. 2 / Ed. R. Pfeiffer. Oxford, *1953*.

Chamoux F. **Hellenistic Civilization:** Trans. from. Franc. Oxford, *2002*.

Chaniotis A. **War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History.** Oxford, *2005*.

Diodorus Siculus. **Bibliotheca Historica:** In 4 v. V. 1, 4 / Ed. I. Bekker. Lipsiae, *1884*.

Eckstein A. Hellenistic Monarchy in Theory and Practice // **A Companion to Greek and Roman Political Thought** / ed. R. Balot. Oxford, *2009*.

Euripides. Andromacha // **Euripidis fabulae:** In 3 v. V. 1 / Ed. G. Murray. Oxford, *1902*.

Eusebius. Chronicon // **Eusebi Chronicorum canonum quae supersunt:** In 2 v. / ed. A. Schoene. Berlin, *1967*.

Fantuzzi M. Posidippus at Court: The Contribution of the 'ITTTTIKO. of P. Mil. Vogl. VIII 309 to the Ideology of Ptolemaic Kingship // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

Flavius Philostratus. Vita Apollonii // **Flavii Philostrati opera:** in 2 v. V. 1 / ed. C. Kayser. Leipzig, *1870*.

The Flinders Petrie Papyri: In 3 v. / Ed. J.P. Mahaffy, J.G. Smyly. Dublin, *1891, 1893, 1905*. P. Petr.

Fraser P. **Ptolemaic Alexandria:** in II v. Oxford, *1972*.

Grainger J. **The Syrian Wars.** Leiden – Boston, *2010*.

Gutzwiller K. The Literariness of the Milan Papyrus, or "What Difference a Book?" // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

Herodotus. **Historiarum Libri IX** / Ed. H.R. Dietsch, H. Kallenberg. Lipsiae, *1899*.

Hieratic papyri in the British Museum: 3d Series. In 2 v. / Chester Beatty gift. London, *1935*. P.Ch.Beatty.

Hoelbl G. **A History of the Ptolemaic Empire:** Transl. from Germ. London, New-York, *2001*.

Homerus. Hymni // **The Homeric hymns** / ed. T. Allen, W. Halliday, E. Sikes. Oxford, *1936*.

Huss W. **Aegypten in hellenistischer Zeit: 332-30 v. Chr.** Muenchen, *2001*.

Hyginus. **Fabulae** / Ed. R. Herscher. Lipsiae, *1892*.

Hyginus. **Poetica Astronomica** / Ed. G. Vire. Stuttgart, *1992*. 176 p.

Justinus M. Junianis. **Pompeius Trogus "Historiae Philippicae" Epitome** / Ed. W. Kroll. Lipsiae, *1911*.

Koenen L. The Ptolemaic King as a Religious Figure // **Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World** / ed. A. Bulloch, E. Gruen, A. Long, A. Stewart. Berkeley – Los Angeles – Oxford, *1993*.

Laudenbach B., Gascou J. **Les epigrammes de Posidippe de Pella (P. Mil. Vogl. VIII 309): critique textuelle, traduction, commentaire, memoire de DEA soutenu sous la direction de B. Laudenbach, J. Gascou.** Strasbourg, *2003*.

Liddell H., Scott R. **A Greek-English lexicon** / revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. with the assistance

of R. McKenzie. Oxford, *1940*. <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3D%2394661>.

Lloyd-Jones H. The Seal of Posidippus: A PostScript // **JHS.** V. 84 (*1964*).

Lovette-Guichard C. **Travels and Traversais in the Hellenistic Oracular Temples at Klaros and Didyma.**: Dis... Doct. Phil. New York: Columbia University, *2005*.

Marmor Parium // **Die Fragmente der griechischen Historiker:** In 3 Bd. Bd. 2. / Hrsgb. F. Jacoby. Berlin – Leiden, *1923–1958*.

Marquaille C. The Foreign Polici of Ptolemy II // **Ptolemy II Philadelphus and his World** / ed. P. McKechnie and Ph. Guillaume. Leiden – Boston, *2008*.

Nanetti O. To Iatrikon // **Aegyptus.** V. 24 *(1944*).

Nisetich F. (trans.) The Poems of Posidippus // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

Obbink D. New Old Posidippus and Old New Posidippus: From Occasion to Edition in the Epigrams // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

The Oriental Institute Hawara Papyri: Demotic and Greek texts from an Egyptian Family Archive in the Fayum (fourth to third century B.C.) / Ed. G. Hughes, R. Jasnow. Chicago, *1997*. P. Chic.Hawara.

Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Supplementum Sylloges inscriptionum graecorum: In 2 v. / Ed. G. Dittenberger. Lipsiae, *1903–1905*. OGIS.

Ovidius P. Naso. **Metamorphoses** / Ed. W. S. Anderson. Monachii – Lipsiae, *2001*.

Pausanias. **Graeciae descriptio:** In 3 v. / Ed. M. H. Rocha-Pereira. Lipsiae, *1973*.

Peremans W., Dack E., van't. Notes sur quelques Pretres Eponymes d' Egypte Ptolemaique // **Historia.** Bd. 8 *(1959*).

Pinch G. **Handbook of Egyptian Mythology.** Santa Barbara – Denver – Oxford, *2002*.

Pinch G. **Magic in ancient Egypt.** London, *1994*.

Plutarchus. De Iside et Osiride // **Plutarchi moralia:** In 7 v. V. 2 / Ed. J. W. Sieveking. Leipzig, *1935*.

Plutarchus. Quaestiones Romae et Graecae // **Plutarchi moralia:** In 7 v. V. 2 / Ed. J. B. Titchiner. Leipzig, *1935*.

Polyaenus. **Strategmata** / Rec. C. Schubert. Lipsiae, *1899*.

Schroeder S. Skeptische Ueberlegungen zum Mailander Epigrammpapyrus (P. Mil. Vogl. VIII 309) // **ZPE**. Bd. 148 *(2004*).

Selden D. Alibis // **ClAnt**. *1998*. # 2.

Stephens S. Battle of the Books // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

Stephens S. Posidippus' Poetry Book: Where Macedon Meets Egypt // **Alexandria between Egypt and Greece** / ed. V. Harris, G. Ruffini. Leiden – Boston, *2004*.

Stephens S. **Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria.** Berkeley – Los Angeles – London, *2003*.

Strabo. **Rerum Geographicorum. Libri 17** / Ed. G. Spiro, H. Waldman. Halle, *1899*.

Świderkówna A. **Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i Mit w greckiej Literaturze Świata hellenistycznego.** Warszawa, *1991*.

Theocritus. **Idyllia** / Ed. A. Fritzsche et E. Hiller. – Lipsiae, *1881*.

Thomas R. "Drowned in the tide". The Nauagika and some "problems" in Augustan poetry // **Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P.Mil.Vogl. VIII 309)** / Ed. B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou and M. Baumbach. Washington, DC, *2004*.

Thompson D. Posidippus, Poet of the Ptolemies // **The new Posidippus: a Hellenistic poetry book** / ed. K. Gutzwiller. Oxford, *2005*.

Trypanis C. Posidippus and Delphi // **CR.** *1952*. # 2.

Weber G. **Dichtung und hoefische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemaeer.** Stuttgart, *1993*.

Winnicki J.-K. **Operacje wojskowe Ptolemeuszów w Syrii.** Warszawa, *1989*.

WinterE. Der Herrscherkult in den Aegyptischen Ptolemaeertempeln // **Das Ptolemaeische Aegypten, Akten des internationalen Symposions** 27.–29. September 1976 in Berlin / Hrsgb. H. Maehler, V. Strocka, Ph. von Zabern. Mainz am Rhein, *1978*.

Zenon Papyri: In 5 v. / Ed. C.C. Edgar; Catalogue général des antiquités égyptiens du Musée du Caire, Société Fohad l de Papyrologie> Le Caire, *1926–1937*. P.C.Z.

Каша К. А.

ВІДОБРАЖЕННЯ МІФІЧНОГО СВІТУ У ФРАЗЕОЛОГІЇ ТЮРКСЬКИХ МОВ

Міфи пов'язувалися з обрядами, звичаями, містили моральні норми й естетичні уявлення, об'єднували реальність і фантазії, думки і почуття. У міфах людина не виділяла себе із природи, і прикладом цього є фразеологізми, які стали невід'ємною частиною кожного народу, які віддзеркалюють матеріальне і духовне життя народу – суспільні взаємини минулих епох, заняття людей, їхню виробничу діяльність, побут, мораль, родинні стосунки, народні традиції, звичаї, обряди, а також природне середовище, в якому жив і живе народ, своєрідність міфологічного мислення.

Актуальність цього дослідження обумовлена необхідністю систематичного опису й аналізу міфологічної лексики як одного з найважливіших джерел вивчення етнічного шару національної культури певного народу, його специфічних уявлень про світ.

Основна *мета* дослідження полягає у здійсненні структурно-семантичного та функціонально-стилістичного аналізу міфологічної лексики, уживаної в тюркських текстах, а також виявленні закономірностей використання міфонімів у тюркських фразеологізмах.

При реконструкції міфологічної картини світу первинним і основним *завданням* є відновлення архетипної семантики слів, глибинних значень і символічних уявлень. Відновлення архетипних значень прямо пов'язане з моделюванням архаїчної картини світу, заснованої на міфологічних переконаннях (вода, дерево, дух, нащадок та ін.).

Національно-культурна семантика присутня на всіх рівнях мови – у граматиці, синтаксисі й у фонетиці. Аналізуючи обрані людиною мовні конструкції, лексичні та фразеологічні одиниці тощо, можна простежити національно-культурну специфіку [Снитко 1990, *25*]. Міфологема якщо не повністю контролює семантику фразеологічної одиниці, то, безперечно, спрямовує і коректує її сучасне вживання.

У фразеологічному складі будь-якої мови є група фразеологізмів, які зобов'язані своїм походженням стародавнім звичаям,

повір'ям, прикметам, тобто вони беруть свій початок із далекого минулого. Але пояснення таких фразеологічних одиниць стає можливим (хоча, ймовірно, і не у всіх випадках), тому що повір'я, що послужили для них джерелом, добре відомі й сьогодні: вони або відображені в писемних пам'ятках, або збереглися в народі дотепер [Назарян 1976, *272*].

Без ретельного вивчення провінційних особливостей мови багато що в історії народних вірувань і звичаїв залишається темним та нерозгаданим. Дуже часто буває, що повсякденний, загальновживаний вислів, котрий, здавалося б, має мінімальну цінність для науки, при більш уважному дослідженні дає цікаве свідчення про давно забуте, віджиле уявлення [Афанасьев 1996, *31–32*].

Для дослідження сприйняття фразеологічних одиниць із міфологічним компонентом ми висунули таку гіпотезу: основними факторами, що впливають на успішну інтерпретацію ідіом, виступають їхня внутрішня форма й образність. Слід зазначити, що ми розмежовуємо ці поняття. Внутрішня форма – це мовне явище, під яким розуміється наявність у семантиці фразеологізму зафіксованого елемента уявлення, заснованого на його буквальному прочитанні. Образність – психологічне явище, тому що воно орієнтовано не на конкретні одиниці тієї або іншої мови, а на спільність уявлень різних мовних співтовариств [Грянкина 2004, *12*].

Оскільки Туреччина є мусульманською країною, вплив релігії на суспільство є досить значним, зокрема він забезпечує збереження в тому чи іншому вигляді локально-етнічних традицій. Населення Туреччини часто використовує в різноманітних життєвих ситуаціях коротенькі молитви-прохання та вирази, в яких відображено слово Allah, і саме тому чи не найбільшу групу фразеологізмів становлять одиниці, в яких фігурує Бог як творець усього живого на землі. У доісламських віруваннях у тюрків існував єдиний Бог – Тенгрі, або Тангра (Бог неба). "*Танир жарылкасын*" (нехай благословить тебе Тенгрі; нехай Бог благословить тебе; нехай благословить тебе Небо) – казали тюрки один одному при зустрічі [Вербицкий 1884, *25*]. Проте після прийняття тюрками ісламу слово "Тенгрі" стало синонімом мусульманського слова "Аллах" (Allah), тому і фразеологізми, які ми розглянемо, міститимуть ці дві лексеми й неперсоніфіковане Небо, яке в сучасному турецькому суспільстві злилось з ідеєю Аллаха.

Тенгрі неявно антропоморфний. Він наділений деякими людськими почуттями, словесно виражає свою волю. Більш явно персоніфіковане Небо в міфології західнотюркських племен Хазарського каганату. Вірменський автор Мойсей Каганкатваци називає головним божеством північнокавказьких хазар Тенгрі-хана. Він "дивовижний величезний герой", "дикий велетень"; йому присвячували високі дерева і приносили в жертву коней. Поклоніння персоніфікованому божеству Тенгрі-ханові спостерігалося в західних тюрків-савірів (VII ст.). Тенгрі-хан уявлявся величезних розмірів, що відображало космічні масштаби небесного бога, тотожного самому небу, а титул "хан" указував на чільне положення у всесвіті або в пантеоні богів. Ці уявлення виявилися досить стійкими [Кондыбай 2005, *214*], про що свідчать знайдені нами фразеологізми: *Göğe merdiven dayamış* (букв. Приставити драбину до неба) – каланча (про людину дуже високого зросту) [Uyguner 1996, *94*]; *Başı göğe ermek* (букв. Досягти головою неба) – Досягти благополуччя [Мансурова 2005, *11*]; *Gökte Tanrı, yerde ben* (букв. На небі Танри (Бог), на землі я) – Цар і Бог (людина, що користується необмеженою владою) [Uyguner 1996, *98*]; *Göklere çıkarmak* (букв. Підняти до небес) – Звеличувати когось до небес [Süer 1999, *52*].

Слова "Тенгрі" й "Небо" для древніх тюрків і монголів були синонімами. Все незвичайне, що захоплює народ, що має надприродні здібності, тюрки називали *kök* (кьок) – "небесне", божественне, приналежне Тенгрі [Бисенбаев 2008, *39*]. Небо для тюрків було священним. Для них недозволено плювати в небо – покарає Кьок Тенгрі. Існував навіть вислів: *Göğe doğru tüküren kendi yüzüne doğru tükürmüş* – Хто плює на небо, той плює у своє обличчя [Мансурова 2005, *58*]. Це означало, що якщо плюнути на святе небо, то обов'язково трапиться біда. Тюрки вірили й у те, що якщо гримить на небі, потрібно лягти на землю й молити про багатство і здоров'я [Kalafak 2007, *47*]. Можливо, саме цьому повір'ю завдячуємо виникненням фразеологізму *Gökte ararken yerde bulmak* (букв. Коли шукаєш на небі, знаходиш на землі) – Шукати на небі, [а] знайти на землі [Uyguner 1996, *69*].

Якщо верхнім світом правив Тенгрі, то Богом нижнього світу, світу темряви, у тюрків був *Ерлік*. Ерлік – персоніфіковане божество; неперсоніфіковане – *злий дух*, *біс*, *демон*, *джин*, *диявол*,

шайтан. Узагалі, віра у злого духа як у реальну надприродну істоту, джерело всього зла у світі, головного супротивника Бога, спокусника всього людства проповідується церквами всіх релігій сучасності й багатовіковою релігійною практикою.

Образ та ідея диявола проходять через історії всіх релігій, починаючи з первісних. Проте у XX ст. в теології розгорнулася полеміка К. Барта й К. Ясперса з Р. Бультманом із приводу деміфологізації понять. Диявол виявився в центрі цього процесу й, будучи ключовою міфологемою в опозиції "добро – зло", не міг залишитися в первозданному вигляді у швидкозмінному оточенні. Згідно з К. Ясперсом, міфи несуть значення, які не перекладаються іншою мовою й доступні тільки в міфічному елементі, тому потрібно відродити міфічну думку в первісній ясності [Clarke 1995, *462*].

Так, нещаслива доля сприймалася як відбиток Ерліка. Тому ті, хто відрізнявся від інших, теж приносили нещастя. Таких людей намагалися уникати. А вони говорили про себе: *"Я – невдаха. Проклятий духами, помічений Ерліком!"* [Бисенбаев 2008, *62*]: *Cin çalığı* – (букв. слід диявола) – Негарна людина / виродок [Uyguner 1996, *173*].

Дуже часто "біс" використовується для позначення стану людини, як фізичного, так і емоційного: *Cin çarpmak* (букв. біс вдарив) – Паралізувати; *Cin tutmak* (букв. Зловити біса) – Збожеволіти [Süer 1999, *64*]; *Cini tutmak* (букв. тримати біса) – Сильно хвилюватись; *İfrit kesilmek* (букв. стати демоном) – Оскаженіти / лють, осатаніти, ошаленіти [Uyguner 1996, *127*]; *Cinleri başına toplanmak = cinleri başına üşüşmek* (букв. зібратись на голові біса) – Стати несамовитим; *Cinleri ayağa kalkmak* (букв. стати на ногу біса) – Розхвилюватись [Мансурова 2005, *25*].

У сучасному світі концепт диявол як втілення конкретної сили зла втрачає свою актуальність. У сучасній теології термін "диявол" деміфологізується, перетворюючись у символ або метафору для позначення сил руйнування з волі окремої людини або в результаті взаємодії соціальних структур. У той же час для багатьох диявол як і раніше залишається духовним ворогом [Russel 1987, *51*]. Тобто відбувається переосмислення значення "злий дух". Воно вживається у значенні "людина", "живе", "істота незвичайної сили", "велетень", чим підкреслюється надприродна сила або

здатність того, про кого йде мова: *Şeytanın ayağını kırmak = şeytanın bacağını kırmak* (букв. Зламати ногу диявола) – а) взятися за тяжко здійсненну справу; б) пересилити труднощі наперекір усьому [Мансурова 2005, *34*].

Іншим тюркським божеством є Умай. У коктюркській традиції Умай виступала як дружина верховного божества – Неба. У різних тюркських племенах вірять, що існують місця, де перебуває Умай. Вірять, що якщо почухати якесь місце на тілі вагітної жінки, яка прийшла відвідати святу Умай, то на цьому місці у новонародженої дитини буде почервоніння чи пляма, тому казали: *Umay halı* (букв. Сила Умай) – Рішення Умай. У киргизів, якщо у немовляти був синець чи почервоніння, казали: *Umay Ana izi taşıyor* (букв. Мати Умай несе відбиток) – Бути щасливою людиною [Kalafat 1990, *35*].

Повитухи у безвихідному становищі, коли допомагали жінці при тяжких пологах, казали: *Benim kolum değil Umay Ananın kolu olsun* (букв. Хай це буде не моя рука, а рука матері Умай) – Простягнути руку допомоги [Kalafat 2007, *71*]. Умай захищала дітей доти, поки вони не починали вільно говорити тюркськими мовами й забували мову богів.

Донині в казахів існує благословення молодої нареченої, що входить у будинок, словами *“От ана, Ұмай ана жарылқа!”* – Благослови, Матір-вогонь, Матір-Умай [Кондыбай 2005, *62*].

Таким чином, концепт зла як основний антонім добра, одна з основних опозицій людського життя, реалізується в мові у вигляді різноманітних узагальнень, з одного боку, і конкретизується залежно від певної лінгвокультурної ситуації – з іншого. При цьому подвійний процес відображає загальні закономірності розвитку суспільства й міфологічного мислення, що, зокрема, характеризується нероздільним сприйняттям реального і нереального, великою кількістю заборон, які можна обійти лінгвістичними засобами, наприклад, використанням при номінації надприродних істот евфемізмів і переосмислень значення, особливо метафоричних.

Середній світ, невидимий, був заселений божествами й духами навколишньої природи: Володарями гір, лісів, вод, перевалів, джерел, інших об’єктів. Вони керували видимим світом і були найбільш близькі людям [Безертинов 2000, *99*].

Володар гори – *Кок-тобе* / *Kuttağ* (священна гора – тур. *kutsal dağ*). Глибоке шанування священних гір тюрками й монголами відомо із древніх джерел V–IV ст. до нашої ери. Про це красномовно свідчать різноманітні пам'ятки: могильники, кам'яні жертовні спорудження, святилища, камені з малюнками сакральних свят або молінь і т. ін. Кожне тюркське або монгольське плем'я мало свою сімейно-родоплемінну гору [Безертинов 2000, *100*].

Усі степові народи сприймали гори як сакральні місця степу – вони вплітаються в загальний ритм степового ландшафту, проявляючи своїми обрисами силу й міць Землі. Гори часто сприймаються як місце зустрічі Неба й Землі, де можна перейти з однієї сфери світу в іншу [Элиаде 2005, *103*]. Тому інколи й сьогодні кажуть *Aralarında karlı dağlar var* (букв. Між ними засніжені гори) – Вони – небо й земля [Uyguner 1996, *153*].

Гірські духи вважалися в багатьох кочових народів Володарями всіх живих істот, що жили в цій місцевості [Алексеев 1980, *67*]. Це засвідчує фразеологізм *Dağ (doğura doğura) bir fare doğurdu* (букв. Гора народила мишу) – Великі зусилля призвели до незначного результату [Süer 1999, *92*].

У семантиці древніх ведичних уявлень гора постає як щось величезне, потужне, тверде, міцне й нерухливе. У ній різняться три частини: вершина, основа, і – головне – внутрішній зміст, сховані скарби, життєві сили, які гора замикає в собі. Гора постає як персоніфікована сила природи, у багатьох випадках – як жива особа [Елизаренкова 1999, *180*]: *Dağ yürümezse, abdal yürür* (букв. Якщо гора не йде, то дервіш прийде) – Якщо гора не йде до Магомета, то Магомет іде до гори (доводиться через обставини підкоритися тому, від кого сам чекав покори) [Uyguner 1996, *42*]; *Dağlar dayanmaz* (букв. Гори не витримують) – Нестерпний (про біль і т. ін.); *Dağların şenliği* (букв. Радість гір) – Дурень [Süer 1999, *52*].

У Володарях гір древні тюрки вбачали своїх предків. Саме від них залежало господарське благополуччя суспільства. До родової гори зверталися *"идик таг"* (священна гора). Ця гора захищала рід від злих духів, вона здатна була забезпечити їхнє благоденство [Безертинов 2000, *122*]. Тому такі риси, як захист, притулок, передають ФО: *Dağa çıkmak* (букв. Піти в гори) – Ховатися; *Dağ ardında olsun da, yer altında olmasın* (букв. Хай буде за горою, а

не буде під землею) – Краще розлука, ніж смерть; *Dağa kaldırmak* (букв. Підняти до гори) – Утримувати когось [Uyguner 1996, *73*]; *Dağda büyümüş* (букв. Виріс у горах) – Необтесаний, грубий; *Dağlara düşmek* (букв. Упасти в гори) – Бродяжити, поневірятися; *Dağlara taşlara* (букв. На гори, на камені) – Пронеси! Не дай бог! [Süer 1999, *51*].

Володар священної родової гори не тільки допомагав і оберігав людей від усяких лих і злих духів, але вимагав від людей добре поводитись з ним і його багатством, рослинністю й тваринами, що живуть на його території. Тюрки вірили, щоб не розсердити духа-Володаря гори, не можна лаятися, сваритися, розкидати свої особисті речі або прагнути взяти більше здобичі, ніж це необхідно [Kalafat 1995, *73*]. Дотримання порядку в горах віддзеркалилось і у фразеологізмі *Dağdan gelip bağdakini kovmak* (букв. Прийшовши з гір, вигнати того, хто був у саду) – Не встигнувши прийти, почати заводити свої порядки [Uyguner 1996, *71*].

Особливою удачею було побачити духа гори. Він міг з'явитися в образі оленя або ведмедя, беркута або орла. А якщо він був у образі людини, то обов'язково потрібно було почастувати його трапезою. Якщо він погоджувався розділити з подорожнім їжу, це була велика вдача. Вірили, що тоді щастя буде супроводжувати людину в усіх справах. Розповідати про таку зустріч не можна, дух гори може образитися на базіку й позбавити його свого заступництва [Бисенбаев 2008, *46*]. Така зустріч та її наслідки відобразилися у ФО: *Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur* (букв. Гора з горою не сходяться, а людина з людиною зійдеться) – Гора з горою не сходяться, а людина з людиною зійдеться (говориться при несподіваній зустрічі); *Dağ devirmek = dağları devirmek* (букв. Перевернути гори) – Робити великі справи [Süer 1999, *34*]; *Sırtımdan dağlar devrilmiş gibi oldum* (букв. У мене точно / начебто гора із плечей впала) – Розсіялися великі турботи, тривоги, важкі обов'язки [Мансурова 2005, *71*].

У міфології тюрків на Світовій горі Кок-Тюбе росте великий ***байтерек*** (Світове дерево). Чимало рудиментів культу Світового дерева збереглися у тюркських віруваннях. "Дерево, що самотньо росте у степу, або потворна рослина з незвичайно кривими гілками служать предметом поклоніння й місцем ночівель. Кожний, проїжджаючи, прив'язує на це дерево шматки від плаття, ганчірки,

кидає чашки, приносить у жертву тварин або ж нав'язує гриву коня" [Валиханов 1958, *179*]. Віра в чарівну силу дерева стала причиною виникнення фразеологізму *Gölgesinde oturulacak ağaçın dalı kesilmez* (букв. Не рубай гілку дерева, в тіні якого сидиш) – Зробити самому собі гірше [Süer 1999, *25*].

Іншим фрагментом є: "Благе світло Тенгрі пролилося на дерево, і воно перетворилося в поступливу, виховану й красиву дівчину.... Дерево народило дев'ять синів, і від них пішов народ дев'яти родів" [Сагалаев 1990, *54*]. Дерево як символ початку зображене у фразеологізмі *Ağaç kökünden kurur (şürür, yıkılır)* (букв. Створювати від кореня дерева) – Покласти початок чогось [Süer 1999, *12*].

У тюрків є така легенда: "Творець посадив дерево життя. Кожний листок на цьому дереві є душею, духом людини, що живе на землі. Якщо народжується у світі людина, на дереві виростає новий листок, а якщо хтось помирає, один листок обпадає. Якщо, падаючи листок зачепить інший листок, то людина, з якою пов'язаний цей листок, довідається про смерть тієї людини" [Сагалаев 1990, *54*]. Тобто образ світового дерева ототожнюється і зі шлюбними відносинами, спадковістю поколінь, генеалогією, із самим життям людини: *Ağaç yaş iken eğilir* (букв. Дерево гнеться поки воно молоде) – Вчити дитину, поки вона ще мала [Süer 1999, *47*]; *Ağaç sevgisi olmayanda evlat sevgisi olmaz* (букв. У того, хто не любить дерева, і до дітей любові не буде) – Де любов та рада, там і горя не треба; *Bir ağaçta gül de biter diken de* (букв. На одному дереві ростуть і троянди, і колючки) – У сім'ї не без виродка [Мансурова 2005, *54*].

У тюркських народів були широко розповсюджені повір'я, що люди беруть немовлят з-під дерев, або що душі предків живуть на деревах, гілках, листахі. На гілках шаманського дерева, відповідно до уявлень тюрко-монгольських народів, живуть пташенята – душі, які, спускаючись нижче, входять в утробу жінки [Başar 1972, *175–178*]. У одній казці розповідається, як бездітна родина, вимолюючи дитину, як біля могили святого, заночувала біля Акшенгеля (букв. Біла колючка або Білий колючий чагарник), уночі жінці уві сні з'явився святий і сказав, що дасть їй "єдиного сина, що буде вартий тридцяти синів" [Кондыбай 2006, *440*]. Плоди дерева як символи нового життя знаходимо у ФО *Ağaç şişeklenmeden*

meyve vermez (букв. Доки дерево не розцвіте, плоду не дасть) – Усьому свій час [Uyguner 1996, *62*].

Також, коли народжувалась дитина, щоб продовжити їй життя, саджали дерево. При народженні двох дітей саджали два дерева. Але якщо одна дитина помирала, то її дерево зрубували й вважали, що смерть цієї дитини відбулась на благо іншої [Ergun 2004, *282*]. Тим не менш, смерть – це негативна конотація, яка й відобразилась у фразеологізмі *Ağacı kurt, insanı dert yer* (бук. Дерево точить хробак, людину – горе) – Мучитись [Мансурова 2005, *28*].

У якутській казці "Боско" самотній, вигнаний із роду джигіт благав про допомогу богиню Білого дерева Ан-дархан-хотун. Гілки дерева зашуміли, потім на джигіта пролився життєдайний, білий, як молоко, дощ. З дерева вийшла жінка й напоїла джигіта грудним молоком. Напившись молока, Юрюн-Уолан ("Білий джигіт") віднайшов нові сили [Зуев 2001, *425*]. Розуміння і підтримка духа дерева яскраво простежується у фразеологізмі *Ağaca dayanma kurur, adama / insana dayanma ölür* (букв. Створювати опору на дерево, знищити опору на людину) – Нікому не довіряй (роби все сам) [Uyguner 1996, *43*].

Тюрки не поспішають зрубувати одиноко зростаюче дерево. Вони також не будуть відпочивати в його тіні, а тим більше – ночувати під ним. Якщо зробити так – залишишся сиротою або вдівцем, як це дерево, а у світі немає нещастя гіршого за самотність. Самотнє дерево – втілення зла, що бажає тобі всього найгіршого [Ergun 1997, *483*]. Такі негативні конотації відчутні у фразеологізмі *Acele bir ağaçtır, meyvesi pişmanlıktır* (букв. Квапливість – дерево, плід якого – жаль) – Поспішиш – людей насмішиш [Süer 1999, *32*].

На кожній горі є священний камінь. Легенди про *яда / джада* (камінь) беруть початок від архаїчного міфу, що входить у цикл уявлень про родючість. Так, Ібн ал-Факіх у своєму творі "Кітаб ахбар ал-булдан" наводить розповідь про дощовий камінь від імені огузького царевича Балкіка. Предок Балкіка з товаришами вирушив на схід країни. Він дійшов до місцевості, де стояла чарівна гора. Коли через неї виходило сонце, то воно спалювало все живе палаючими променями. Місцеві мешканці і все живе ховалися в печерах і підземеллях. Однак у горах були дощові

камені, за допомогою яких дикі тварини рятувалися від пекучих променів. Вони брали в рот ці камені й піднімали голову до неба, й тієї ж хвилини з'являлися дощові хмари й закривали сонце. Дідові Балкіка вдалося добути цей камінь і повернутися на батьківщину [Кондыбай 2005, *112*]. Так, коли потрібен був дощ, камені терли один об одного, а деякі тюрки робили з них ідолів і промовляли заклинання тюркською мовою, щоб пішов дощ і сніг [Байпаков 1998, *189*]. Поєднання каменя і води знаходимо у фразеологізмі *Taşı sıksa suyunu çıkarır* (букв. Якщо він тисне камінь – вода тече) – Сильна людина [Мансурова 2005, *46*].

У стародавній тюркській міфології яда – це магічний камінь, за допомогою якого можна викликати або припинити негоду: дощ, сніг, завірюху і т. ін. За відомою версією однієї з легенд, камінь яда одержав від Яфета Огуз-хан. За іншою середньовічною версією, предки огузів відібрали дощові камені у тварин (ті тримали їх у роті, і просто над ними з'являлися хмари). Зв'язок яди із тваринами віддзеркалений у міфологічних уявленнях киргизів, які вірили, що можна знайти їх у шлунках овець або корів [Кондыбай 2005, *112*]. Цей зв'язок відчутний і у фразеології: *Bir taşla iki kuş vurmak* (букв. Одним каменем убити двох птахів) – Одним ударом убити двох зайців [Uyguner 1996, *81*].

У одній киргизькій легенді говориться про те, як за допомогою цього каменя викликали негоду – сніжну хуртовину. Говорять, якщо яда-камінь загублений, то його можна зробити зі звичайного каменя за допомогою заклинання. А якщо хтось першим побачив загублений яда-камінь, то він має або занедужати, або вмерти [Кондыбай 2005, *113*]. Таку негативну конотацію мають і вирази *Taş yağar kıyamet koparken* (букв. Каміння падає, коли кінець світу настане) – Лихоліття, страшні часи [Мансурова 2005, *11*]; *Taş atmak* (букв. Кинути камінь) – Робити образливі натяки, кидати каміння в чийсь город [Uyguner 1996, *71*].

У тюркському фольклорі можна знайти й інші приклади уявлень про камінь:

1. Камінь розуміється як *джерело матеріальної благодаті (багатства)*. У одній казці розповідається, як герой урятував одну змію від іншої; урятована змія виявляється не простою, а самою Жилан-баба (Предок (прамати)-змія), вона дарує героєві чарівний камінь "ермек" (або "зи-мирик"). Цей камінь має влас-

тивість виконувати будь-які бажання свого власника. Камінь у героя вкрала стара (поклавши в рот); а кішка й собака повернули камінь своєму хазяїнові [Айдашев 1989, *143*]. Цей мотив відчутний у ФО *Taş attın da kolun mu yoruldu?* (букв. Кинув усього-на-всього камінчик, і що ж рука утомилася?) – Про здобуті без зайвих зусиль блага [Мансурова 2005, *16*]; *Taş yerinde ağırdır* (букв. Кожний камінь на своєму місці важливий) – Знайти своє місце в житті [Süer 1999, *42*].

2. Камінь розуміється як двері, *що ведуть в інший світ, інший вимір*. Був один колодязь, води в ньому було так багато, що скільки коней не напувай, вода в колодязі не зменшувалася. Власник коней щороку кидав у колодязь одну кобилу-п'ятирічку. Герой спустився в цей колодязь, на дні його лежав камінь. Коли герой перевернув камінь, під ним виявився світлий світ. У цьому світі герой побачив білосніжну юрту, у якій перебували сорок одна дівчина, одна з них – дочка царя пері [Кидайш-Покровская 1975, *410*]. Пошук води за допомогою каменя відображений у ФО *Bir deli, bir kuyuya taş atmış, kırk akıllı çıkaramamış* (букв. Один дурень кинув камінь у колодязь, сорок розумних не змогли витягти) – Навчи дурня Богові молитися, – він собі чоло розіб'є / Дурень дурнем [Мансурова 2005, *83*].

3. Камінь розуміється *як джерело слова, клятви, таємного знання*. Одного разу герой поїхав на полювання в темний ліс. Піднялася буря, стало темно. Збираючи здобич, герой раптом побачив великий байтерек. Під байтереком лежали чорні камені у вигляді диких і свійських тварин, людей. Здивувавшись, мисливець підійшов ближче й побачив бабу, що сиділа на верхівці дерева. Стара звернулася до джигіта: «Зіниця очей моїх, струсни це дерево». Коли джигіт виконав її прохання, сам він, його кінь і підстрелені ним дикі тварини перетворилися в кам'яні статуї. Пізніше його молодший брат, загрожуючи бабі, змусив повернути до життя її жертви. Як тільки баба зламала гілку дерева і змахнула нею, зачаровані люди й тварини обернулися в самих себе [Айдашев 1989, *273*]. *Taşı gediğine koymak* (букв. Покласти камінь у щілину) – Вдало / до місця вставити слівце [Мансурова 2005, *86*]; *Ananın dediği dağa taşa, gelinin dediği gele başa* (букв. Те, що сказала мати горам та каменям, від невістки звалиться на голову) – Сказане розлюченою матір'ю не збувається, невістка ж

проклинає від душі, і сказане нею може здійснитися [Uyguner 1996, *54*].

У тюркській міфології існує чимало розповідей про те, як людина, рятуючись від лиха, просить Бога обернути її в камінь. Наведемо одну з таких розповідей: «Колись давно була одна дуже гарна жінка. Ця жінка народила дитину. Вона була хорошою й добропорядною господинею, проте в неї був ворог-чоловік. Цей молодик накинув око на цю жінку. Він чекав на вдалий момент, щоб оволодіти нею. Такий день настав, коли чоловіка цієї жінки забрали на військову службу. Якось, коли жінка разом із дитиною йшли на поле, їх перестрів цей чоловік і почав переслідувати й гнатися за нею. Жінка добігла до краю прірви. Спереду – прірва, позаду – чоловік, як дикий звір. Безпорадна жінка підняла руки й почала молитись Богу: "Боже, зроби мене чи птахом, чи каменем!" У відповідь Бог перетворив жінку з дитиною на руках у камінь» [Ergun 1997, *377*]. Таке перетворення знаходимо у фразеологізмі *Ben olduğum yerde taş gibi donup kaldım* (букв. Я як камінь застиг на місці) – Раптове здивування [Мансурова 2005, *54*].

Щоб захиститися від злих язиків, пристріту, використовують кам'яний оберіг, який називається в народі "ослиним каменем". Він і збирає, і відбиває шкідливу енергію [Кондыбай 2008, *166*]. Різні дії з каменем знаходимо у таких ФО, як: *Taş çıkartmak* (букв. Витягти камінь) – Перевершити когось / заткнути за пояс [Мансурова 2005, *47*]; *Taş çatlasa* (букв. Якщо камінь трісне) – Хоч розірвися / хоч лопни; *Taş koymak* (букв. Класти камінь) – Встромляти палиці в колеса комусь / свідомо заважати [Süer 1999, *92*].

Кожний рід обирав для себе символ, наділяв його священним змістом, перетворюючи в тотем. Для тюркського народу цим символом була ***тамга*** (печатка). Тамга – це родовий знак, яким таврували худобу, що перебувала у загальній власності роду, або предмети (зброю, кераміку, килими й ін.), виготовлені членами роду. У тюрків гірше смерті було накладення тамги на людину. Після цього вона ставала рабом, річчю свого господаря [Kalafat 2007, *163*]. Такі смислові характеристики мають і ФО: *Bir şeyin damgasını taşımak* (букв. Носити відбиток чогось) – Мати тавро; *Damga vurmak = damga basmak* (букв. Ставити печатку) – Помітити щось [Uyguner 1996, *71*]; *Damgasını vurmak* (букв. Ставити

мітку на когось) – Звести наклеп; *Rezalet damgası* (букв. Печатка ганьби) – Тавро ганьби [Мансурова 2005, *31*].

“У тюркській міфології – людина та її життя є мікрокосмом, але все в кінцевому світі копіює основні формули світобудови у власних масштабах. Життя кожної людини – зменшене в розмірах життя світу” [Сапашева 2005, *31–35*]. Наведені нижче фразеологізми дозволять зрозуміти духовний світ людини.

Кут і Сюр / *Джан і Рух* (душа). У тенгріанстві існував аналог Душі. Цей аналог складався із двох частин: Кут і Сюр. Обидві субстанції Тенргі вкладав при народженні й забирав у момент смерті. Кут – це життєва сила. Сюр – вигляд людини (моральний і зовнішній) [Безертинов 2000, *130*].

Згідно з тюркськими віруваннями, Кут людини ввечері спускається зверху вниз. Не можна було ввечері підмітати будинок і викидати сміття, оскільки з ним викидалась і Кут людини, а це могло погано вплинути на майбутнє [Kalafat 2007, *97*]. Проте сьогодні вираз *Can atmak* (букв. Викинути душу) – Пристрасно бажати, домагатися [Uyguner 1996, *71*] – переосмислений і несе більш позитивну конотацію.

У казахів міфологічні уявлення про Кут втрачені, а саме слово використовується для позначення благодаті, щастя, вдачі, багатства (*құтты болсын, құттықтау, құт қонды*); збереглися реліктові словосполучення *зәре құты қалмау* – “кут не залишився – боятися”, *құты қашу* – “кут утік” (імовірно, словосполучення *құтылу*, “рятуватися”, *құтқару*, “урятувати”, құтыру, “біситися” також походять від образу кут). Викрадення кута духами або шаманами вело до хвороби і смерті [Кондыбай 2005, *168*]. Саме таку негативну конотацію, як смерть, несуть ФО: *Can alıp can vermek* (букв. Взяти душу й віддати душу) – Бути за мить від смерті, перебувати між життям і смертю [Мансурова 2005, *11*]; *Can borcunu ödemek* (букв. Заплатити життєвий борг) – Померти, звести рахунки з життям; *Can parasına* (букв. На життєві гроші) – Ціною життя [Süer 1999, *72*]; *Can vermek* (букв. Віддати душу) – Померти, пуститися духу, сконати / пристрасно бажати / надихати; *Candan geçmek* (букв. Пройти через життя) – Померти; *Canı çıkmak* (букв. Випустити життя) – Померти [Uyguner 1996, *71*].

Зле пророцтво та прокльон відчувається у фразеологізмах *Allah canını alsın!* (букв. Нехай Аллах забере душу) – Щоб ти

провалився! [Мансурова 2005, *19*]; *Canı cehenneme!* (букв. Душу до пекла) – Щоб духу його не було! Щоб він здох! [Uyguner 1996, *59*].

Отже, національні риси народу виявляються у створених ним фразеологізмах, які є складовою образної системи кожної мови. Метафоричні орієнтації спираються на досвід мовного колективу, відбиваючи його національну самобутність, спричинену умовами життя народу та його історією.

У турецьких фразеологізмах із міфологічним компонентом виражена і представлена суть еволюційного процесу, взаємозв'язок мови й суспільного середовища, національні, етнічні, культурні особливості мислення, успадковані від предків, у них відображаються такі мовні поняття, як Людина, Суспільство й Природа, які посідають особливе місце у скарбниці мови.

ЛІТЕРАТУРА

Афанасьев А. Н. **Происхождение мифа: статьи по фольклору, этнографии и мифологии** / А. Н. Афанасьев. Москва, *1996*.

Безертинов Р. Н. **Тенгрианство – религия тюрков и монголов** / Р. Н. Безертинов. Набережные Челны, *2000*.

Бисенбаев А. К. **Мифы древних тюрков** / Александра Клео-Бисенбаев. Алматы, *2008*.

Валиханов Ч. Ч. **Избранные произведения** / под. ред. А. Х. Маргулина. Алма-Ата, *1958*.

Грянкина Е. С. **Семантика фразеологизмов в сознании носителей русского языка (на материале русских и английских фразеологизмов в буквальном переводе)** : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук : спец. 10.02.19 / Елена Сергеевна Грянкина. Барнаул, *2004*.

Кондыбай С. **Казахская мифология: краткий словарь** / Серикбол Кондыбай. Алматы, *2005*.

Турецко-русский словарь пословиц: Türkçe-Rusça atasözleri sözlüğü / авт.-упоряд. *Мансурова О. Ю*. Москва, *2005*.

Назарян А. Г. **Фразеология современного французского языка.** Москва, *1976*.

Сагалаев А. М. **Урало-алтайская мифология: Символ и архетип.** Новосибирск, *1991*.

Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / авт.-упоряд. *В. И. Вербицкий*. Казань, *1884*.

Снитко Е. С. **Русский язык в этнолингвистическом освещении: Лекционный курс** / Е. С. Снитко, И. А. Кулинич. Киев, *2005*.

Элиаде М. **Аспекты мифа.** Москва, *2005*.

Başar Z. **Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları** / Zeki Başar. Ankara, *1972*.

Ergun P. **Türk kültüründe ağaç kültü** / Pervin Ergun, *2004*.

Kalafat Y. **Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a türk halk inançları** / Yaşar Kalafat. C. I–X. Ankara, *2007*.

Dictionary of Ethics, Theology and Society / author *P. B. Clarke, A. Linzey*. London, *1995*.

Russell J. B. **The Devil: Perceptions of evil from antiquity to primitive Christianity** / J. B. Russell. New-York, *1987*.

Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü / sözlükçü *A. O. Süer*. Ankara, *1999*.

Türkçenin Deyimler Sözlüğü: Çağdaş Türk Dili / sözlükçü *Uyguner Muzaffer*. Ankara, *1996*.

Кульчинський О. Б.

ОСМАНСЬКИЙ ХРОНІСТ МУСТАФА НАЇМА ТА УКРАЇНСЬКА ІСТОРІОГРАФІЯ

Ім'я Мустафи Наїми (1655, Алеппо – 1715, Мора) міцно усталене в османському історіографічному каноні 17–19 сторіч. Головна праця хроніста, яка збереглася до наших днів, – "Ravḍatü 'l-Ḥüseyn fi ḫulāsat-i aḫbāri 'l-ḫāfiqayn", або ж у перекладі українською мовою: "Квітник Гюсейна у викладі подій Сходу та Заходу". Праця написана в шести томах й охоплює період історії Османської імперії з 1592 по 1660 р. [Mehmed İpşirli 2007, *13–31*]. Отож посилання на неї ми знаходимо ще з 19 ст. в роботах багатьох дослідників Османської імперії, як і у творах українських вчених, присвячених вітчизняній історії. Попри це, нечисленність таких посилань в українській історіографії або вжиток лише найбільш відомих епізодів "Історії Наїми", що стосуються доби козаччини, а також незначна кількість відомостей про постать хроніста у сходознавчій літературі засвідчують, що і його особистість, і нарратив залишаються майже нерозкритими для українських істориків та сходознавців. Між тим, Мустафа Наїма перебував на посаді ваканювіса, або ж шехнамеджі, себто офіційного хроніста при уряді Османської імперії. Таким чином, його "Історія" значно мірою ґрунтується на основі державної документації Дивану [M. Mehdi Ilhan 2008, *29*]. Однак, що не менш важливо, – в її основу також лягли і свідчення з живих уст, і твори інших літописців Османської імперії. Отже, можемо виснувати, що "Квітник Гюсейна у викладі подій Сходу та Заходу" має містити чимало епізодів та фактів, котрі й нині стали б у пригоді дослідникам україно-турецьких зв'язків 17 ст. [Халимоненко 2010, *423–424*].

Зважаючи ж на те, що наша публікація присвячена не лише зв'язку нарративу літописця з українською історіографією, але й, власне, його постаті, ми насамперед послуговувалися самою "Історією Наїми" й роботами таких сучасних турецьких учених, як Мегмед Іпшірлі, М. Мюнір Актепе, Фагрі Ч. Деррін, Ерхан Афйонджу, Алі Джошкун та решта. Зауважимо, що матеріали Фагрі Ч. Деррін та Ерхана Афйонджу написані на основі останніх від-

криттів в османських архівах. Тоді як передмову турецького науковця Мегмед Іпшірлі до видання "Історії Наїми" латинською графікою 2007 р. можна назвати систематизацією всіх попередніх робіт, пов'язаних із дослідженням особи і творчості літописця. Найпаче серед зарубіжних дослідників варто виділити американця Томаса Льюіса. Його студії "Студії з Наїми", що побачили світ 1972 р. на основі першоджерел, і нині є одним з основних посилань для сучасних досліджень творчості Наїми, попри те, що автор у своїй роботі ще не міг використати відкриттів Ф. Ч. Дерріна та Е. Афйонджу.

Між тим, питання місця нарративу Мустафи Наїми в українській історіографії можна вважати нез'ясованим. Отож передусім ми проаналізували ті – нерідко побіжні – згадки про османського хроніста, які знаходимо в І. Франка, М. Грушевського, А. Кримського, О. Субтельного, Д. Дорошенка та решти вчених. Особливу вагу в публікації відіграли наукові статті О. Пріцака, написані на основі "Історії Наїми", та дослідження Л. Гвоздик-Пріцак. Власне, О. Пріцак вперше і звернув увагу медієвістів на особливе значення хроніки для української історії. Окрему роль для дослідження епізодів літопису, пов'язаних з Україною, відіграють зарубіжні праці 19 ст.: "Історія Османської імперії" Й. Гаммера-Пургшталя та "Кримське ханство під верховенством Оттоманської Порти до поч. 18 ст." В. Смирнова.

Таким чином, завдання публікації – розкрити саму постать Мустафи Наїми, його письмо та простежити їхній зв'язок з українською історіографією. Застосувавши дескриптивний та біографічний методи, ми тим самим зможемо й окреслити особливості нарративу "Історії Наїми" як історичного джерела. Ще одним важливим моментом дослідження, котре виникло під час опрацювання джерел публікації, стало питання перекладу хроніки з османотурецької мови. Адже його відхилення від оригіналу могли стати причиною плутанини у тлумаченні деяких важливих епізодів української історії. Усі згадані аспекти засвідчують, наскільки важливим та достовірним першоджерелом до історії України можна вважати хроніку літописця.

Отже, Мустафа Наїма народився 1655 року в Алеппо. Достеменної дати народження хроніста не збереглося, однак достовірно відоме його походження з яничарської родини, що в подальшому

мало справити неабиякий вплив на працю історика. І батько Мустафи, й дід були яничарами. Відомості про це ми знаходимо в самого автора. Батько Мегмед-ага був авторитетним сердаром в Галебі (Алеппо). Дід Кючьук Алі-ага також ніс службу у війську яничарів у Галебі. Як зазначає Мегмед Іпшірлі, тут-таки в Галебі Наїма і мав здобути гарну освіту як виходець з елітарної родини [Mehmed İpşirli 2007, *13*].

У 1680 р. він приїжджає до Стамбула, де завдяки дідовим знайомствам влаштовується в корпус тебердарів при палаці [Mehmed İpşirli 2007, *14*] та навчається одразу при двох мечетях: Айя-Софії й Беязида [Ali Coşkun 2004, *28*]. Відтак, згідно з дослідженнями Е. Афйонджу, 1686 р. Мустафа Наїма стає одним із секретарів Діван-и Гюмайуну [Erhan Afyoncu 1999, *28*]. Вочевидь, на таку посаду тридцятиоднорічного секретаря приводить неабияка освіченість. Тоді-таки, званий у родині як "Наїм", він отримує, згідно із традиціями секретарів Дивану, і свій псевдонім – "Наїма" [Thomas Luwis 1972].

Отож спочатку колишній мешканець Алеппо стає у Стамбулі секретарем Калайликоза Агмеда-паші, також вихідця з корпусу тебердарів. Далі, близько 1702 р., тривалий кар'єрний ріст Наїми, урешті-решт, увінчується посадою ваканювіса. Перші відомості про це надає інший історик тієї ж доби – Сари Мегмед-паша. А Галєфі Рашід підкріплює їх у своїй "Історії", повідомляючи, що Кьопрюлю Амджазаде Гюсейн-паша, який з 1897 по 1702 р. перебував на посаді садразама, призначив хроністові разом із винагородою у вигляді капшука акче – й оклад у сумі 120 акче. Такою ласкою глава Дивану обдаровує Наїму після того, як останній, на його замовлення, здає кілька виправлених і відкоректованих частин хроніки відомого османського літописця Шаріга Ул-Менарзаде. Власне, покровитель наук та мистецтв із відомої османської династії можновладців Копрюлю Амджазаде Гюсейн-паша, перебуваючи на посту садразама, й доручає небайдужому до історії ваканювісу упорядкувати важливий літопис більш ранньої доби [Mehmed İpşirli 2007, *14–15*].

Ось яку характеристику поняттю "ваканювіс" дає турецький науковець М. Ілхан у своїй роботі "Огляд архівних документів та літописів Османської імперії": "Обов'язком ваканювіса була інвентаризація всіх реєстрів та документів, які потрапляли йому до

рук. Утім, йому не дозволялося бачити секретні документи, тому їх він записував з усних інструкцій. Ваканювіси також служили офіційними державними істориками, які послуговувалися реєстрами та документами з депозитаріїв османських адміністративних установ" [M. Mehdi Ilhan 2008, *29*]. Зазначимо, що питання ваканювіса неабиякою мірою стосується проблеми достовірності хроніки Наїми, адже в історіографії досі точаться суперечки, чи справді літописець перебував на цій посаді [Ethan L. Menchinger 2010, *128*].

Натомість, повертаючись до біографії хроніста, достеменно відомо, що після смерті Гюсейна-паші ним опікувався садразам Дамад Хасан-паша, зять самого султана. Він-таки наказує Наїмі й далі писати свою історію, яку той почав за попереднього великого візира, та завершити її його днями. Утім, Дамад Хасан-паша пробув на посту садразама менше й року. А вже знайомий Наїмі Калайликоз Агмед-паша, який заступає на посту глави Баб-и Алі султанського зятя, призначає хроніста на більш відповідальну посаду – мугасебеджі, або ж фінансового контролера Анатолії [Ali Coşkun 2004, *28*]. Щоправда, не минає і два роки, як наступний садразам, Чорлулу Алі-паша, ув'язнює Наїму та півроку утримує бранцем у фортеці Ханьї. Літописця звинувачують у захопленні астрологією. Потім, звільненому лише на прохання своєї дружини Хадже Хавва-ханим, Наїмі дозволяють оселитися в Бурсі, після чого, приблизно через рік, він нарешті повертається до Стамбула [Mehmed İpşirli 2007, *15*].

До кінця життя хроніста ще двічі назначають мугасебеджі Анатолії, востаннє – під час походу Дамада Алі-паші в Морею 1715 р., перед тим рік протримавши на посаді секретаря Сілагдару. Однак незадовго до смерті літописець знову потрапляє в немилість до садразама, і під час походу його переводять в управління дефтеру при сераскерові. На цьому посту Наїма і відходить із життя в османській Балйа-Бадрі, або ж грецьких Патрах [Ali Coşkun, *28*]. Напис, викарбуваний на його могилі, засвідчує: "Скінчився закупівельним агентом, знятий зі служби в башмугасебе" [Mehmed İpşirli 2007, *16*].

Отже, біографія Мустафи Наїми ніби відображає весь той складний час, який переживала Османська імперія із другої половини 17 ст., наближаючись до періоду своєї стагнації у 18 ст.

після поразки султанської армії під Віднем у 1683 році. Турецький історик Галіль Іналджик так змальовує постать Наїми в контексті тогочасного періоду Османської імперії та розвитку її історіографії: “Відтоді (від початку регресу держави за правління Мурада 3-го (1574–1595 рр.) аж до 20 ст. в османів з’являються розлогі твори з ідеями про періодизацію історії, з тотожними думками про занепад імперії та закони історичного розвитку, що відображають потребу в реформах, аби йому запобігти. Османські автори наслідують політичні погляди Газалі, Фарабі, Насир-аль-Діна Тусі Дівані, а передусім – Ібн Халдуна. Серед них насамперед варто виділити Кятіба Челебі та Наїму… Наїма в передмові до своєї історії резюмує думки про історію та соціум, що висловлювали Алі, Кятіб Челебі, Кинализаде та Ібн Халдун – його він має за найвидатнішого з істориків” [H. İnalcık 1998, *17–19*]. Тим часом, ще один із перших дослідників творчості Наїми у 20 ст. Агмед Расім звернув увагу на те, що стиль письма Мустафи Наїми став початком нової епохи в османській історіографії: «“Історія Наїми” написана найпаче ж прискіпливо, а манера її письма розгорнула нову сторінку в історії нашої словесности. Уміти читати сю книгу – далебі, мистецтво. Тут єдно знань мов перської, арабської та чуття у мові власній не стане, щоби цілковито осягнути нашу минувшину. Мети можна досягти, передовсім навчившись досконало читати історії й записи ваканювісів, опанувавши їхні поняття та предмет, володіючи знаннями з османської географії, “давньої та новітньої”, пізнавши приписи та церемонії, тезкере поетів та ділове листування, трохи тями мати варт і в традиціях» [Murat Tan 2008, *16*].

Загалом можна виснувати, що соціальні пертурбації Османської держави на межі 17–18 ст. мали безпосередній вплив і на стиль, і на зміст письма Наїми. Оскільки ж у “Квітнику Гюсейна у викладі подій Сходу та Заходу” йде мова про історичний період з 1592 по 1660 рр., то хроніст широко послуговувався творами своїх попередників. Власне, й сам Амджазаде Гюсейн-паша передусім доручив Наїмі упорядкувати літопис Шаріг Ул-Менарзаде. Таким чином праця згаданого літописця стає основним із джерел “Історії Наїми”. Сам же Шаріг Ул-Менарзаде послуговувався працями іншого хроніста – Агмед-Гасан-Бегазаде як одного з перших продовжувачів “Таріг-і Сене-ї Ельф”

("Історії Тисячі років"), ключового твору османського літописання, що не дійшов до наших днів, проте мав вирішальний вплив на формування прозового історіографічного канону в османській літературі 17 ст. [Пріцак 1993, *177–178*].

Власне, на такій ключовій ролі "Історії Наїми" як "джерела до втрачених джерел" наголошує Омелян Пріцак у своїй статті "Ще раз про Союз Богдана Хмельницького з Туреччиною" [Пріцак 1993, *177–178*]. Роль літописця тим паче стає важливою, якщо взяти до уваги, що всі протоколи засідань Дивану імперії за 1647–1655 рр., тобто за період значущих віх української історії, безповоротно втрачені внаслідок стамбульських пожеж.

Такий наголос Омеляна Пріцака підсилює і ще один важливий документ з османських архівів, що його 1974 р. опублікував турецький науковець Фагрі Ч. Дерін у часописі "Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi" ("Часопис досліджень Південно-Східної Європи"). Орієнтовно документ датується після смерті хроніста, між 1716 та 1768 рр. Його автор Пірі-Заде Мегмед Сагіб повідомляє про продаж падишахові "дорогоцінних книг із власної бібліотеки Наїми-ефенді". Тим часом на берегах документа занотовано повідомлення, що власник решток книгозбірні хроніста Сандик Еміні Йеген Челебі відсилає султанові лише шість зі збережених 20–30 томів, оскільки решта не мають великої цінності або ж перебувають у кепському стані – та й це, власне, все, що вціліло від книгозбірні Мустафи Наїми, оскільки та ще за життя літописця згоріла під час пожежі в його оселі [Fahri Ç. Derin 1974, *115–118*].

Таким чином, на основі згаданого документа Ф. Ч. Дерін висновує, що в бібліотеці Наїми могли зберігатися назавжди втрачені для історії тексти цілої низки османських хроністів. Адже посилання на деякі з їхніх творів ми знаходимо у праці Наїми, одначе самі ці писемні джерела не збереглися до наших днів [Fahri Ç. Derin 1974, *115–118*]. І це вкотре засвідчує історіографічну вагу праці османського літописця. Загалом же, основними джерелами "Квітника Гюсейна у викладі подій Сходу та Заходу", окрім згаданого Шаріга Ул-Менарзаде, стали роботи таких відомих османських історіографів, як Кара Челебізаде Абдюльазіз Ефенді, Веджігі, Абді-паша, Ісазаде, Кятіб Челебі, Хасан Бейзаде, Печуйлу Ібрагім, Мегмед Галіфе та решта [Mehmed İpşirli 2007, *20–21*].

Утім, попри зазначену нами вагу Мустафи Наїми як джерела до вивчення історії Османської імперії, отже й – османо-українських стосунків, прямі посилання на нього у працях українських істориків можна назвати доволі нечисленними, а то й украй рідкісними.

Передусім варто зазначити, що відомості про Наїму часто потрапляли в українську історіографію через другі руки, цебто через праці закордонних істориків. Тут насамперед потрібно виділити такі праці: "Geschichte d. Osmanischen Reiches" австрійця Г. Гаммера, "Кримське ханство" росіянина В. Смірнова, та "Collectanea" поляка О-Ю. Сенковського [Пріцак 1948, *143–144*]. У багатотомній "Історії України-Русі" М. Грушевського й можна віднайти найбільшу кількість епізодів із доби козаччини, котрі дійшли до нас в описі Наїми, власне, з посиланнями на згадані чужоземні джерела. Зокрема, у 7-му томі вперше вживається вислів цього хроніста, котрий згодом облетів чимало праць на тему козаччини: «Турецький хроніст Наїма, описуючи морські походи козаків та величаючи побіду над ними, каже: "можна сміло сказати, шо не можна на всїй землї знайти людей сміливійших, що меньше б дбали про житє, меньше б бояли ся смерти. Як оповідають люде що знають морське дїло, ся голото своєю зручністю і відвагою в таких морських битвах страшнїйша від усякого иньшого народу» [Грушевський 1991, *7*]. Надалі ці слова ми зустрічаємо як у заідеологізованих працях радянських істориків, наприклад у В. Нолобуцького ("Запорізьке козацтво") [Нолобуцькый 1957, *120*] або ж в "Історії Української РСР" [Історія Української РСР 1967, *49*], так і в тих роботах, які ввійшли в новітній історіографічний дискурс. Цей та інші, короткі, витяги з Наїми ми знаходимо в "Історії запорізьких козаків" Д. Яворницького [Яворницький 1990, *162–163*], "Історії української культури" за ред. І. Крип'якевича [Історія української культури 2002], "Історії українського козацтва" В. Смолія [Смолій 2007]; працях: "Гетьман Петро Дорошенко" Д. Дорошенка [Дорошенко 1985, *25*], "Запорізьке козацтво" В. Голобуцького [Голобуцький 1994, *242*], "Козацькі вожді України" Б. Сушинського [Сушинський 1998, *94*], "Літописні твори М. Сенаї" [Туранли Ф.], "Конотопська битва" А. Бульвінського [Бульвінський 2008, *44*] та багатьох інших роботах українських науковців.

Окремо літературний інтерес до постаті Наїми та його текстів виявили А. Кримський у своїй праці “Історія Туреччини та її письменства” [Кримський 2010], а також Г. Халимоненко – в “Історії турецької літератури” [Халимоненко 2010, *423–426*].

Загалом, можна виділити три періоди, які найбільше привертають увагу українських істориків у тексті османського хроніста: 1) події довкола Хотинської війни 1621 року; 2) Хмельниччина, зокрема гетьмансько-ханські та османо-козацькі угоди; 3) Конотопська битва 1659 року.

Однак особливою увагою при розгляді літопису Наїми як джерела до української історії варто відзначити кілька статей Омеляна Пріцака та продовження його історичних версій у роботі. Отже, загалом український сходознавець присвятив розгляду хроніки аж кілька публікацій: “Союз Хмельницького з Туреччиною 1648 року” [Пріцак 1948], “Ще раз про Союз Хмельницького з Туреччиною” [Пріцак 1993], “Das erste türkisch-ukrainische Bündnis (1648)” [Пріцак 1953] та “Жванецьке перемир’я 1653 р. за турецьким хроністом Наімо’ю” [Пріцак 1947]. Власне, працюючи над цими статтями, О. Пріцак виконав і перші українські переклади фрагментів “Історії Наїми”.

Основна ж версія, яку висунув історик у своїх працях протягом багатьох років, – це ймовірність підписання угоди між Б. Хмельницьким та Османським падишахом ще в липні 1648 р. Опираючись на задокументовану у польських анналах так звану українсько-турецьку Чорноморську конвенцію, науковець аналізує її разом із розділом 4-го тому “Історії Наїми” під назвою “Ahwa’l-i Qazaq”, цебто “Справи козацькі”; відтак доходить згаданого висновку [Пріцак 1993, *177–192*]. Зокрема, обґрунтовуючи джерела до своєї статті “Ще раз про Союз Хмельницького з Туреччиною”, О. Пріцак зазначає: «Оповідання про початки зв’язків Богдана Хмельницького з Кримом та Османською Імперією увійшло до корпусу продовжуваної “Історії Тисячоліття” і є у двох тільки творах (із, можливо, шести). Тільки початковий епізод (ч. 1 у нашім перекладі) виписав Катіб Челебі. Зате Наїма має ще дальші епізоди (ч. 3–5); один епізод (ч. 2) він (або його джерело) опустив і тому цей епізод залишається поза даними корпусу» [Пріцак 1993, *178*].

Можемо лише припускати, чи аналізував О. Пріцак згаданий документ з османських архівів, що його віднайшов Ф. Ч. Деррін.

Утім, версія турецького науковця про те, що Наїма послуговувався втраченими для історії працями інших османських хроністів, на наш погляд, ще раз підкріплює тезу О. Пріцака про достовірність та важливість "Історії" османського хроніста як джерела до початку зв'язків Хмельницького з Османською імперією. Епізоди 2–5 із розділу "Ahwa'l-i Qazaq", про які веде мову О. Пріцак, цілком могли зберігатися й серед тих імовірних текстів Катіба Челебі, або ж якогось іншого османського хроніста, що назавжди згоріли в домі ваканювіса.

Хай як, а версія О. Пріцака й досі залишається до кінця невизнаною в українській історіографії. Дослідження "Історії Наїми" та розвиток версії діаспорного вченого надалі перейняла український науковець Л. Гвоздик-Пріцак. У своїй праці "Економічна і політична візія Богдана Хмельницького…" дослідниця зазначає: "Академік Омелян Пріцак довів, що цей турецько-український договір треба датувати липнем 1648 р." [Гвоздик-Пріцак Л. 1999, *86–92*]. Утім, самому О. Пріцаку у викладеному питанні чимало років опонував польський османіст З. Абрагамович [Пріцак 1993, *178*]. А український історик Я. Федорук, коментуючи "Маловідому статтю І. Крип'якевича про українсько-турецькі взаємини 1648–1657 років", висловлює такий погляд: "Незважаючи на однозначне трактування дослідницею (Л. Гвоздик-Пріцак – прим. автора) такої суперечливої справи, як датування цього документа (…), слід визнати, що наведені аргументи не є до кінця переконливими. Адже на початку 1648 р. Б. Хмельницький лише починав свою діяльність і навряд чи міг укладати договори такого рівня, якою мала бути ця конвенція, що встановлювала б партнерські, рівноправні взаємини з такою сильною державою, як Османська імперія" [Федорук 2006, *195*].

Таким чином розділ "Ahwa'l-i Qazaq" з "Історії Наїми" породив цілу низку дискусій у середовищі українських науковців. Однак не менш важливим аспектом під час розгляду версії О. Пріцака стала давня проблема достовірності перекладу османських текстів. У часі, коли зав'язалася дискусія довкола ймовірної угоди 1648 року, той-таки польський орієнталіст З. Абрагамович у своїй статті "Dokumenty tatarskie i tureckiye w zbiorah polskich" зауважує: "Документи татарські й турецькі, що становлять важливе джерело до історії Польщі, недоступні, однак, для переважної

більшості польських істориків-неорієнталістів з причини своєї мови; вони відомі переважно з давніх перекладів. Ті, однак, не відповідають за багатьма ознаками науки, а найбільшою їхньою вадою є помилки і перекручення, що нерідко змінюють істотну частину листа" [Федорук 2006, *190*].

Ті-таки неточності польських перекладів, на прикладі Сенковського, зауважує у своїй передмові 1834 року до тлумачення фрагмента з Наїми й російський професор Ф. Шармуа. [Ф. Шармуа http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Mustafa_Naima/text1.phtml?id=9124]. Тут-таки варто згадати й англійський переклад "Історії Наїми", виконаний у 19 ст. Фразером – він також неодноразово зазнавав критики через свою неточність.

Загалом же, невизначеність терміну "рус" в османотурецькій мові класичної доби, як і сама складність тексту Наїми, стали причиною того, що розділ "Ahwa'l-i Qazaq" не був сповна використаний в історіографії та відійшов у забуття [Пріцак 1948, *143–144*]. Вжиті на початку нашої публікації слова Агмеда Расіма про те, що читання тексту Наїми вимагає особливого хисту – очевидне тому підтвердження. Хоча й до перекладачів твору належали ті-таки Й. Сеньковскі, В. Д. Смірнов та Й. Гаммер-Пургшталь. Зауважимо, що, на думку З. Абрагамовича, термін "рус" поширювався на "польську адміністрацію на українських територіях". На думку О. Пріцака, "rus" – це "українці та заселена ними територія", "leh" – поляки та "mosqof" – "москалі", "росіяни" [Пріцак 1993, *178–179*].

Додамо, що сучасне повне видання "Історії Наїми" в шести томах, транскрибоване латиницею, загалом налічує 33 сторінки, де вжито термін "рус", 130 – із термінами "казак"-"казаклар", поодинокі згадки про "кардаш гетьмани" та "кардаш казаги" [Naima Tarihi 2007, *2088–2081*].

Отже, можемо виснувати, що "Історія Наїми" й досі залишається нерозгаданою для української історіографії. Попри те, що розділ "Історії" під назвою "Козацькі справи" породив чимало дискусій серед українських науковців, її текст і надалі потребує детального розгляду. Кодами до розуміння цього середньовічного нарративу може стати лише ґрунтовне ознайомлення з османотурецькою мовою класичної доби, з історією Османської імперії, а також – що не менш важливо – дослідження постаті самого літо-

писця в контексті тогочасної епохи та особливостей його стилю. Адже, власне, труднощі, пов'язані з розумінням цього османотурецького тексту, й досі піддають сумніву трактування окремих важливих віх української історії. Тим часом останні дослідження в цій сфері свідчать, що Мустафа Наїма міг мати доступ не лише до документів державної ваги, але й до втрачених фрагментів османської історіографії. Не менш важливо й те, що його творчість припадає на добу тих змін в османському прозовому каноні, які вносили в нього дедалі гостріші елементи суб'єктивно-критичного ставлення до довколишніх подій. Сама ж кількість згадок в "Історії Наїми" про українські події вкотре наголошує на потребі більш детального ознайомлення українських науковців і із самою постаттю літописця, і з його письмом. Ті посилання на Наїму, які ми зустрічаємо у вітчизняній історіографії, здаються доволі нечисленними, порівняно з фрагментами самої "Історії", які стосуються доби козаччини.

Подальші, більш детальні дослідження життєпису літописця могли б пролити світло й на особливості стилю його письма, відтак – до певної міри зорієнтувати українських дослідників у подоланні труднощів, що постають під час прочитання османотурецьких текстів початку 18 ст. Загалом же вивчення нарративу Мустафи Наїми та його можливий переклад українською мовою стали б важливим внеском у вітчизняну османістику, котра, по суті, перебуває на стадії свого зародження. Окрім того, подальше дослідження "Квітника Гюсейна у викладі подій Сходу та Заходу" та постаті його автора безпосередньо стосується української історіографії. Аналіз "темних плям" твору допоміг би пролити світло й на віхи українського минулого.

ЛІТЕРАТУРА

Бульвінський А. Г. **Конотопська битва 1659 року.** Київ, *2008*.

Гвоздик-Пріцак Л. **Економічна і політична візія Богдана Хмельницького та її реалізація в державі Військо Запорозьке.** Київ, *1999*.

Голобуцький В. **Запорозьке козацтво.** Київ, *1994*.

Грушевський М. С. **Історія України-Руси:** В 11 т. Т. 7. Київ, *1995*.

Дорошенко Д. **Гетьман Петро Дорошенко. Огляд його життя та політичної діяльності.** Нью-Йорк, *1985.*

Історія української культури / За загал. ред. І. Крип'якевича. Київ, *2002*.

Історія Української РСР: Наук.-попул. нарис / АН УРСР. Ін-т історії; Редкол.: К. К. Дубина (відп. ред.). Київ, *1967*.

Кримський А. **Вибрані сходознавчі праці в п'яти томах.** Т. ІІ. **Тюркологія.** Київ, *2007*.

Нолобуцькый Володымыр Олексийовыч. **Запорожское казачество.** Москва, *1957*.

Пріцак О. Жванецьке перемир'я 1653 р. за турецьким хроністом Наімо'ю // **Бюлетень УВАН.** Ч. 11–12. Мюнхен, *1947*.

Пріцак О. Союз Хмельницького з Туреччиною 1648 року // **Записки НТШ.** Т. 156. Мюнхен, *1948*.

Пріцак О. Ще раз про союз Богдана Хмельницького з Туреччиною // **Український археогр. щорічник.** Вип. 2. Київ, *1993*.

Смолій В. А. **Історія українського козацтва: нариси у двох томах.** Том 2. Київ, *2007*.

Сушинський Б. І. **Козацькі вожді України.** Одеса, *1998*.

Туранли Ф. **Літописні твори М. Сенаї та Г. Султана як історичні джерела. Київ**, *2000*.

Федорук Я. Коментарі // **Український археографічний щорічник.** Вип. 10/11. Київ, *2006.*

Халимоненко Г. І. **Історія турецької літератури.** Київ, *2010.*

Шармуа Ф. Набег крымских татар на Польшу в 1653 по Р.Х. или в 1063 году Эгиры // **Журнал министерства народного просвещения,** № 10. 1834. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до документа: http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Mustafa_Naima/text1.phtml?id=9124.

Яворницький Д. І. **Історія запорізьких козаків** (у трьох томах). Т. 1. Львів, *1990*.

Afyoncu Erhan. Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I // **Türk Tarih Kurumu Belgeler.** Cilt XX – Sayı 24. Ankara, *1999.*

Ali Coşkun. **Osmanlı'da Din Sosyolojisi Naîmâ Örneği.** İstanbul, *2004*.

Ethan L. Menchinger. **"Gems for Royal Profit":** Prefaces and The Practice of. Eighteenth-Century Ottoman Court History. History Studies. Volume 2/2. Samsun, *2010*.

Fahri Ç. Derin. Müverrih Naima hakkında bir arşiv belgesi // **Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi.** İstanbul, *1974*.

İnalcık H. **Essays in Ottoman history.** Istanbul, *1998*.

Lewis Thomas, Victor. **A study of Naima.** New York, *1972*.

Mehmet İpşirli. Onsöz // Târih-i Na'îmâ: (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati ahbâri''l-hâfikayn) / Naîmâ Mustafa Efendi. Cilt I. Ankara, *2007*.

M. Mehdi Ilhan. An Overview of the Ottoman Archival Documents and Chronicles // **Tarih arastırmaları dergisi.** Vol. XXVII, № 44. Ankara, *2008*.

Murat Tan. "Ahmed Rasim: "Ahmed Rasim: Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi c. I (Metin-Tahlil-İndeks)". M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul, 2008.

Pritsak O. Das erste turkisch-ukrainische Bundis (1648) // **Oriens.** T. 6. *1953*.

Târih-i Na''îmâ: (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati ahbâri'l-hâfikayn) / Naîmâ Mustafa Efendi; hazırlayan, Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, *2007*.

Мавріна О. С.

МАТЕРІАЛИ ЩОДО ДВОРЯНСТВА НОГАЙЦІВ У ФОНДІ ТАВРІЙСЬКОГО ГУБЕРНСЬКОГО ДВОРЯНСЬКОГО ДЕПУТАТСЬКОГО ЗІБРАННЯ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ АР КРИМ

Серед татарських родів Криму, які домагалися прав на дворянство, привертають увагу роди, що мають ногайське походження. У фонді Таврійського Губернського Дворянського Депутатського Зібрання (далі ТГДДЗ), що нараховує близько 7000 справ (і значна частка їх стосується підтвердження прав на дворянство), вдалося виокремити тільки 12 справ, що стосуються роду Ногаєвих або ногайців загалом. Хронологія справ торкається кінця XVIII і початку XX століття. Справи є, безумовно, різними за інформативністю та об'ємом. У деяких тільки згадується рід Ногаєвих або ногайці, а інші проливають світло на історію цього роду у Криму.

Перші три справи, які можна віднести до раннього періоду – кінця XVIII – початку XIX століття, не пов'язані між собою, в більшості незакінчені, невеликі за об'ємом. В подальшому інформації щодо осіб, з якими були пов'язані ці справи, знайти не вдалося, оскільки в цей час процедура здобуття дворянського звання ще не була відпрацьована. Дев'ять інших справ, від 20-х років XIX століття до початку XX ст., пов'язані так чи інакше з 4-ма сімействами ногайців, або, як вони іменуються в документах, роду Ногаєвих, що у 20-ті роки XIX століття розпочали процес здобуття дворянського звання.

Справа "О предоставлении документов на доказательство дворянства от помещиков Ногая мурзы, Султанши мурзы, Хая мурзы, Аметши мурзы, прапорщика Фетула мурзы, Османа мурзы, Маметши мурзы, Кутлуши мурзы, Батыр мурзы, Шахмет мурзы, Казы мурзы, Муса мурзы, Осман мурзы, Батыр мурзы (двум документам на доказательство дворянства)" [ГААРК, ф. 49, д. 13, 3 л.] розпочата 17 червня 1796 року, незакінчена, має невелику кількість листів, але дуже розлогу назву, в якій перераховані 14 осіб поміщиків, що представили документи на дворянство. Першим вказаний дехто Ногай мурза, але більше ніяких даних про Ногай мурзу у справі не міститься. Можливо, документів

при відкритті справи було подано більше, але на сьогодні у справі збереглося тільки 3 листи.

Перший лист містить завірену копію указу Катерини II про присвоєння сержанту Фетла мурзі чину прапорщика 6 травня 1796 року, скріплену печаткою військової колегії 17 червня 1796 року, цим же числом, як ми бачимо, й відкрита справа. Копія завірена в м. Сімферополі в серпні 1797 року. Другий і третій листи цієї справи – оригінал ханської грамоти в поганому стані [ГААРК, ф. 49, д. 13, л. 3] й розшифрування грамоти [ГААРК, ф. 49, д. 13, л. 2], яка була зроблена, очевидно, також приблизно на час відкриття справи, про що свідчить папір, на якому писаний цей переклад (розшифрування). Переклад скоріше можна назвати чорновим записом, оскільки він написаний нерозбірливим почерком, і перекладено тільки окремі фрагменти. З огляду на те, що більше ніяких відомостей стосовно поміщиків, що подавали вищезазначені документи, віднайти не вдалося, ми можемо констатувати, що в 1796 році дехто поміщик Ногай мурза намагався отримати права на дворянство, але де проживав цей Ногай, які мав статки, сімейний стан, із матеріалів справи не зрозуміло. Окрім цього, виникає питання, чому всі ці особи об'єднані в одній справі?

Як було зазначено в попередньому дослідженні, ранні справи з фонду ТГДДЗ мають низку особливостей [Мавріна 2011, *50–51*]. Кількісний аналіз справ щодо дворянства татар із фонду ТГДДЗ, що значаться під 1803 роком, показує, що їх налічується 63 – з них 2 справи 1791 року, 1 справа 1794 року, 1 справа 1796 року і 59 справ, розпочатих у 1797 році, то випливає, що вони як правило невеликі за об'ємом – мають від 1 до 3 листів, а також тільки дату відкриття справи за першим документом, що міститься в ній, і не мають дати закінчення, тобто закриття, справи. Таким чином, справи містять як правило по одному або по два документи – в основному це звернення щодо надання дворянського титулу, що залишились без розгляду. Справи, що значаться за описом під 1804 роком, є вже більшими за об'ємом і мають початкову і кінцеву дати, причому, як правило, дата початку справи відповідає року, за яким вона значиться в описі. Очевидно, справи, що стосувалися дворян Таврійської губернії, передавались після її створення в 1802 році до ТДДЗ з Новоросійської губернії [Мавріна 2011, *50*].

Деяку інформацію про вищезазначені документи вдалося знайти у справі 1807–1837 рр. “О рассмотрении документов на доказательство дворянства татарских помещиков, присланных из Новороссийского губернского правления” [ГААРК, ф. 49, д. 206, 46 л.]. Як стає зрозуміло з матеріалів, Новоросійське губернське правління передало в Герольдію на розгляд документи, надіслані очільниками дворянства різних повітів, серед них значились і документи з Таврійської області від беїв, мурз і агів, що служили до приєднання Криму при дворі кримських ханів. Представлено перелік цих документів, що має загалом 61 позицію, документи турецькою і татарською мовами перераховані з 11-ї по 61 позиції. Під номером 18 міститься такий запис: “Нагай мурзы, Султанши мурзы, Хая мурзы и прочих”, тобто документи з справи № 13, але вказані не всі особи, що подали їх, а тільки перші три, в тій послідовності, як вони перераховані у справі [ГААРК, ф. 49, д. 206, л. 1 об.]. Слід зазначити, що окремі позиції цього переліку мали більш детальну інформацію, тобто не тільки від кого документи отримані, а і з якої родини походили прохачі. У нашому ж випадку інформація дуже лаконічна. Чи належали ці особи до однієї родини, чи були об’єднані в одну справу з якоїсь іншої причини – питання залишається відкритим.

Що стосується подальшої долі цих документів, то за рішенням Герольдії їх передали спочатку до Таврійського губернського уряду (отримані 11 вересня 1807 року) для перекладу з тим, щоб потім передати для розгляду у Дворянське Зібрання. Невідомо, перекладали ці документи чи ні, оскільки з 1809 по 1835 рік ніякої нової інформації до справи не додалося, й тільки в 1835 році ТДДЗ виявило, що документи не перекладені, й перекласти їх воно власними силами не може. У зв’язку з цим документи знову були передані до Таврійського губернського правління 16 вересня 1836 року [ГААРК, ф. 49, д. 206, л. 33–37]. У жовтні 1837 року ТДДЗ документів із перекладами ще не отримало [ГААРК, ф. 49, д. 206, л. 45–46 об.].

Про труднощі, з якими зіткнулася канцелярія Таврійського губернського правління під час перекладу документів, стає зрозуміло зі справи “О переводе с татарского языка документов о дворянском достоинстве баев и мурз, служивших при дворе Крымских ханов до присоединения Крымского полуострова к

России” [ГААРК, ф. 49, д. 1436, 80 л.]. Слід зазначити, що документи були перекладені й повернені в ТДДЗ тільки в липні 1840 року [Мавріна 2010, *18*]. Залишається незрозумілим, що відбувалося з документами з 1809 по 1835 рік, і чому Зібрання зовсім не займалось цими справами?

Справа “О присылке Таврическим Дворянским Собранием в Таврический гражданский и уголовний суд подтверждение о дворянстве ногайца Куданета” [ГААРК, ф. 49, д. 229, 3 л.] розпочата 3 листопада 1808 року, теж невелика за об’ємом (має всього 3 листи). Як видно з матеріалів справи, в ТДДЗ з Таврійського громадянського карного суду (далі ТГКС) надійшов запит, датований 29 жовтня 1808 року щодо дворянства ногайця Куданета, що проживав в аулі Невкус Мелітопольського повіту. Такий запит був пов’язаний із карною справою, що розглядалася в Мелітопольському повітовому суді щодо “таємно взятого коня мерина з кінного табуна в урочищі Лозоватка”, який належав колезькому раднику Баязет бею. У зв’язку з тим, що підсудний ногаєць Куданет стверджував, що він походить із ногайських мурз, але документів на дворянство не надавав, суд звернувся з запитом додаткової інформації. Як вказано в цьому ж запиті, благородне походження ногайця Куданета підтвердив начальник ногайських орд граф де Мезон (граф Яків де Мезон із 1808 по 1822 рік – начальник ногайських орд), який стверджував, що Куданет значиться у списках мурзою, а також колишній начальник у ногайських ордах колезький радник Баязет бей визнав Куданета своїм рідним братом.

У зв’язку з такими свідченнями ТГКС просить ТДДЗ надати інформацію, чи довів Баязет бей походження свого роду, а також дати роз’яснення суду, чому Баязет іменується “беєм”, а його підсудний брат “мурзою” [ГААРК, ф. 49, д. 229, 1–1 об л.].

4 листопада 1808 р. ТДДЗ розглянуло цю справу, і 9 листопада в ТГКС було направлено листа, в якому повідомлялось, що колезький радник Баязет бей разом із братом Навкусом Куданетом (Каданетом) числиться у списках дворян, представлених мелітопольським повітовим очільником дворянства Сілогубом, але документів на підтвердження походження роду в Зібрання надано не було. Щодо звання “бей” і “мурза” ТДДЗ підтвердило, що це є дворяни, не надаючи пояснень [ГААРК, ф. 49, д. 229, 3 л.].

Ще одна з ранніх справ – це справа “О предоставлении документов на доказательство дворянства сеитского звания ногайца Абдурамана Утемамбетова. Копии” [ГААРК, ф. 49, д. 409, л. 3]. Справа датується січнем 1814 року, нараховує 3 листи.

Відкриття цієї справи пов’язано із рапортом Зібранню начальника ногайців колезького асесора кавалера графа де Мезона від 16 грудня 1813 року, у зв’язку зі зверненням ногайця Абдурамана Утемамбетова, який просить про вилучення його з поселян і повернення до сеїтського звання, яке він мав раніше [ГААРК, ф. 49, д. 409, л. 1–1 об.]. Граф де Мезон вказує на те, що разом із рапортом надсилає до ТДДЗ оригінали документів – звернення Абдурамана і свідоцтво про сеїтське звання ногайця Абдурамана – документи у справі відсутні, як оригінали, так і копії.

23 січня 1814 року ТДДЗ розглянуло рапорт графа де Мезона, надіслало йому відповідь, із проханням передати ногайцю Абдурахману, що в разі наявності у нього документів, що підтверджують його дворянське походження, він повинен особисто представити їх у Зібрання [ГААРК, ф. 49, д. 409, л. 2]. На цьому означена справа була закрита, і чи поновлювалась вона у зв’язку з повторним зверненням, даних віднайти не вдалось.

Наступні 9 справ, огляд яких представлено далі, пов’язані між собою і проливають світло на історію роду ногайців у Криму та їхню боротьбу за привілеї. За хронологією першою є справа “О внесении в дворянскую родословную книгу рода Ногаевых (Темир бея, Менгли бея, Адиля мурзы, Сеферши мурзы” [ГААРК, ф. 49, д. 6548, 348 л.], яка представляє матеріали 4 сімейств ногайського походження, подані до комісії з розгляду магометанських та грецьких справ ТДДЗ у 1820 році, а пізніше повторно до ТДДЗ на отримання дворянських привілеїв за походженням. У описі справи наявна неточність у датуванні, вказано, що справа відкрита в 1810 році, а закрита в 1820 році. Можливо, спочатку у справі містилися звернення представників цього роду, подані в 1810 році, і вона була закрита в 1820 р. після проведення розгляду, але наразі документи 1810 року у справі відсутні, міститься тільки протокол засідання 1820 року та сімейні списки (хоча у справі й зустрічаються оригінали патентів кінця XVIII століття). Що ж до дати закриття справи, то справа поповнювалась документами аж до 1867 року.

Перше сімейство – це сімейство колезького регістратора Адиль мурзи Ногай оглу із трьома братами та їхніми синами: Халиль мурзою, поручником Мустафою мурзою (сини – Умерша мурза, Бахтиша мурза), титулярним радником Джеляль мурзою (сини – Кемаль мурза, Іслям мурза), що проживало в селищі Мамак Сімферопольського повіту. Друге – сімейство поміщика Азамат мурзи (син Менглі бей) із братами Аметчи мурзою (син Темір мурза) та Меметчи мурзою, проживали в с. Аратук Сімферопольського повіту та с. Джайчи Перекопського повіту. Третє – сімейство Сеферші мурзи із селища Казаклар Перекопського повіту; четверте – сімейство Максют мурзи із селища Аратук Сімферопольського повіту. Всі вказані сімейства надали докази, тобто свідоцтва про походження від володарного князя Едиге бея.

Слід зазначити, що в цій справі збереглися найбільш ранні документи, пов'язані зі спробами 4 сімейств роду Ногаєвих отримати дворянське звання (відносяться до 20-х років XIX століття). Справа досить об'ємна, нараховує 348 листів, але тільки перші 50 листів містять оригінальні документи раннього періоду, які стосуються всіх 4 сімейств [ГААРК, ф. 49, д. 6548, лл. 1–50]. Всі ж інші матеріали, що наявні у справі, стосуються іншого сімейства – нащадків Азамата мурзи, які продовжили боротьбу за привілеї і були затверджені у дворянському званні 4 січня 1867 року, а саме Менглі бея, сина Азамата мурзи, і Темір мурзи, сина Аметчи мурзи. Крім можливості простежити процес отримання дворянських привілеїв, документи справи також містять матеріал стосовно походження цього сімейства, служби, майна та сімейних зв'язків. У справі також наявний кольоровий малюнок родоводу "дворян Едіге бейських" [ГААРК, ф. 49, д. 6548, лл. 50–348].

Всі інші 8 справ в більшій або меншій мірі стосуються першого сімейства – сімейства Аділь мурзи. Що ж до 3 і 4 сімейств роду Ногаєвих, то більше ніяких даних про них віднайти не вдалось.

Справа "По прошению Перекопского уездного предводителя дворянства Адиля мурзы Ногаева об определении Губернским Секретарем Николая Цириготи на службу в канцелярию Таврического Дворянского Собрания" [ГААРК, ф. 49, д. 841, 6 л.] не

містить практично ніякої інформації про це сімейство, але є підтвердженням того, що Аділь мурза Ногаєв у 1827 році дійсно обіймав посаду очільника дворянства Перекопського повіту. Тут містяться декілька документів за підписом Аділь мурзи стосовно зарахування губернського секретаря Ніколая Циріготі на службу в канцелярію очільника дворянства Перекопського повіту [ГААРК, ф. 49, д. 841, лл. 1–6].

Справа "О внесении в дворянскую родословную книгу Адиля мурзы Мамакского и Адиля мурзы Ногаева" 1820–1916 рр. [ГААРК, ф. 49, д. 5693, 111 л.] ілюструє процес отримання дворянських привілеїв сімейством Аділя мурзи не за походженням, а за заслугами. У зв'язку з цим 10 грудня 1820 року колезький регістратор Аділь мурза Мамакський (прізвище було взято за назвою селища Мамак, в якому проживало сімейство) подає до ТДДЗ звернення і надає на підтвердження заслуг своїх і свого сімейства послужний список покійного батька Темір аги та указ про пожалування батька чином статського радника, а також копію указу про надання Аділь мурзі чину колезького регістратора [ГААРК, ф. 49, д. 5693, лл. 1–3, 5–10].

Повторне звернення було здійснено Аділь мурзою в 1830 році, але не Мамакським, а Ногаєвим, були подані необхідні додаткові документи, і у зверненні наголошувалось на внесенні сімейства до родовідної книги за чином батька – статського радника Темір аги [ГААРК, ф. 49, д. 5693, лл. 11–15]. ТДДЗ розглянуло документи Аділь мурзи 26 серпня 1830 року, відзначивши, що Аділь мурза із сімейством проживає в Сімферопольському і Перекопському повітах при 11 селищах, але в селищі Мамак має кам'яний панський будинок зі всіма додатковими будівлями до нього. Того ж таки дня було винесено рішення внести Аділь мурзу за чином його батька до 3-ї частини родовідної книги дворянства Таврійської губернії [ГААРК, ф. 49, д. 5693, лл. 17–21].

Документи і рішення були направлені в Сенат по Герольдії, але справа з цього питання була відновлена тільки в 1848 році після отримання ТДДЗ указу Сенату про доповнення документами справи роду Ногаєвих у зв'язку з новими вимогами [ГААРК, ф. 49, д. 5693, лл. 23–24].

Відновлення справи відбулося тільки в 1867 році, коли син чиновника 14 класу Атай мурзи Ногаєва, Умер мурза Ногаєв

надав додаткові документи і звернувся із проханням відновити справу із внесенням його сімейства до родовідної книги дворянства Таврійської губернії та отримав позитивне рішення указом Сенату від 16 жовтня 1867 р. [ГААРК, ф. 49, д. 5693, лл. 59–74].

Після внесення до родовідної книги Темір аги, Аділь мурзи, Атай мурзи і Умер мурзи Ногаєвих до ТДДЗ з подібним проханням звернувся ще один онук Аділя мурзи, син Аджи-Алі мурзи – Темір-Гази мурза. Оскільки прадід і дід вже були визнані дворянами, то для Темір-Гази мурзи ця процедура вже не мала великих труднощів. Ним були подані необхідні документи, які також знаходяться у справі, і указом Сенату від 11 листопада 1870 року його разом із батьком Аджи-Алі мурзою було внесено до 3 частини родовідної книги дворянства Таврійської губернії [ГААРК, ф. 49, д. 5693, лл. 75–85].

У справі збереглися різноманітні документи, що стосуються сімейної історії Умера мурзи і Темір-Гази мурзи, такі як свідоцтво про шлюб, доручення на ведення справ і навіть оригінал паспортної книги на ім'я Темір-Гази мурзи Ногаєва. Останні документи у справі датуються 1916 роком [ГААРК, ф. 49, д. 5693, лл. 85–111]. Слід відзначити, що у фонді є окрема справа про видання паспортної книги Темір-Газі мурзі [ГААРК, ф. 49, д. 5226, 3 л.]. У справі 3 листи, але тільки 1 документ стосується роду Ногаєвих – це заява, написана 22 вересня 1897 року колезьким секретарем Темір-Гази мурзою Ногаєвим, сином Аджи-Алі мурзи Ногаєва на адресу ТДДЗ із проханням видати безстрокову паспортну книжку. Така книжка йому була видана того ж 22 вересня 1897 року [ГААРК, ф. 49, д. 5226, л. 3].

Цікавими є дві невеликі справи, що стосуються синів Аділь мурзи – Аджи-Алі і Амета мурз Ногаєвих, кінця 30-х – початку 40-х років XIX століття [ГААРК, ф. 49, д. 1203, 6 л.; ГААРК, ф. 49, д. 1611, 2 л.]. Самі справи були відкриті на запит Таврійської губернської палати карного суду та Таврійського губернського приказу громадської опіки (Приказ общественного призрения) про надання інформації щодо дворянства Аджи-Алі і Амета мурз Ногаєвих. Як можна судити з документів, запит Таврійської губернської палати карного суду було надіслано у зв'язку з розглядом справи щодо нападу, здійсненого поміщиком Аджи-Алі мурзою та татарами селища Мамак на губернського секретаря

Єлизавету Демченкову [ГААРК, ф. 49, д. 1203, лл. 1–4]. Другий запит, пов'язаний із намаганням братів отримати відстрочку на виплату боргу померлого брата Іслям мурзи Ногаєва [ГААРК, ф. 49, д. 1611, л. 1–2]. Таким чином ці дві невеликі справи проливають світло на період кінця 30–40-х років в історії сімейства, який досить фрагментарно представлений у фонді.

Справа "Про внесення в дворянську родословну книгу Бахтиши мурзи Нагаєва" (в документах в основному прізвище пишеться як Ногаєв, але в деяких сімейних списках значиться "Нагаєв"), початок якої датується 1842 роком, стосується сімейства ще одного сина статського радника Теміра аги – поручника Мустафи мурзи та його сина Бахтиши мурзи Ногаєва [ГААРК, ф. 49, д. 6515, 43 л.]. У 1842 році Бахтиша мурза звертається в ТДДЗ із проханням про внесення його із братом Умершою мурзою до складу дворян Таврійської губернії і подає необхідні документи, що містять дані про службу та статки, родинні зв'язки цього сімейства. Є декілька документів 70-х років XIX століття, що стосуються вже нащадків Бахтиші та Умерші мурз [ГААРК, ф. 49, д. 6515, лл. 1–43].

Наступна у хронологічній послідовності справа "Об определении дворянина Умера мурзы Ногаева на службу в канцелярию Дворянского Собрания" [ГААРК, ф. 49, д. 4511, 12 л.] стосується вже знайомого нам Омера (Умера) мурзи Ногаєва, внука Аділя мурзи, який 15 січня 1879 року подає звернення щодо можливості своєї служби в канцелярії ТДДЗ. 5 лютого 1879 року після певної процедури його було зараховано до штату канцелярії. У справі також можна віднайти документи щодо отримання Омером та його родичами дворянського звання, і не зважаючи на те, що справа була закрита 15 лютого 1879 року, в ній зберігся формулярний послужний список, що дає можливість прослідкувати кар'єру Омера до 1888 року [ГААРК, ф. 49, д. 4511, лл. 1–12].

Остання справа, яку вдалося віднайти у фонді, це справа "Об исключении из владения вдовы Зейнеп Султан Ханым Ногаевой 5000 десятин земли, проданных ею лицам, не принадлежащим к дворянскому сословию" [ГААРК, ф. 49, д. 4607, 3 л.], яка датується 80-ми роками XIX століття і також стосується нащадків Аділь мурзи, а саме матері Темір-Гази мурзи та дружини Аджи-Алі мурзи – Зейнеп-Султан, яка проживала в маєтку Джавджурек,

при якому мала 5000 десятин. Як стає відомо з матеріалів справи, в 1881 році вдова Зейнеп-Султан Ханим Ногаєва продала 2898 десятин землі з 5000, якими володіла при селищі Джавджурек [ГААРК, ф. 49, д. 4607, лл. 1–3]. Слід зазначити, що саме це селище і було місцем народження Темир-Гази мурзи, і тут постійно проживало його сімейство. Окрім того, такі продажі землі татарською знаттю були не одиничні, в кінці XIX століття й інші татарські роди дуже часто розпродавали землю, причому все частіше покупцями ставали не дворяни, а окремі поселяни і товариства поселян, як в означеному випадку, коли 1298 десятин землі було продано товариству поселян-власників селища Кроненталь у кількості 44 осіб [ГААРК, ф. 49, д. 4607, л. 1]. У назві справи міститься помилка, оскільки, за матеріалами справи, Зейнеп-Султан продала не всі 5000 десятин землі, а тільки частину.

Таким чином, представлений огляд справ із фонду ТДДЗ показує, що в Криму в кінці XVIII–XIX століттях невелика кількість знатті мала ногайське походження і претендувала на дворянські привілеї; загалом можна нарахувати 6–7 сімейств. Протягом XIX століття ця цифра зменшується, більшість родин кінця XVIII – початку XIX століть не представлені в документах середини і кінця XIX століття.

ЛІТЕРАТУРА

Государственный архив Автономной Республики Крым (ГААРК), ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 13. 3 л. О предоставлении документов на доказательство дворянства от помещиков Ногая мурзы, Султанши мурзы, Хая мурзы, Аметши мурзы, прапорщика Фетула мурзы, Османа мурзы, Маметши мурзы, Кутлуши мурзы, Батыр мурзы, Шахмет мурзы, Казы мурзы, Муса мурзы, Осман мурзы, Батыр мурзы (двум документам на доказательство дворянства).

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 206. 46 л. О рассмотрении документов на доказательство дворянства татарских помещиков, присланных из Новороссийского губернского правления.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 229. 3 л. О присылке Таврическим Дво-

рянским Собранием в Таврический гражданский и уголовный суд подтверждение о дворянстве ногайца Куданета.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 409. 3 л. О предоставлении документов на доказательство дворянства сеитского звания ногайца Абдурамана Утемамбетова. Копии.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 841. 6 л. По прошению Перекопского уездного предводителя дворянства Адиля мурзы Ногаева об определении Губернским Секретарем Николая Цириготи на службу в канцелярию Таврического Дворянского Собрания.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 1203. 6 л. О доставлении Таврической Палате уголовного суда сведений о дворянстве мурз Аджи Али и Амете Ногаевых.

ГААРК, ф.49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 1436. 80 л. О переводе с татарского языка документов о дворянском достоинстве баев и мурз, служивших при дворе Крымских ханов до присоединения Крымского полуострова к России.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 1611. 2 л. О доставлении Таврическому губернскому приказу общественного презрения сведений о дворянстве Аджи Али мурзы и Амета мурзы Ногаевых.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 4511. 12 л. Об определении дворянина Умера мурзы Ногаева на службу в канцелярию Дворянского Собрания.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 4607. 3 л. Об исключении из владения вдовы Зейнеп Султан Ханым Ногаевой 5000 десятин земли, проданных ею лицам, не принадлежащим к дворянскому сословию.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 5226. 3 л. О выдаче паспортных книжек дворянам И. Н. Хрущову и Темир Газы Ногаеву.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 5693. 111 л. О внесении в дворянскую

родословную книгу Адиля мурзы Мамакского и Адиля мурзы Ногаева.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 6515. 43 л. О внесении в дворянскую родословную книгу Бахтыши мурзы Нагаева.

ГААРК, ф. 49. Таврическое Губернское Дворянское Депутатское Собрание, оп. 1, д. 6548. 348 л. О внесении в дворянскую родословную книгу рода Ногаевых (Темир бея, Менгли бея, Адиля мурзы, Сеферши мурзы.

Мавріна О. С. Щодо процедури розгляду документів татарської знаті в Таврійському Дворянському Депутатському Зібранні // **Сходознавство**. Київ, *2011*. № 53–54.

Мавріна О. С. Діяльність Таврійського Дворянського Депутатського Зібрання в справах перекладу документів татарської знаті другої половині XIX ст. // **Східний світ**. Київ, *2010*. № 1.

Марков Д. Є.

ТИБЕТО-НЕПАЛЬСЬКА ВІЙНА 1788–1792 рр. ТА ЇЇ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ НАСЛІДКИ ДЛЯ ОБОХ КРАЇН

Війна Непалу з Тибетом (1788–1792 рр.) стала несподіваним поворотом в історії двох гімалайських держав і, залучивши сусідів, переросла з регіонального у повномасштабний міжнародний конфлікт, що мав серйозні політичні і соціальні наслідки. Проблему цієї війни досліджували низка вчених. Надзвичайно цінними є мемуари британців У. Кіркпатріка і Ф. Б. Гамільтона [Kirkpatrick 1811; Hamilton 1819]. Зокрема, полковник Кіркпатрік, свідок подій, залишив чудові спостереження і аналіз перебігу тибето-непальської війни. Важливими для дослідження війни 1788–1792 рр. залишаються китайські джерела опубліковані П. Лендоном – декрет імператора Цзяньлуна, висічений на кам'яній стелі біля Потали у Лхасі в 1792 р. і робота китайського автора Вей Юаня. Особливу увагу перебігу війни приділяв американський дослідник Л. Роуз [Rose 1971]. Великий внесок зробив радянський історик О. С. Мартинов, важливішою заслугою якого є фронтальне дослідження місця Тибету і Непалу у традиційній китайській системі уявлень про зовнішній світ часів імперії Цин [Мартынов 1978]. Історик Л. Стіллер також звертався до цієї теми, і хоча його дослідження відзначається глибиною та оригінальністю підходів, цей автор виявляє свої суб'єктивні симпатії (пронепальські). Така риса є спільною для багатьох дослідників, що писали про війну 1788–1792 рр. Їхні висновки тією чи іншою мірою тенденційні, оскільки або зачіпляли когось, або свідчили про приналежність до тої чи іншої історичної школи, або були результатом індивідуального суб'єктивізму автора. Так, наприклад, у своєму добротному дослідженні Цепон В. Д. Шакабпа оцінює наслідки війн для Тибету в руслі традиційної тибетської історіографії і частково видає бажане за дійсне [Шакабпа 2003]. А російському досліднику Є. Л. Беспрозванниху властивий, скоріше, "китайський погляд" на проблему [Беспрозванных 1999]. Більшість з авторів не ставили за мету дослідити соціальні наслідки означеної гімалайської війни для двох країн. Так, наприклад, у своїй цікавій статті

В. Дж. Кунвар розглянув зазначені воєнні події у контексті політичних, дипломатичних та ідеологічних факторів, участі у війні Китаю і приділив особливу увагу британському “акценту”. Глибоким аналізом соціально-політичних аспектів (з урахуванням навіть соціально-етичних цінностей і ментальних стереотипів тибетського суспільства) війни 1788–1792 рр. і наслідків цієї війни для Тибету вирізняється робота А. Д. Цендіної [Цендина 2002].

Автором цієї статті ставилася мета проаналізувати політичні наслідки війни 1788–1792 рр. для Тибету і Непалу, проводячи паралелі між двома країнами, доля яких у означений проміжок часу переплелася, і спробувати зробити це, дистанціюючись, наскільки є можливим, від прийнятих ідеологічних парадигм і тенденційності. Важливим завданням був також аналіз соціальних процесів у Непалі та Тибеті наприкінці XVIII століття, розгляд ментальних, культурних і соціокультурних стереотипів тамтешнього населення.

У 1769 році, після декількох десятиліть воєн, у Гімалаях постала нова сильна централізована держава – Королівство Непал. Перший король об’єднаного Непалу Прітхві Нараян Шах Великий (1769–1775) та його спадкоємці продовжували політику активної експансії, метою якої було стати домінуючою державою в центральній частині Гімалаїв. Сміливий план Прітхві Нараяна створити сильну державу, “справжній Хіндустан”, став джерелом натхнення для продовжувачів справи видатного монарха; Прітхві Нараян та його послідовники вірили, що об’єднання гірських князівств, розпочате амбіціями князівства Горкха, є чимось значно більшим, аніж просто об’єднання мечем роздроблених держав, відокремлених одна від іншої гірських долин на фоні етнічної строкатості. Військова міць була однією з основ державності й престижу молодої країни. Але гуркхська експансія – імпульс, на хвилі якого була створена держава Непал, і що довгий час живив та відновлював сили королівства, – вимагала, окрім людських ресурсів, значного фінансування. Такими важливими джерелами доходів для королівства були трансгімалайська торгівля та карбування монети для Тибету, яку здавна здійснював Непал. Останнє й стало приводом для війни 1788–1792 рр. між Непалом і Тибетом.

Звісно, успіх дому Горкхи і захоплення гуркхським правителем Непальської долини, Серединної землі, як її також називають у Непалі, кардинально змінювали стан речей на північ від субконтиненту. Непальські завоювання продовжувалися на схід і захід від долини, нові й нові князівства підкорювалися, визнаючи верховну владу династії Шах. На піку своєї могутності королівство простягалося від Кашміру до Сиккіму. Британці не могли не відчути присутність нової держави, як і непальці відчували, що на півдні чужинці поступово стають їхніми суперниками. З мовчазною напругою британська Ост-Індська компанія і молоде королівство ставали свідками стрімкого піднесення: перших – на субконтиненті, а других – у передгір'ях і гірських просторах Гімалаїв. Хоча в кінці XVIII ст. було ще рано казати про конфлікт Англії і Непалу (в тому числі тому, що сама компанія ще не закріпилася в Індії настільки, щоб загрожувати Непалу), бажання заволодіти родючими рівнинами Гангської області (Північної Індії) створювало завуальоване суперництво, проявитися якому в повній мірі судилося вже в наступному столітті.

Сам бойовий девіз непальців, дуже популярний у період розквіту завойовницьких походів (1770–1814), – "Обмиємо наші кхукурі від крові у водах Гангу!" – говорить сам за себе [Rose 1971, *5*]. Амбітні плани гуркхів із розбудови великої держави (Великого Непалу) "дхунго" неминуче мали б зустрітися з інтересами "імператора південних морів", як називав Британську Індію Прітхві Нараян Шах у своєму "заповіті" нащадкам "Дібія Упадеш" [Ледков 2002, *79–82*]. Але на цьому етапі Ост-Індська компанія прагнула долучитися до торгівлі між Індією і Тибетом, посередником якої виступав Непал. На британські спроби "пробитися" до каналів трансгімалайської торгівлі правителі Непалу відповідали відчуженням та ізоляцією, не допускаючи Ост-Індську компанію та її торгівельних представників на свої землі. Важливість контролювати або, принаймні, бути залученим до одного з каналів торгівлі між Індією та Тибетом усвідомлювалася правителями Непалу набагато раніше, ніж єдине королівство було проголошено у 1769 році. Після 1769 р. це "усвідомлення" поступово переростало у новий спосіб реалізації непальської політики по відношенню до сусідів, до Тибету в першу чергу, і стало важливим пріоритетом зовнішньої політики королівства.

Тибетці теж з увагою і занепокоєнням слідкували за подіями в Непалі. Непал майже завжди був їхнім миролюбним сусідом, і відносний спокій на тибетських південних кордонах навіть за часів грізного Прітхві Нараяна мав би слугувати доказом, що так буде і при новій династії. А проте побоювання Тибету щодо непальської агресивності існували і у майбутньому справдилися. Та поки тибетські терени не порушувалися, основним аспектом у стосунках із Непалом була знов-таки торгівля, питання торговельних шляхів. Однак найвизначнішою, хоч і пов'язаною щільно із трансгімалайською торгівлею, була проблема монетного карбування [Stiller 1973, *192–193*]. Тибет, ймовірно, бажав повернення до "старого порядку" у стосунках із володарем гуркхів – до відновлення та підтримання налагоджених економічних зв'язків і, звісно, продовження карбування срібної монети, що традиційно було прерогативою попередніх правителів Непалу, неварських князів Малла (з кінця XV ст. три гілки династії Малла правили в Непальській долині у князівствах Кантіпур (Катманду), Бхактапур (Бхадгаон) і Лалітпур (Патан)).

Карбування Малла було припинене шестирічною (1763–1769) блокадою долини, організованою тоді ще князем Горкхи, Прітхві Нараяном Шахом [Rose 1971, *23–25*]. Затискаючи три неварських князівства у замкнене коло, Прітхві Нараян відрізав Малла від зовнішнього світу і цим пришвидшив падіння долини у 1769 році. Разом із початком широкомасштабної блокади припинялися транзитна торгівля і відтік карбованої монети у Тибет. Раніше прибутки від торгівлі, митних зборів, податків та карбування срібних мохарів (мохурів або танок, як їх ще називали в Тибеті) були настільки значними, що давали трьом князівствам можливість фінансувати війну проти Горкхи. Проте рішучі дії князя Горкхи поклали край останнім надіям Малла зберегти владу над долиною.

Після 1769 року обидві країни, Тибет і Непал, не втратили своєї зацікавленості у продовженні життя "старого порядку", тобто виконанні Непалом функції посередника у торгівлі та продовженні постачання монети у Тибет. Однак Непал та його нові володарі бачили роль стратегічно важливої Непальської Долини і Катманду у цьому процесі зовсім інакше, ніж їхні попередники Малла. Новий король об'єднаного Непалу робив усе можливе,

щоб поставити торговельні артерії між своїми північним та південним сусідами під монопольний контроль держави. Прітхві Нараян запровадив курс на ізоляцію і жорстку регламентацію транзитної торгівлі. Як зазначає Л. Роуз, у найбільш критичний період 1769–1788 років, розв'язкою якого стала війна з Тибетом, Непал докладав чималих зусиль, щоб не допустити відкриття альтернативних торговельних шляхів на чужій території [Rose 1971, *25*]. Більше того, однією із причин експансії Непалу на захід і схід можна назвати бажання односторонньо контролювати ці шляхи.

У внутрішній політиці королівства курс на монополізацію торгівлі проявився у масштабній акції уряду проти іноземних купців: індійців-госаінів (до касти госаінів належали також і паломники до святих місць) та кашмірців-мусульман, які за часів Малла, разом із місцевими неварськими купцями, тримали у своїх руках транзитну торгівлю. Фактично вигнавши госаінів, непальський королівський двір (Дарбар) наклав суворі обмеження на кашмірців. Їхні колись розгалужені "купецькі гільдії" в Непалі перебували у стані вимирання. У 1774 р. кашмірські торгівці володіли лише двома торговими будинками. Такими методами Прітхві Нараян спробував "націоналізувати" торгівлю, зробити її виключною монополією держави, залишивши в руках неварської субкасти торгівців шрестха [Редько 1976, *75–77*]. Обережна ізоляція мала вберегти Непал від ворогів-іноземців, особливо англійців, які "можуть розкрити секрети країни". І справді, впродовж наступних десятиліть гуркхи намагалися не мати справу з "новими загарбниками Хіндустану" [Kunwar 1962, *286*].

Зрозуміло, що такі дії Непалу були неприйнятні для його сусідів. У відповідь, 1770 року, Тибет тимчасово закрив торговельні шляхи до Непалу й почав шукати інші можливості для підтримання своїх економічних зв'язків. Особлива роль у цьому належала Панчен-ламі III. Другий після далай-лами ієрарх у школі гелуг займав дещо іншу позицію щодо стосунків з іноземцями, аніж тибетська столиця Лхаса. Панчен-лама та його двір у Ташилхунпо був налаштований реалістично і, здавалось, розумів необхідність контактів із сусідами, навіть і європейцями. Оскільки підконтрольні Шигацзе території межували із Британською Індією, Панчен-лама неодноразово самостійно, на власний розсуд,

вступав у стосунки із британцями [Kunwar 1962, *286–287*; Цендина 2002, *185–186*]. Автономія Ташилхунпо та особливий статус його настоятеля відіграли свою роль. У 1774 році на чолі місії від генерал-губернатора Бенгалії Уоррена Гастінгса у Ташилхунпо був надісланий молодий шотландець Джордж Богль. Останній був тепло прийнятий, і це давало надію на пожвавлення стосунків і, що важливо, – торгівлі, яка так цікавила Ост-Індську компанію. Уоррен Гастінгс справді проявляв жвавий інтерес до тибетських справ. Його план полягав у тому, щоб через Тибет прокласти західний торговельний шлях до Китаю. Особлива повага, якою користувалися тибетські ієрархи у Китаї (панчен-лама, наприклад, був духовним наставником імператора), лише надихала активного генерал-губернатора. Тибет мав би стати посередником у налагодженні прямих зв'язків Калькутти і Пекіна [Rose 1971, *29*]. У. Гастінгс настільки був зацікавлений у Тибеті, що цілком серйозно обіцяв Панчен-ламі допомогу у разі, якщо войовничі гуркхи нападуть на Тибет. Однак наступні генерал-губернатори не були так рішуче налаштовані, побоюючись ускладнень із Китаєм [Kunwar 1962, *287–288*]. Так, вже наступний генерал-губернатор Макферсон проігнорував прохання про допомогу, що надходило від Панчен-лами [Kirkpatrick 1811, *346*]. Але амбіційний план Ост-Індської компанії припинив існувати невдовзі після смерті у 1780 році головного прихильника англо-тибетського зближення в Тибеті – Панчен-лами III.

Візит Дж. Богля і проект Уоррена Гастінгса "прорубування вікна" у Китай через Тибет були пов'язані з низкою нових драматичних подій в Гімалаях. У другій половині XVIII ст. держава Бутан значно посилилася й почала під проводом енергійного правителя дебраджі Шидаріви активну політику приєднання нових земель. 1768–1769 рр. Бутан захопив у раджі Сиккіму долину Чумбі, стратегічно важливу територію – це був один із найзручніших караванних шляхів у Тибет з Індії. У той час Непал ще не претендував на ці землі, а з Бутаном мав багато спільних інтересів, в тому числі і бажання розділити величезні трансгімалайські простори, не допустивши до переділу інших. Можна лише припускати існування союзу або координації дій між Прітхві Нараяном і Шидарівою у перші роки після створення єдиного королівства, та два амбітних і найсильніших на той час правителів у Гімалаях

постійно підтримували тісні стосунки. У 1771 році бутанці напали на північноіндійське князівство Куч Біхар і захопили його. Прітхві Нараян ще раніше, розуміючи, що вторгнення в Куч Біхар може призвести до прямого конфлікту з англійцями, застерігав дебраджу. Але Шидаріва, засліплений успіхами, передрік себе на поразку. У 1772 р. британці звільнили Куч Біхар і, дійшовши до Дуар (у Південному Бутані), загрожували центральній частині країни. Бутан був змушений піти на підписання договору з Ост-Індською компанією. Шидаріва втратив владу [Rose 1971, *27–29*]. Майже одночасно з бутанською експедицією у Куч Біхар Непал захопив Моранг і Дарджилінг (Східний Непал). Це руйнувало плани Ост-Індської компанії використати шлях через Моранг для торгівлі із "країною снігів", адже в тому ж 1772 р. Сиккім зайняв свої землі, окуповані Бутаном – долину Чумбі, що відрізало для англійців і цей шлях. Тому Ост-Індська компанія скористалася своєю перемогою над Бутаном у Куч Біхарі і навесні 1774 року був підписаний договір між компанією та урядом Бутану. Із проханням бути посередником у переговорах із британцями Бутан звернувся до Панчен-лами III. Так Ост-Індська компанія і панчен-лама вперше увійшли у прямий контакт – результатом цього стала місія Дж. Богля 1774 року.

Реакція Непалу на англійську місію в Шигацзе була негативною. Прітхві Нараян був роздратований поразкою Бутану й побачив у проникненні англійців у Гімалаї небезпеку. Король продовжив військові дії на сході та напав на Сиккім. Лише смерть непальського монарха зупинила цей агресивний наступ. Свою підтримку князю Сиккіму запропонував Тибет (у сфері впливу якого традиційно перебувало це князівство). Сиккімці прийняли від Тибету лише провіант, але Непалу це "втручання" дуже не сподобалося, хоча ще у 1770 р. Прітхві Нараян писав тибетським урядовцям: "Сиккім належить вам, і ми не будемо захоплювати його" [цит. за: Шакабпа 2003, *168–169*]. Ще понад 10 років Непал намагався мирним способом вирішити спірні питання з Тибетом, але ситуація залишалася напруженою.

Смерть короля у 1775 р. дещо охолодила непальську войовничість. Новий король Пратап Сінгх (Пратап Сімха) (1775–1777) і тибетський уряд спробували налагодити стосунки, в тому числі вирішити старий конфлікт стосовно непальської монети для

Тибету. 1775 р. був укладений договір між країнами. Підписана "*панча патра*" (договір) з основних питань, на жаль, містила або туманні взаємні обіцянки, або неприйнятні для сторін умови. Тому, окрім бажання знайти компроміс, договір не приніс майже нічого. Чіткою і промовистою була лише вимога Непалу не пропускати в Тибет через "захід і схід" навіть паломників і "*сань'ясі*" (мандруючих аскетів) [Rose 1971, *32*].

Старий конфлікт, зосереджений навколо проблеми карбування монети, мав сумну розв'язку 1788 року. Як вже зазначалося вище, Тибет не карбував власної монети і використовував іноземну – непальську. Тибет відправляв у Непал злитки срібла, отримував монету тієї ж ваги, звісно, з певними домішками, що було платою непальцям за "роботу". Італійський місіонер І. Дезідері так описує цей процес: "Не дивлячись на ризик, витрати й довгу дорогу, тибетці відправляли це срібло зі Лхаси в Непал із метою обміну його (срібла. – *М. Д.*) на монету трьох князів, які правили у цій державі. Вони (тобто князі. – *М. Д.*) нічого не взяли (за карбування. – *М. Д.*), але дали рівну вагу монет за срібло й отримали (заробили) багато мільйонів, особливо правитель Катманду" [цит. за: Мартынов 1978, *161*]. Опис о. І. Дезідері дає зрозуміти, що, вочевидь, кількість домішок у монеті, яка "поверталася" в Тибет, де потім "націоналізовувалася", була досить значною. Британець У. Кіркпатрік пише, що лише карбування монети давало Непалу 100 тисяч мохарів на рік [Kirkpatrick 1811, *211*]. Але саме тому, що рівень товарно-грошових відносин у Тибеті був іншим (нижчим), ніж у сусідньому Непалі, а структура грошового господарства двох країн була відмінною, як і потреби їхніх ринків, такий складний і дорогий спосіб отримати монету був прийнятний для тибетців. Про це свідчить, наприклад, той факт, що у період 1720–1722 рр. так звана "чорна танка", що удвічі впала у ціні в Непалі (через зниження кількості дорогоцінного металу – срібла), в Тибеті продовжувала ходити за старим курсом. Купці, звісно, не забарилися заробити на такій ситуації і, перекупивши за безцінь "чорну танку" в Непалі, в Тибеті виручили за неї майже стару, номінальну вартість [Мартынов 1978, *165*]. Після 1720 року, коли Тибет внаслідок вигнання китайською армією зі Лхаси джунгарів був переповнений китайським же сріблом (яке надійшло, наприклад, у вигляді платні воякам), в

Непалі розпочали масштабну емісію не повновартісної (неякісної) монети. Спроби порозумітися ускладнювалися співіснуванням у Тибеті двох різних грошових і вагових систем – китайської (злитки) і непальської (монети).

Але перетікання низькопробної монети досягло надзвичайних масштабів. Тибет, звісно, не міг так довго дивитися крізь пальці на таку практику. У 1751 році Далай-лама VII надіслав трьом непальським правителям свій офіційний протест [Беспрозванных 1999, *272*]. Як не дивно, звернення далай-лами подіяло, і 1753 р. князь Катманду Джаяпракаш Малла справді випустив серію повновартісних монет [History of…]. Але втручання Прітхві Нараяна, який перекрив Малла основні канали зв'язку з Тибетом, а у 1763 р. остаточно відсік Непальську долину від сусідів, огорнувши її стіною блокади, робило неможливим функціонування основних торговельних артерій. Припинилися й потоки монети у Тибет. Тому спроба 1753 року налагодити карбування якісної монети князівством Катманду (Кантіпур) не принесла очікуваних результатів. Тим більше, що тибетське грошове господарство і так потерпало від білонних непальських танок попередніх випусків [History of…]. Перша спроба власного карбування монети в Тибеті – випуск Демо-хутухти у 1763–1764 рр. – ймовірно, пов'язана з означеними подіями. Ця емісія мала компенсувати відсутність нових надходжень срібної монети в умовах блокади долини. За своїм оформленням перші тибетські танки нагадували знайомі всім непальські зразки [Мартынов 1978, *165–166*].

Після об'єднання Непалу Прітхві Нараян Шах провів грошову реформу. Вводилася "чиста монета", новий високопробний мохур. Лише така монета, за переконанням короля, могла гарантувати економічну стабільність [Stiller 1973, *190–192*]. З обігу вилучалися старі білонні монети Малла, які переплавлялися і йшли на карбування нових мохурів. Одним із перших кроків нового непальського володаря стало послання до Тибету із проханням прийняти нову срібну монету. 1774 року Непал вже вимагав вилучити старі випуски й ввести в обіг мохури Прітхві Нараяна Шаха [Беспрозванных 1999, *272–273*]. Тибетський уряд відмовив королю. Введення у грошовий обіг потоку повновартісних монет у країні, переповненій білонною монетою, призвело б, в умовах середньовічного грошового господарства, до великих економічних

втрат. Окрім того, Тибет не мав достатньо політичних можливостей для примусового впровадження нової монети. Тибетці пропонували здійснити обмін за таким курсом: Одна стара монета за одну нову, тобто фактично пропонували обмін за номінальною вартістю. Непальці вважали цей курс несправедливим і не збиралися "забирати всю стару монету" [Цендина 2002, *183*]. Непальський курс був дві старих за одну нову монету – непальці хотіли обміняти монети за їхньою реальною вартістю. Країни роками не могли вирішити цю суперечку, хоч і були, безумовно, зацікавлені в цьому. У всякому разі, Тибет покладав відповідальність за мільйони циркулюючих на своїй території низькопробних монет на Непал. Тибетці вбачали у гуркхських завойовниках Непальської долини правонаступників Малла. Непальці ж це категорично заперечували і стверджували, що Малла, навпаки, їхні вороги, і вони, відповідно, не несуть відповідальності за дії попередників. Як вважає американський дослідник Л. Роуз, тибетський уряд розцінював самовільну зміну у монетах співвідношення металів (срібла і домішок – лігатури) як порушення домовленості між ним та Малла [Rose 1971, *27*]. Якою ж саме домовленістю або договором мали керуватися Непал і Тибет? Коли цей договір був підписаний та які були його умови?

Вперше відомості про договір між Непалом і Тибетом знаходимо у полковника У. Кіркпатріка, голови англійської місії в Непал у 1793 році [Kirkpatrick 1811, *211*]. Кіркпатрік говорить про існування древнього договору між країнами, який передбачав карбування Непалом срібної монети для Тибету. Багато інших дослідників, базуючись на даних У. Кіркпатріка, підтримують договірну сутність проблеми, що саме договір між державами започаткував і регулював монетне карбування. Це, наприклад, такі автори, як Т. Ля Купері, Е. Х. Волш, Н. В. Кюнер, Дж. Прінсеп [Мартынов 1978, *164–166*]. Погоджуються з цим фактом і такі дослідники, як Н. Д. Родс, К. Габріш та інші [History of…]. Л. Роуз наводить навіть основний зміст договору, посилаючись на непальські джерела. Договір начебто був підписаний у 1640-х роках між князем Катманду Пратапом Малла (1641–1674) і Далай-ламою V. Отже, він передбачав, що: 1) сторони встановлювали спільний контроль над прикордонними районами Куті і Кіронг; 2) неварські купці з Катманду отримували право створити

32 торговельні будинки у Лхасі; 3) князівству Катманду було дозволено мати свого представника у Лхасі; 4) неварським торгівцям надавалися особливі привілеї; 5) Тибет мав присилати в Катманду символічні виплати сріблом і золотом; 6) Непал буде карбувати монету для Тибету; Тибет, зі свого боку, забезпечить Непал сріблом для карбування або заплатить золотом (за роботу); 7) торгівля з Індією, навіть здійснювана не неварськими купцями, буде проходити через Катманду, а не через "східні шляхи", тобто через Сиккім, Бутан, Тованг [Rose 1971, *13–14*].

Та існує ще одне припущення. Можливо, карбування для Тибету існувало раніше – у XVI столітті, за часів князя Махендри Малла (1560–1574). Тому непальські монети отримали назву *махендрамаллі* і ще навіть у XVIII столітті всі срібні мохури продовжували носити це ім'я, як у Тибеті, так і в Непалі. Однак питання походження "системи" стосунків між Непалом та його північним сусідом не є вирішеним, адже сам текст договору не відомий. Вказували на існування договору в основному непальські джерела. Підтверджує це те, що Кіркпатрік відвідав Непал вже після війни, і отримана ним інформація відображала непальське бачення ситуації. За непальською точкою зору, події розгорталися за схемою причини – наслідку: існування давнього договору – порушення його Тибетом (відмова прийняти монету) – спроба силою змусити тибетців виконати умови договору і покарати їх [Kirkpatrick 1811, *136*]. Російський дослідник Мартинов, проаналізувавши китайські документи, зазначає, що в них не згадується подібний договір [Мартынов 1978, *164*]. Цікаво, що і попередники У. Кіркпатріка, що побували в Тибеті, такі як С. Тернер, Дж. Богль, також нічого не говорять про існування такого договору. Можна припустити, що, непальці, розповідаючи полковнику Кіркпатріку про цей договір або угоду, хотіли виправдати свій напад на Тибет.

Треба відзначити також, що потоки карбованої монети часто "рухалися" стихійно. Стихійно визначалася вартість номіналу. У означеному випадку – номінальна вартість білонної монети, що разом із ваговим сріблом перебувала в обігу в Тибеті. Цікаво, що в Тибеті існував вільний обмін срібла на монету. У Непалі все складалося інакше. Вагове срібло в обігу було відсутнім, у грошовому обігу також перебували монети старих (якісніших) і

нових (неякісних) випусків. Тут ці випуски знаходилися в стані боротьби. Заперечити природність такого явища, як перетікання монети, не є можливим. Це говорить на користь того, що державна скарбниця могла зовсім і не контролювати ці процеси, що склалися поступово самі. Отже, спроба юридично оформити означені стосунки нічого не означала, а, можливо, якщо і мала місце, була чисто формальною. Тим більше, що розвиток товарно-грошових відносин у країнах не співпадав, важко встановити ступінь втручання двох держав у названі економічні процеси. Звідси й відмінне розуміння сторонами сутності проблеми, взаємних обов'язків тощо. Однак все вище сказане не означає, що договір не міг бути підписаний. Навпаки, він, можливо, існував: його підписання мало економічні причини і природу та закріплювало певну практику, що поступово складалася ще з XVI століття і була взаємовигідною.

Перемовини між країнами заходили у глухий кут. Тибетці, зрештою, відмовлялися прийняти нові непальські мохари (мохури), введені Прітхві Нараяном. Кашаг бажав прийняти лише стару монету випусків князівств Малла або еквівалентну їм метрологічно. Зрозуміти тибетців можна – напівсрібні махендрамаллі, карбовані князівствами Непальської долини до середини XVIII століття, складали основу їхнього грошового господарства. Тоді непальці звернулися до китайського імператора, під "сюзеренітетом" якого перебував Тибет. Але місію від Дарбару з листом до імператора не пропустили китайські чиновники у Лхасі, адже непальці для імперії Цин були ніким іншим, як варварами, підтримувати стосунки з якими було неприпустимим [Kirkpatrick 1811, *340*].

У цей критичний момент у Непалі з'явився Шамар-тулку, який приїхав нібито відвідати буддійські святині. Це був дев'ятий ієрарх "червонокапелюшників" – голова школи Камцанг Каг'ю. Він же був молодшим братом померлого 1780 року Панчен-ламі III і братом Чжумби, тогочасного регента при неповнолітньому новому Панчен-ламі IV. Приїзд у Непал цього тибетського буддиста, лами високого рангу не був випадковим. Причиною стала суперечка між Шамаром-тулку та його братом, регентом Ташилхунпо Чжумбою із приводу спадку померлого Панчен-лами III. Після смерті Панчен-лами Шамар-тулку сподівався отримати

принаймні частину спадку старшого брата. Але школа гелуг вважала власність покійного ієрарха власністю школи. Чжумба підкреслив, що Шамару відмовили, оскільки він прийняв "стару віру" (тобто був "червонокапелюшником") [Беспрозванных 1999, *271*; Bajracharya 1992, *287*]. Це зробило ламу ворогом центрального уряду і школи гелуг, і він вступив у таємні зв'язки з непальським регентом Бахадур Шахом. Опинившись у Непалі, Шамар-тулку підбурював непальців напасти на Тибет. Руками гуркхів він, очевидно, сподівався відновити у Тибеті позиції своєї школи (що втратила значний вплив за умови домінування гелуг). Цепон Шакабпа вважає, що одним із приводів для наступу непальської армії на Тибет були претензії Шамара-тулку, в тому числі й на спадок монастиря Ташилхунпо [Шакабпа 2003, *169*]. Непальський автор Баджрачар'я, навпаки, спростовує це і наголошує на політичній стороні справи [Bajracharya 1992, *287–288*]. Так чи інакше, але політичний фактор тут виявився вирішальним. Шамару-тулку було легко остаточно переконати непальців та їхнього регента напасти на свого північного сусіда. Непальці були незадоволені і навіть роздратовані діями тибетських урядовців, які з 1784 року почали використовувати для своїх торговельних караванів шлях через долину Чумбі та Сиккім [Редько 1976, *77*; Kunwar 1962, *288*]. Цим тибетці порушували договір 1775 р., але непальці самі змусили їх до цього постійним тиском на тибетський уряд. Сиккім же був давнім союзником і васалом Тибету.

Не досягнувши успіху ані переговорами, ані погрозами, 1788 року Непал напав на Тибет. Регент королівства, принц Бахадур Шах (1785–1794) продовжував успішні завойовницькі походи на захід. Довготривалий конфлікт із Тибетом заважав регенту розширяти Непал у західному напрямку, тому, впевнений у непереможності своєї армії, він вдався до такого радикального рішення [Bajracharya 1992, *289–290*]. Шамар-тулку, який вступив із регентом у "антигелугпинський" союз, також вплинув на перебіг подій. Перед тим, як перетнути тибетський кордон, Дарбар відправив у Лхасу свій ультиматум. В ультиматумі йшлося про вилучення старої монети та запровадження нової, а також про якість тибетської солі. Непальський уряд вимагав, щоб сіль не містила домішок. У разі відмови непальський правитель погрожував окупувати прикордонні тибетські округи Н'янанг, Ронгшар і Кіронг

[Шакабпа 2003, *169–170*]. Було надіслано і лист від Шамара-тулку, який вважався заручником, доки не прийде відповідь уряду Тибету. У листі Шамар-тулку звертався до Далай-лами із проханням викупити його з "полону" і погодитися на непальські умови. Тибетці не повірили серйозності намірів свого сусіда. Кашаг відмовив непальцям. Дуже стриманою була і відповідь на лист Шамара-тулку.

Влітку 1788 року гуркхи з легкістю зайняли названі в ультиматумі райони. Місцеве населення та ополчення чинило опір загарбникам, але марно. Непальці погрожували заглибитися в центральні області країни. Далай-лама звернувся до бенгальського уряду, прохаючи про допомогу. Генерал-губернатор Ост-Індської компанії та головнокомандувач британськими військами в Індії Ч. Корнуолліс коректно проігнорував це звернення [Kirkpatrick 1811, *346*; Kunwar 1962, *288*]. Л. Стіллер намагався виправдати агресивні дії Непалу, аргументуючи це тим, що тибетці відмовлялися "навіть обговорювати проблему" [Stiller 1973, *195–196*]. У той же час "Кашаг пропонував випускати одночасно обидві монети… і потім поступово вилучити стару" [Кычанов, Мельниченко 2005, *153*]. Але непальці, як пише У. Кіркпатрік, були "роздратовані провокаційною поведінкою" тибетців і саме тому перетнули кордон 1788 року зі зброєю в руках [Kirkpatrick 1811, *341*]. Як бачимо з наведених вище фактів, тибетці насправді були відносно поступливими. Регент Бахадур Шах не знав поразок на війні і, як справжній воїн, вирішив швидко "розрубати гордіїв вузол" і одночасно провчити тибетців. До такого розвитку подій Тибет готовий не був. Кашаг призначив калона Ютога головнокомандувачем тибетської армії. Війська під його проводом зайняли фортецю Шекар, яка прикривала гуркхам дорогу на місто Шигацзе. Для захисту Тибету лхаські амбані викликали з Пекіна китайську армію [Шакабпа 2003, *170*]. Імперія прислала війська під командуванням Ба Чжуна і двох генералів Чен Де і Е Хуєм.

Передова частина союзної тибетцям китайської армії (близько 2000 вояків), прибувши в Тибет, не поспішала розпочинати бойові дії. Навпаки, командувач цинського авангарду і китайські офіцери були налаштовані вирішити все шляхом перемовин, а не зброєю на полі битви. Про це красномовно писав у своїх мемуарах калон

Тенцзін Пелджор Дорінг. Так, піддавшись переконанням китайських військових, тибетці разом із цинським авангардом продовжували чекати приходу основних сил армії Піднебесної у повній бездіяльності [Шакабпа 2003, *170–171*]. З настанням зими активні дії знов відкладалися, і в результаті китайська і тибетська армії провели в Тибеті вісім місяців, так і не вступивши у бій. Як зазначає Є. Беспрозванних, в умовах, коли бездіяльність китайців ставала дедалі очевиднішою, духівництво монастиря Ташилхунпо звернулося за допомогою до британської Ост-Індської компанії [Беспрозванных 1999, *275*]. Обіцянки, дані раніше У. Гастінгсом і підтверджені Дж. Боглем, створювали надію на допомогу британців. Але ситуація змінилася. Лорд Корнуолліс хотів зберегти нейтралітет і не бажав втручатися у конфлікт на жодному боці. Він не виявляв такого жвавого інтересу до тибетських справ і не захоплювався так планом розбудови дружніх стосунків із цією країною, як У. Гастінгс.

Китайські ж офіцери схиляли тибетців розпочати з гуркхами переговори, незважаючи на рішучі заклики тибетців на чолі з калоном Дорінгом атакувати загарбників. Калон Дорінг так писав про ці події: “Я відповів йому (маньчжурському чиновнику. – *М. Д.*), що не буду перекладати свою відповідальність на далайламу; що нас надіслали… щоби битися, і ми маємо битися!” [цит. за: Шакабпа 2003, *171*]. Однак звернення калона Дорінга та інших тибетців не було почуте. Батько далай-лами (він же був родичем також і новообраного панчен-лами) та ієрарх школи сак’я хотіли швидкого миру, і, зрештою, партія миру взяла гору й тибетці пішли на переговори (без єдиного бою союзної китайсько-тибетської армії з гуркхами). Перемовини розпочалися наприкінці 1788 року і надалі тривали у прикордонному місті Кіронг. Питання, чому родичі ієрархів і школа сак’я пристали до “пацифістів”, має декілька пояснень. Саме у Західному Тибеті вони мали великі володіння, які в разі продовження війни були б розорені (або гуркхами, або китайцями). Фракція “миротворців” також боялася посилення влади Китаю в Тибеті (після певного спаду китайського контролю у другій половині XVIII ст.) [Bajracharya 1992, *297*]. Адже саме так починалося зміцнення маньчжурської присутності в Тибеті 1720 року – із приходом союзної армії імперії Цин на допомогу (тоді проти джунгарів). Мали місце, ймовірно, і змова,

і хабарі. Л. Роуз припускає, що “подарунками” фракція, яка бажала зменшити китайське втручання, “переконала” китайців сприяти скорішому укладанню миру [Rose 1971, *44*].

Та в кожної задієної сторони – китайської, непальської і тибетської, – як бачимо, були свої причини розпочати переговори. Китайці також бажали швидко і безболісно, “без втрати жодного китайського солдата” завершити кампанію. Вони звернулися до тої ж “перевіреної зброї”, що і тибетці, тобто до грошових заохочень та обіцянок. На це натякає китайський автор Вей Юань [Appendix XXI(II) 1928, *276*]. Б. Р. Баджрачар’я навіть припускає, що командири цинських військ могли підкупити і тибетців заради швидкого миру. Це робило їх учасниками особливої замаскованої змови. У цьому і полягав, на думку Б. Р. Баджрачарії, “план” Ба Чжуна, голови китайської місії на переговорах, – підкупити тибетських чиновників. А якщо це не подіє, то піти на “поступки” непальцям (це було результатом сепаратної і секретної домовленості з непальцями) [Bajracharya 1992, *287*]. Про підкуп непальців пише і Є. Беспрозванних [Беспрозванных 1999, *279*]. Можливо, самого підкупу не було, або він не відіграв основної ролі. Важливим є те, що у містечку Кіронг на переговорах із непальцями китайці, окремо від тибетців, обіцяли сприяти виплаті великої контрибуції Тибетом Непалу в разі швидкого замирення і припинення бойових дій. Хитре переплетіння взаємних інтересів, сепаратних переговорів, “подарунків” може стати чудовою ілюстрацією закулісного торгу між різними фракціями і самими сторонами-учасниками переговорів. Важливо, що перемовини велися синхронно, але окремо – китайців із непальцями і тибетців із непальцями.

Що ж змусило китайців, пройшовши довгу і важку дорогу, маючи у своєму користуванні декілька тисяч вояків двох армій, так “ганебно” шукати миру з Непалом? І чому переговори велися сепаратно між сторонами? Російський історик О. Мартинов, дослідивши широкий комплекс документів, підкреслював “двохканальність” (тобто синхронність) цих переговорів. Мартинов стверджує, що такий спосіб ведення переговорів приховував (у цьому випадку – від тибетців) реальні цілі, що ставили китайці, в першу чергу, до Непалу [Мартынов 1978, *228–229*]. Те, що Ба Чжун не просто збирався допомогти тибетцям, а переслідував

іншу мету, стає зрозумілим і з поведінки його армії, яка перебувала у бездіяльності.

Звернемося до результатів переговорів 1788–1789 рр. Заключний етап переговорів відбувся навесні 1789 року. Головою непальської місії був Бхім Сахіб, якого "консультував" Шамар-тулку, тибетської – калон Дорінг. Останній, опинившись у скрутному становищі, коли на нього тиснули тибетці-прихильники миру, китайські союзники і непальці, пішов після нетривалого опору на підписання у червні 1789 року вигідного для Непалу договору. Вигідного для Непалу, але принизливого для Тибету. Калон Дорінг так описував умови непало-тибетської угоди 1789 року: "Ми домовилися про девальвацію усіх низькопробних непальських монет, що знаходилися в обігу в Тибеті, також про те, що старі монети, які не мають домішок, вважатимуться рівноцінними новим монетам, карбованим у Непалі. Домовилися, що тибетська сіль не матиме домішок; що рис і сіль будуть оцінюватися по ринковій ціні, яка не може бути обмежена; також домовилися, що будь-який непальський торговець рисом, зупинившись у Тибеті на заїжджому дворі, має бути забезпечений безкоштовним притулком і дровами, але 10 % від виручки за рис він має віддати господарю; тибетським купцям не дозволялося торгувати та займатися будь-яким обміном на території Непалу… А щоб повернути чотири окупованих Непалом округи, Тибет зобов'язаний кожен рік виплачувати Непалу данину у розмірі 300 доце (понад 50 000 рупій, 300 злитків срібла. – *М. Д.*). Непал погодився вивести свої війська після отримання данини за перший рік" [цит. за: Шакабпа 2003, *172–173*]. Договір, однак, мав доповнення, яке давало Тибету право вимагати перегляду суми данини-контрибуції після виплати за перший рік. Кіронгський договір 1789 р. був скріплений печатками Ба Чжуна, калона Дорінга і непальських представників. Отримавши першу частину контрибуції, непальці звільнили усі окуповані райони і стратегічні замки (дзонги), захоплені ними під час війни, як і було домовлено [Мартынов 1978, *227–228*]. Така велика контрибуція була важким ударом для Тибету. Лише "затягнувши пояси", тибетцям вдалося зібрати навіть першу частину суми.

Підписанням Кіронгського договору 1789 р. Ба Чжун виконав свої головні завдання: війна завершилася, мир між Тибетом і

Непалом був підписаний. А головне – Ба Чжун зміг переконати непальців “підкоритися”, тобто визнати Непал “васалом” імперії і відправити місію з даниною до Пекіну. Причому зроблено це було з мінімальними втратами для себе і китайської армії. Звісно, похід Ба Чжуна в Гімалаї був сприйнятий у Пекіні як вдалий, адже Ба Чжун приховав від свого імператора реальну суть справ. Дезінформований імператор Цяньлун (Хунлі) (1736–1795) знав лише, що гуркхи підкорилися його владі, яка “не має меж і кордонів”, а армія Піднебесної не втратила жодного вояка [Appendix XXI(II) 1928, *276*]. Повідомляючи двору про завершення гуркхського походу 1788–1789 рр., Ба Чжун “підкреслив, між іншим, що Тибет зобов’язався сплачувати Непалу певну суму кожен рік, але кваліфікував її скоріше як земельну ренту, аніж данину” [Rose 1971, *44*]. Визнавши верховну владу сина Неба, наприкінці 1789 року непальці відправили місію до столиці Піднебесної. Імператор Цяньлун також вшанував своїми милостями і титулами короля і регента Непалу [Kunwar 1962, *288–289*].

Самі непальці сприймали декларативну “зверхність” скоріше як появу нового союзника – великої імперії Півночі, з якою ще Прітхві Нараян Великий наказував бути в мирі і дружніх стосунках [Kunwar 1962, *288–289*]. Останнім аргументом стала обіцянка китайських чиновників сприяти виплаті великої контрибуції (близько 50 тис. рупій на рік). Без сумніву, що питання відправлення посольства було центральним у “сепаратних” перемовинах непальців і Ба Чжуна. Саме з цією метою у Катманду побував маньчжурський чиновник Янь Тінлян. Він зустрівся з регентом Бахадур Шахом і остаточно переконував його прийняти зверхність Цинів за “винагороду” у вигляді тибетської контрибуції. Так непальський “васалітет” фактично був куплений за тибетське срібло, звісно, без відома самих тибетців [Мартынов 1978, *229–230*]. Намагання Янь Тінляна не були марними – того ж року місія до Пекіну була відправлена. Очолив її Харі Сахіб і Бала Бахадур [Bajracharya 1992, *300*; Шакабпа 2003, *174*].

Дуже часто ця система традиційних уявлень, що домінувала в китайському суспільстві і державі майже без змін від древніх часів і до середини XIX століття, презентувала ідеальну модель суспільства, держави і стосунків із навколишнім світом. Весь світ сприймався крізь призму доктрини про універсальність

імператорської влади, адже для імператора “немає зовнішніх”. Особа монарха впливає на всіх: “…немає таких, хто б не прийшов підкоритися, немає таких, хто б не навернувся на шлях змінення (під всеосяжним впливом сина Неба. – *М. Д.*)” [Мартынов 1978, *42–43*]. Отже, ідеалістичне бачення світу, створене цією специфічною доктриною, визначало характер стосунків із сусідніми народами, які просто зобов’язані були приймати китайські “правила гри”. Існували випадки, коли “васали” самі не здогадувалися, що “залежні” від Китаю [Цендина 2002, *175–176*].

У зв’язку із входженням Непалу у сферу маньчжурського впливу (і відповідно включенням цієї країни у китайську високу політичну теорію) буде слушним спробувати провести певні паралелі та порівняння між статусом двох гімалайських країн. Непал, встановлюючи зв’язки з Китаєм, зовсім не розумів китайської системи підношення данини, як і “синоцентричні” уявлення, що домінували у Піднебесній. Цікаво, що Бахадур Шах і королівський двір розуміли васальну залежність від Цинської імперії цілком у дусі феодальних відносин. Так, непальці очікували отримати від “сина Неба” за “службу” і визнання верховної влади над собою нові землі або ж платню. Вони були розчаровані, коли отримали коректну відмову. Цю розчарованість поділяв і тибетський союзник непальців – Шамар-тулку [Мартынов 1978, *230–233*].

Данина, яку за Кіронгським договором мав сплачувати Тибет, була дуже обтяжливою для країни. Калону Дорінгу з великими труднощами вдалося зібрати першу частину виплати (за перший рік) [Беспрозванных 1999, *279*]. На прохання тибетського уряду зменшити контрибуцію Непал відповів відмовою, посилаючись на низький ранг надісланих Лхасою для переговорів дипломатів [Шакабпа 2003, *174*]. Далай-лама і Кашаг вирішили, що настав час для повернення регента Нгаванга Цултіма з “почесного заслання” у Пекіні, де той перебував із 1786 року. Однак імператор Цяньлун намагався відкласти від’їзд регента (причиною, скоріш за все, була “стриманість”, яку незалежний і харизматичний політик проявляв по відношенню до маньчжурської влади у Тибеті) [Кычанов, Мельниченко 2005, *152*]. Замість Нгаванга Цултіма до Пекіна вирушив інший регент, Т. Г. Кунделінг.

Поява енергійного та імпульсивного регента, досвідченого державного діяча змінила ситуацію. Новоприбулий регент проявив

стійкість і навіть войовничість, відстоюючи інтереси своєї країни. Розгніваний поступливістю Кашагу, Нгаванг Цултім не стримувався. Багатьох чиновників він понизив у званні або ж відправив у заслання. Гнів тибетського правителя не обійшов навіть двох молодших братів далай-лами. Тепер Тибет відмовлявся виконувати умови нерівноправного договору 1789 року – виплачувати далі контрибуцію. Останнє, як наголошував регент, не було узгоджене з далай-ламою і не було ним прийняте. До підписання договору Тибет примусили, тому всі зобов'язання по ньому не дійсні [Stiller 1973, *198–199*; Bajracharya 1992, *306*]. Оскільки після таких заяв напад гуркхів став якщо не неминучим, то дуже вірогідним, Нгаванг Цултім, незважаючи на духовний сан, збирався власноруч очолити тибетське військо, але несподівано помер від серцевого нападу у квітні 1791 року. Це була важка втрата для країни у таких складних умовах.

Після декількох погрозливих листів із Катманду, Кашаг вирішив відправити у Н'янанг для переговорів калонів Дорінга та Ютога (ветеранів I непало-тибетської кампанії 1788–1789 рр.). Прибувши туди, делегація вирушила в Дум, прикордонне містечко, де була заарештована непальцями. Калони разом з усією місією опинилися у в'язниці в Непалі [Шакабпа 2003, *176–177*]. Так розпочалася II фаза війни (1791–1792 рр.), яку деякі автори називають II тибето-непальською війною.

Непальська армія розпочала демарш на тибетську територію, розорюючи і спалюючи міста, села, монастирі. Цього разу непальці просувалися активніше, і скоро місто-фортеця Шигацзе було взяте в облогу. Оскільки серед тибетців запанувала атмосфера паніки і страху, укріплення Шигацзе незабаром були взяті гуркхами, багатий монастир панчен-лам Ташилхунпо розграбований. Панчен-лама зі своїм двором знайшов притулок у Лхасі. Панічні настрої перекинулися і до тибетської столиці. Переляканий китайський амбань Бао Тай запропонував двом вищим ієрархам залишити Лхасу й перенести резиденцію у Кхам (Східний Тибет). Однак далай-лама не хотів кидати майже всю країну напризволяще і своєю промовою з балкону храму Джоканг заспокоїв народ [Шакабпа 2003, *177*].

Дізнавшись про взяття Шигацзе і пограбування Ташилхунпо, імператор Цяньлун був неприємно здивований, а потім і розгні-

ваний. Справжня сутність Кіронгського договору 1789 р. стала йому відома. “На Тибет був здійснений напад як на частину імперії, до того ж явно постраждала буддійська церква. У такому стані Тибет не міг виконувати жодну з функцій, відведених йому в рамках імперії” – так описує ці події Беспрозванних [Беспрозванных 1999, *282*]. Хитрий план Ба Чжуна провалився, і він, не чекаючи на покарання, вчинив самогубство. Цяньлун відправив у Тибет велику армію, призначивши головнокомандувачем досвідченого генерала Фукананя.

Китайська армія була численніша і краще озброєна, ніж непальська [Stiller 1973, *204–205*]. За різними джерелами, вона нараховувала від 11 до 17 тисяч солдат. Ще були тибетські сили – їх налічувалося від декількох тисяч до 10 тисяч вояків [Appendix XXI(I) 1928, *273*; Bajracharya 1992, *315–316*; Hamilton 1819, *248*; Kunwar 1962, *292* [Шакабпа 2003, *178*]. Причиною такого коливання оцінок чисельності армії Піднебесної і її союзника можуть бути великі витрати під час війни: багато китайців, що не звикли до важких умов високогірного походу, померли. Інші ж полягли від сніговими завалами або від непальських кхукурі. Чисельність армії на папері також могла зрости, якщо безпосередньо до воїнів зарахувати носильників та інших обозних, яких і в непальському війську було чимало (декілька тисяч). Щодо армії Непалу, то її чисельність була близько 7 тисяч вояків [Hamilton 1819, *248*]. Під час походу на Тибет 1791–1792 рр. з них 1 тисячу було залишено у прикордонних фортах і замках, 2 тисячі непальці втратили у горах, відступаючи до Непалу. Залишалося лише близько 4 тисяч боєздатного війська [Appendix XXI(I) 1928, *273*].

Отже, на гуркхів наступала з півночі велика ворожа армія, значно більша за непальську. Однак генерал Фуканань не зволікав і не збирався покладатися лише на власні сили. Прагнучи заручитися підтримкою сусідніх з Непалом держав, він надіслав листи до їхніх правителів із вимогою направляти війська або іншим способом сприяти китайській армії проти гуркхів. “У інтересах володарів усіх сусідніх країн коритися моїм наказам…”, – грізно писав генерал у листі до британської адміністрації в Калькутті [Rose 1971, *56–57*]. До Калькутти писав і далай-лама. Лише князь Сиккіму почав діяти проти Непалу.

У непальській армії почалася епідемія, і гуркни почали відступати на південь до Непалу. Відступали вони, переслідувані союзною китайсько-тибетською армією, перевантажені награбованим у монастирі Ташилхунпо. Потрапивши в гори у дуже несприятливий час наприкінці року, у гірських перевалах Гатії від морозів і снігових лавин непальці втратили близько 2000 чоловік загиблими. Важка сніжна зима в горах і майже недоступні для проходу в цю пору року перевали змусили китайську армію зупинитися і зимувати в Тибеті й, вибиваючи непальців із прикордонних фортів, чекати весни, коли знову можна буде відновити наступ.

У січні 1792 року до Катманду прибув посланець від імператора Піднебесної. Він вимагав від Дарбару звільнення взятих у полон тибетських делегатів, повернення награбованого в Тибеті і видачі Шамара-тулку [Kunwar 1962, *289–290*]. Королівський двір, погодившись і звільнити полонених, і повернути багатства Ташилхунпо, відмовився видати свого союзника і "гостя" – це забороняв раджпутський кодекс честі (а більша частина непальської знаті, як і королівська династія, мали раджпутське походження). Справжній кшатрій і раджпут "був зобов'язаний захищати, навіть ціною власного життя, гостей і тих, хто знаходився під його покровительством і владою" [Ванина 2007, *180*]. Раджпутськими ж уявленнями про "благородний" спосіб ведення бою можна пояснити опис китайського автора "недосконалої" стратегії і тактики непальського війська: "Народ цієї країни воював майже у древній манері. Вони билися лише після відправлення нам письмового виклику, призначаючи дату битви. Однак наша армія не зважала на те, чи був день, чи ніч, і завжди використовувала сприятливу можливість розпочати атаку, й тому ми часто нападали на них несподівано. Хоч вони і критикували китайську армію за такі дії, що суперечили, як вважали вони, древнім традиціям, але не могли чинити нам опір, і багато їх було вбито" [цит. за: Rose 1971, *60–61*]. Такий "галантний" підхід у військовій справі, як і схильність використовувати скоріше мечі та іншу холодну зброю, аніж вогнепальну, "зброю боягузів", дійсно ще довго залишалися рисами військової еліти раджпутів, що послідовно дотримувалися древнього кшатрійського кодексу честі. І все XVIII століття не було виключенням і в самій Індії, і тим більш

у достатньо ізольованому північному гірському районі – Непалі, де традиції і культурні явища часто консервувалися і продовжували ще довго жити і розвиватися [Ванина 2007, *172–174*]. Але дії непальців можна пояснити й інакше. Цинська армія була не лише численнішою, але і краще озброєною. Китайці мали більше вогнепальної зброї, в тому числі і гармати. Тому, дотримуючись "лицарських традицій", непальці, можливо, намагалися компенсувати перевагу китайців у кількості та озброєнні і максимально затримати армію імперії.

Не ставлячи під сумнів вірність Бахадура Шаха завітам предків, у діях непальського регента можна побачити цілком раціональну основу. Бахадур Шах чудово розумів, що, відмовляючи китайському посланнику, він продовжує війну із сильним ворогом. Незадовго до візиту китайської місії в січні 1792 р. у Катманду побував агент Ост-Індської компанії Абдул Кадір Хан, надісланий британським резидентом у Бенаресі Д. Дунканом. Цікаво, що Хан (нібито торговий агент) порозумівся і вступив у специфічний альянс із раджгуру (духовним наставником короля) Г. Міссром, якого зумів схилити на свій бік, і за сприяння якого вдалося запевнити регента, що за умови торгівельної угоди з Ост-Індською компанією, Непал може розраховувати на допомогу у війні проти Китаю. Важко сказати, чи справді британці були готові підтримати Непал у відповідь на торгівельний договір, але водночас немає сумнівів у вірності раджгуру регенту і державі (навіть незважаючи на те, що Місср за допомогу у покращенні стосунків із Непалом отримав від британців джагір, тобто земельне володіння) [Kunwar 1962, *290*].

У травні – червні 1792 року союзна армія ступила на непальську територію [Stiller 1973, *204*]. Непальці перейшли до партизанської війни, особливу стратегію якої розробив ще Прітхві Нараян. Тепер вони знали сильні і слабкі сторони супротивника і могли скористатися своїми перевагами як господарі країни. Але цинські війська продовжували просуватися на південь, до Непальської долини – серця Непалу. Тепер, опинившись у скрутному становищі, Бахадур Шах пішов на підписання договору з Англією, щоб заручитися підтримкою сильного союзника, або ж, у крайньому випадку, бути впевненим у нейтральності південного сусіда, який не "вдарить у спину" [Редько 1976, *75–77*]. Регент

сподівався отримати британські гармати, так необхідні його знекровленій армії [Kunwar 1962, *290–291*]. Він писав генерал-губернатору Корнуоллісу, прохаючи про допомогу. Так само далай-лама прислав листа до британського генерал-губернатора, в якому переконував не вірити “бунтівникам” гуркхам. Це була своєрідна дипломатична боротьба за союзника у війні в особі Ост-Індської компанії [Kirkpatrick 1811, *348–349*]. Ця дипломатична війна не могла бути виграна, адже англійці, зайнявши позицію нейтралітету, не бажали підтримувати жодну сторону. Лорд Корнуолліс, однак, запропонував, щоб Ост-Індська компанія виконала роль посередника між ворогуючими сторонами [Kirkpatrick 1811, *350*]. Бахадур Шах покладав невиправдано багато надій на британську адміністрацію в Індії. Прислухаючись до порад А. К. Хана, що виявилися не підкріпленими реальними намірами англійців, регент не використав можливість укладання перемир’я і, можливо, вдалого миру з Китаєм у той момент, коли непальська армія ще контролювала частину Цзану [Kirkpatrick 1811, *361*; Kunwar 1962, *291*; Stiller 1973, *212–213*]. Однак, не отримавши бажаного, він вдався до продовження інформаційної війни і написав китайському командуючому, представляючи свою країну як щит від агресивних європейців (британців) [Rose 1971, *59*]. Це мало б змусити замислитися уславленого цинського генерала. Тибето-непальська війна, загалом, була ареною дезінформації – невидимої зброї всіх воєн, що вигравала битви, час, захоплювала стратегічні об’єкти і, що не менш важливо, ментально дезорієнтувала учасників.

Непал опинився перед загрозою захоплення імперією Цин. Ветерани Шигацзе – а це все, що було у Бахадура Шаха у даний момент для захисту країни, – продовжували відступати. Їх було занадто мало, щоб стримати велику армію генерала Фукананя. Сили Амара Сінгха Тхапи, до того задіяні далеко на заході для завоювання Гаркхавалу, знаходилися у 400 км. Генерала Тхапу відкликали запізно. Уся надія була на непальського командувача Дамодара Панде. Тепер непальські воїни воювали на своїй землі, гірську місцевість якої вони добре знали. Це була їхня перевага. Непальці перейшли до партизанської тактики і відчайдушно билися, завдаючи маньчжурам великих втрат, адже непальцям було що втрачати, столиця королівства була не так далеко. Саме під

час цих боїв китайським офіцерам здалося, що непальці, які справді змінили тактику ведення бою, насправді вдалися до нової, європейської тактики. Маньчжурські офіцери відчули вплив британської військової дисципліни і навіть побачили серед непальського війська британські військові "шапки" [Kunwar 1962, *292*]. Це була інша дезінформація [Уоддель 1906, *24*].

Битва, що вирішила долю війни, відбулася на горі Дхаібунг над річкою Ветраваті (Бетраваті) – місцевості неподалік від м. Нувакот, важливого стратегічного пункту, своєрідних "воріт" до столиці королівства. Тут війська Д. Панде мужньо боронили свої позиції (непальський генерал закріпився безпосередньо на горі Дхаібунг), і всі атаки китайців були відбиті, сторони зазнали великих втрат [Bajracharya 1992, *319–320*]. Спроби Фукананя форсувати річку також завершилися невдало [Landon 1928, V. II, *31–32*]. Китайська армія була втомлена цим далеким важким походом. Було багато убитих і поранених, серед військ, які й так потерпали від специфічного непальського клімату, почалася епідемія малярії. Постачання провіанту перервалося. А непальці і не приховували своєї радості при звістці, що генерал А. С. Тхапа швидко рухається з Гаркхавалу їм на допомогу. Тому непальський регент намагався виграти час, а війська з останніх сил продовжували стримувати натиск союзної армії Китаю і Тибету [Bajracharya 1992, *324–325*; Kirkpatrick 1811, *362*].

Наприкінці вересня 1792 року, беручи до уваги усі складні обставини, генерал Фуканань погодився припинити війну і укласти мир із Бахадуром Шахом, так і не взявши штурмом Катманду і не підкоривши Непал, як наказував йому імператор. Треба було йти на взаємний компроміс. Шотландський автор Ф. Б. Гамільтон називає мир 1792 року між Непалом і Китаєм спричиненим безвихідним становищем. Для цинської армії було великою небезпекою довше залишатися в Непалі – у жовтні гірські перевали Гімалаїв вже завалені снігом і фактично непрохідні. Це відрізало б армію від Тибету на декілька місяців, залишаючи у ворожій країні, як у пастці [Stiller 1973, *205*]. Про жахливий стан і виснаженість китайської армії яскраво розповідають записки очевидців, непальських парламентарів, що відвідали китайський табір невдовзі [Bajracharya 2001, *332–334*]. Незадовго до останніх баталій Шамар-тулку, не бажаючи бути схопленим китайцями, вчинив

самогубство. Його тіло потім було видане маньчжурам за їхньою вимогою [Беспрозванных 1999, *287*].

На переговорах тибетців представляв новоприбулий міністр Кашагу Х. К. П. Шедра, від непальського табору перемовини вели Бхім Сахіб і Кула Бахадур [Шакабпа 2003, *179*]. Так описує їх результати калон Дорінг, відпущений непальцями разом з іншими тибетськими полоненими: "Гуркхи погодилися кожні 5 років відправляти у Пекін посла, щоб вшановувати імператора. Для визначення кордону між Непалом і Тибетом були відправлені спеціальні комісії. Гуркхи погодилися видати послідовників Шамар-тулку і всіх тибетських чиновників, захоплених у полон під час війни. Все награбоване у Ташилхунпо має бути повернене" [цит. за: Шакабпа 2003, *179–180*]. Сам факт підписання договору поділяється не всіма дослідниками. Деякі автори стверджують, що, оскільки текст договору нам не відомий, то існувала лише домовленість, підтверджена обміном листами між генералом Фукананєм і Дарбаром [Kunwar 1962, *294*; Stiller 1973, *210–213*]. Баджрачар'я також звертає увагу на те, що у переписці між Дарбаром і Фукананєм відсутня будь-яка згадка про укладений договір [Bajracharya 1992, *335*]. Однак про договір згадує Шакабпа, посилаючись на мемуари калона Дорінга [Шакабпа 2003, *180*]. Ані в договорі, про який говорить калон Дорінг, ані в листах Фукананя не згадується проблема монетного карбування, яка, власне, стала "коренем" конфлікту. Відповідь дає послання цинського імператора до Тибету: "Чому цей крихітний Тибет обов'язково має використовувати гроші зовнішніх варварів (тобто непальців. – *М. Д.*)?". Імператор наказує тибетцям запровадити власне монетне карбування [Мартынов 1978, *242*]. Непальських купців відтепер було заборонено пускати у країну [Беспрозванных 1999, *295*].

Закінчення тибето-непальської війни стало переломним моментом в історії двох країн. Далі спробуємо побачити, чому це саме так.

Отже, взаємовигідний мир "на китайських умовах" був укладений [Stiller 1973, *210–211*]. Тіло Шамара-тулку передали Тибету, а його тибетські соратники повернулися додому. Скарби монастиря Ташилхунпо були повернені. А з Катманду вирушило посольство з даниною для "досконаломудрого" імператора

Піднебесної. У сприйнятті непальської сторони визнання зверхності Китаю було, скоріше, союзом із впливовою силою [Kunwar 1962, *294*]. І це справді було так – Непал не втрачав своєї незалежності, не втрачав територій, зрештою, не був і "до кінця" переможений армією імперії [Rose 1971, *65–66*]. Непальська місія привезла додому дари і титули від імператора (король отримав титул вана). Переможна китайська армія залишила землі королівства, а у Лхасі була встановлена кам'яна стела на честь перемоги над Непалом. Імператор Цяньлун розглядав цю перемогу як десятий подвиг, здійснений за час його довгого правління [Беспрозванных 1999, *289*].

Цікаво, що Цяньлун уклав мир із Непалом, класифікуючи гуркхів не як "гуй сян" (що означає "підпасти під владу в результаті застосування сили"), а "гуй шунь" ("перейти під владу у відповідності до світового закону"), нібито беручи до уваги глибину і щирість розкаяння непальців та їхню моральну досконалість [Мартынов 1978, *42–43*, *235–236*]. Вирушаючи проти гуркхів, генерал Фуканань мав наказ захопити Непал, а не лише покарати "бунтівників і грабіжників". Але генерал був змушений піти на мир без захоплення непальської столиці, а "оскільки дії Фуканаяня були явно доцільні", двір і пішов на такі послаблення – в китайських документах навіть з'явилося твердження, що «гуркхи не виступали проти "Небесної династії"» [цит. за: Мартынов 1978, *236*].

Присутність китайської армії в Тибеті була використана як привід відновити ослаблену протягом попередніх десятиліть владу маньчжурів і відновити у країні порядок. Генерал Фуканань провів розслідування причин слабкості і поразок Тибету під час війни і покарав винних. Були репресовані як тибетські, так і китайські чиновники. Був репресований і калон Дорінг, який чесно виконував свій обов'язок перед країною і вимагав дати відсіч непальцям. Шамара-тулку тибетці покарали посмертно – спеціальним указом далай-лами було заборонено знаходити його перевтілення, а монастирі його секти перейшли до гелуг.

Символом відновленої верховної влади імперії Цин стала процедура вибору нового далай-лами шляхом жеребкування з використанням золотої урни, спеціально надісланої імператором. Цинський амбань з 1793 року витягував із золотої урни папірець,

на якому було ім'я нового перевтілення далай-лами. Вочевидь, китайці так намагалися контролювати сакральну процедуру вибору і затвердження верховного ієрарха тибетського буддизму [Кычанов, Мельниченко 2005, *155–156*]. Іншою "зброєю", що змусила б Тибет навіки залишатися маньчжурським, був ізоляціонізм. Звісно, ізоляціонізм не був чимось новим у Тибеті. Він проявлявся і раніше, як і в багатьох інших країнах Сходу, але за нових умов і обставин Тибет остаточно закрив себе (і водночас був зачинений рукою могутнього сусіда) від зовнішнього світу. Останній аспект надзвичайно важливо підкреслити, – Тибет одночасно жадав іншої долі для себе і в той же час робив слухняно те, чого хотів від нього Китай. Тибет залежав від Китаю і до кінця не міг обійтися без опіки маньчжурів, тоді як інша частина і державників, і суспільства чинили опір цьому впливу і цьому втручанню. Це зауважували західні мандрівники, що побували у країні в XIX – на поч. XX століття, вже після сумнозвісних перетворень 1793 року – піку влади імперії над Тибетом [Цендина 2002, *184–186*]. Усі нововведення, запроваджені 1793 року китайцями в Тибеті (звісно, за згоди багатьох тибетців), – реформи адміністративної системи, армії, самої тибетської держави – сприяли переходу країни до такого нового "посиленізоляціоністського" курсу. "Протягом XIX століття, – писав індійський мандрівник Сарат Чандра Дас, – тибетці наслідували в усьому китайську політику замкненості не через страх втрати самостійності, але тому, що вони незадовго до того були підкорені і цілком підпали під вплив Китаю" [цит. за: Кычанов, Мельниченко 2005, *156–157*]. Англієць А. Уоддель, який потрапив до Тибету у складі британських військ на початку XX ст., так писав про ці події: "Безперечно, що Китай, користуючись своєю сюзеренною владою над Тибетом, постійно змушував витискати європейців із цієї країни, оскільки боявся, що інакше китайські комерційні інтереси і політичне значення постраждають" [Уоддель 1906, *23*].

Так, до 1793 року амбані були своєрідними спостерігачами у Лхасі, "очима імператора", і нічого не вирішували, і часто ні на що не впливали. Але тепер ставали співправителями далай-лами, рівними йому за статусом. Тибетські чиновники відтепер мали коритися двом китайським резидентам. Тибетські першоієрархи (як і міністри Кашагу) не могли листуватися з іншими державами,

це відбувалося лише через амбанів. Навіть релігійні зв'язки, що здавна існували між Тибетом та його гімалайськими сусідами, підлягали принизливому контролю [Шакабпа 2003, *181*; Беспрозванных 1999, *292–294*].

Офіційно причиною такою жорсткої політики "обмеження широкої автономії", як назвав її Л. Роуз, була корупція серед тибетських чиновників, слабкість тибетського адміністративно-політичного і військового апарату, а також втручання родичів панчен-лами і далай-лами в державні справи [Rose 1971, *65–67*; Мартынов 1978, *215*]. Майже всі лідери тибетської теократичної держави були пов'язані один з одним "родинними або іншими узами". Тому "будь-які антикитайські тенденції в цій сфері могли стати дуже небезпечними для Цинів" [Беспрозванных 1999, *298*]. Є. Беспрозванних та деякі інші автори висловлюють думку, що у 80–90-ті роки XVIII століття прихована опозиція до маньчжурів сформувалася у Цзані з центром у Ташилхунпо. Але у Цзані насправді були щонайменше дві таких течії: навколо Ташилхунпо і панчен-лами; і серед інших шкіл – усіх тих, хто відчував себе обділеними і ображеними домінуючою школою гелуг. Союзниками, як ми знаємо, останні обрали собі непальців. Саме тому монастирі гелуг були пограбовані під час війни, а кармапа – радо зустрічали союзників гуркхів як друзів. Але всі ці процеси політичного життя, що доводять фактичну суверенність Тибету й показують спроби частини його еліти різними методами "віддалитися" від Цинів, зійшли нанівець після тибето-непальської війни.

Допомога Китаю у війні проти гуркхів, участь імператора у процедурі вибору далай-лами, сам "васалітет" Тибету – факти, які традиційна китайська історіографія використовує як приклади, що підтверджують залежність "країни снігів" від Китаю, і є прецедентами, що легітимізують владу КНР над Тибетом [Шакабпа 2003, *181–182*]. Влада імперії Цин над Тибетом мала "хвильоподібну" динаміку – то спадала, то поновлювалась. Варто зазначити, що реформи, запроваджені генералом і маньчжурськими чиновниками, викликали в Тибеті хвилю народних виступів і протестів проти втручання у внутрішні справи країни. "Китайці завдали у сто разів більше шкоди, ніж гуркхи" – було написано в одному з численних памфлетів, розвішаних у Лхасі [Шакабпа 2003, *180*]. Разом із тим під час війни Тибету з дограми 1841–

1842 років і під час ІІ-ї тибето-непальської війни (1855–1856 рр.) Китай ніяк не зміг допомогти своєму “васалу”. У ті важкі часи імперія потерпала від воєн і конфліктів з європейськими державами, а її влада в Тибеті залишалася формальною, символічною [Цендина 2002, *185*; Шакабпа 2003, *181–183*]. Можливо, реальний статус Тибету наприкінці XVIII століття може бути інтерпретований як часткова інкорпорація до складу імперії Цин, але надалі цей процес зупинився.

Як ми вже зазначали, в самому Тибеті були сили, які бажали подовження зверхності імперії Цин, а тибетський ізоляціонізм, звісно, також має внутрішнє походження, внутрішні першопричини. Тибет “спробував зберегти себе в чистоті раннього середньовіччя, але не зміг” [Цендина 2002, *182*]. Це тибетські державні діячі сприяли закриттю країни, особливо після війни з Непалом. Це тибетське суспільство було переповнене фобіями по відношенню до зовнішнього світу. Верховні лами, настоятелі трьох найвпливовіших монастирів країни (Дрепунг, Сера, Гандан), підтримали заборону на допуск іноземців у Тибет (вони, зокрема, боялися втратити свою монополію у торгівлі чаєм, адже англійці продавали якісний чай дешевше) [Шакабпа 2003, *185*]. Тибетці боялися хвороб, боялися бути захопленими Британією. Треба зазначити, що типологічно схожі явища і риси соціального та політичного життя мали місце і в Непалі. Низка мандрівників, починаючи від о. І. Дезідері, помічали у тибетців страхи перед білими чужинцями – європейцями [Цендина 2002, *186–187*]. Справді, важливим аспектом ізоляціоністського курсу був ментальний – тобто сфера культурних, ментальних і соціальних стереотипів.

У цьому контексті також цікаво згадати думку А. Д. Цендіної, що тибетці так і не зрозуміли причин війни 1788–1792 рр. Їм не вірилося, що непальці, їхні старі союзники і сусіди, могли вдатися до таких заходів. Це були незнайомі їм і чужі для будь-якого непальця і тибетця поведінка і спосіб мислення. А отже, за цими діями переховувалися чужинці [Цендина 2002, *184*]. Думка А. Д. Цендіної перегукується із Л. Стіллером, який, говорячи про ставлення тибетського ламства до Прітхві Нараяна Великого, помічає, що високі лами не розуміли нового непальського короля і вважали його “порушником миру, спокою, довічного порядку”

[Stiller 1973, *192*]. Тому війна з Непалом для “країни снігів” стала “новою епохою”. Як не хотіли тибетці повернення до старого порядку, відтепер це було неможливо – вони вступали в новий історичний час, не пристосувавшись до нових умов, і, можливо, не зрозумівши нові перетворення навколо і свої можливості в них.

Що ж стосується Непалу, то не втративши свій реальний суверенітет, королівство та його правителі успішно використовували ім’я імператора у своїх цілях. А саме – у стосунках із Британією. Це стримувало амбіції Ост-Індської компанії щодо північного гірського королівства [Kunwar 1962, *295*]. Британцям ніколи не подобалися непальські посольства у Пекін кожні 5 років, але вони були змушені миритися з цим, оскільки боялися зіпсувати стосунки з Китаєм. Пізніше непальці неодноразово зверталися в Пекін по допомогу проти Ост-Індської компанії, але Китай не втручався у непальські справи [Кычанов, Мельниченко 2005, *164*]. Так само, як це було і з Тибетом у 1841 і 1855 рр. Лише 1814 року у зв’язку з англо-непальською війною (1814–1816) імператор забажав, щоб новий британський резидент у Катманду був висланий із Непалу. Хоча Непал у результаті війни втратив значну частину території (Кумаон, Гаркхавал, частина Тераїв), Китай не втрутився, щоб допомогти “васалу” [Kunwar 1962, *296*]. Для Непалу війна 1788–1792 років була важливою віхою. Регент принц Бахадур Шах, що здавався непереможним у своїх завойовницьких амбіціях, переоцінив свої можливості і не врахував, що у конфлікт із Тибетом може втрутитися Китай. Зрештою, Непалу не варто було силою диктувати умови, на яких мала б циркулювати непальська монета в Тибеті – в результаті він залишився без такої прерогативи карбувати монету для сусіда взагалі [Stiller 1973, *212–213*]. Непал вступив у війну з могутнім Китаєм, з яким Прітхві Нараян у своїй книзі-заповіті наказував нащадкам підтримувати мир, як умову виживання гірської держави, – відсутність “рівноваги” могла справді призвести до зникнення молодого королівства в Гімалаях. Це було приводом для нищівної критики регента впливовими бхарадарами (придворними) [Bajracharya 1992, *330*]. Як ми підкреслювали вище, за формальною процедурою відправки данини до Пекіна стояла реальна незалежність королівства, яку вдалося відстояти, але похід Фукананя, що ледь не обернувся катастрофою, спричинив внутрішню кризу в

державі. Суспільство теж важко перенесло першу поразку хоробрих гуркхів.

Після війни позиції Бахадура Шаха похитнулися. Для того, щоб відновити рівновагу, він дозволив місії полковника У. Кіркпатріка прибути в Непал у березні 1793 року (генерал-губернатор Корнуолліс направляв полковника як миротворця і посередника для переговорів, але він спізнився – війна добігла свого логічного кінця) [Kirkpatrick 1811, *329*; Kunwar 1962, *295*]. Такими діями регент хотів протиставити опозиції дружбу з Британією. Це, в свою чергу, розпочало процес поступового проникнення британців до країни, а на початку XIX століття – і прибуття першого резидента Д. Нокса. У наступний період історії Непалу поступово зростав британський вплив.

Але Бахадуру Шаху, талановитому державному діячу і воїну вже не довго залишалося бути всемогутнім правителем і охоронцем королівства. 1794 року молодий король Рана Бахадур Шах відсторонив дядька від влади і сам став правити. Бахадура Шаха заарештували і кинули у в'язницю, де він помер 1797 року від поганих умов і тортур [Stiller 1973, *213–214*]. Так зайшла зірка Бахадура Шаха, а з нею закінчилася ціла епоха історії непальської держави. Цей правитель Непалу, був не просто сином Прітхві Нараяна Шаха, але і "людиною свого батька", "людиною Прітхві Нараяна", як Бахадура Шаха називає Стіллер, говорячи про ініціативного, амбітного, хитрого політика та воїна, який водночас спроможний на благородні вчинки. Таким був перший король великого Непалу, і дуже схожим на нього був Бахадур Шах. Однак, як писав Ф. Б. Гамільтон, він був "принцом, що опинився у несприятливих умовах" [Hamilton 1819, *250*].

Після усунення регента з політичної сцени непальські завоювання зупинилися на 10 років (1794–1804 рр.). Зіткнення з імперією Цин було випробуванням на міцність для непальської держави, і єдиною, але великою помилкою регента Бахадура Шаха. Хоча, як бачимо, це зіткнення мало і далекоглядні позитивні наслідки для Непалу. Війна з Тибетом і Китаєм (1788–1792 рр.) невдовзі принесла і кінець епохи "Прітхві Нараян" разом із втратою могутнім регентом його влади. Це був час заснування, становлення, непальської держави і першого її розквіту. Другий етап непальської експансії (1804–1814), максимальне

розширення кордонів за всю історію і навіть короткий тріумф над Ост-Індською компанією проходили вже за інших обставин внутрішнього життя держави і суспільства і завершилися поразкою 1816 року, втратою частини території та підписанням нерівноправного Сегаульського договору.

Аверс

Реверс

Князівство Лалітпур (Патан). Князь Ранаджит Малла (1762–1763 рр.; в 1722–1769 рр. також князь Бхадгаону) Танка (мохур) 1762 р. (882 р. Непал Самбат) (збільшено), срібло.

ЛІТЕРАТУРА

Беспрозванных Е. Л. **Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв.** Волгоград, *2001*.

Ванина Е. Ю. **Средневековое мышление: индийский вариант**. Москва, *2007*.

Кычанов Е. И., *Мельниченко Б. Н.* **История Тибета с древнейших времен до наших дней**. Москва, *2005*.

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

Мартынов А. С. **Статус Тибета в XVII–XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений**. Москва, *1978*.

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

Уоддель А. **Лхасса и ее тайны.** Очерк Тибетской экспедиции 1903–1904 гг. Санкт-Петербург, *1906*.

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

Шакабпа В. Д. **Тибет**. **Политическая история**. Санкт-Петербург, *2003*.

Appendix XXI (I): The record of the invasion of Nepal by the Chinese in 1792 // *Landon P*. **Nepal**. V. 2. London, *1928*.

Appendix XXI (II): Wei Yuan. A descriptive account of the military operations of the Sacred Dynasty // *Landon P*. **Nepal**. V. 2. London, *1928*.

Bajracharya B. R. **Bahadur Shah**. **The Regent of Nepal** (**1785–1794 AD**). New Delhi, *1992*.

Hamilton F. B. **An Account of The Kingdom of Nepal**. Edindurgh, *1819*.

History of money and coinage of Tibet. – http://www.tibetancoins.com/TOC.html

Kirkpatrick W. **An Account of The Kingdom of Nepaul**. London, *1811*.

Kunwar M.J. China and *war* in the Himalayas, 1792–1793 // **English Historical Review**, *1962*. Vol. 77.

Landon P. **Nepal**. V. 2. London, *1928*.

Rose, *Leo E*. **Nepal: Strategy for Survival**. Berkeley, *1971*.

Stiller L. F. **The rise of the House of Gorkha: a study in the unification of Nepal 1768–1816**. New Delhi, *1973*.

Пилипчук Я. В.

РАННІЙ ЕТАП ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ КИПЧАКІВ

На сьогодні існує достатньо багато студій, присвячених кипчакам. Є значна кількість пояснень походження етніконів *кипчак*, *куман* та *половець*. Проте досі докладно не було розглянуто ранню етнічну історію кипчаків. Серед досліджень, близьких до цієї теми, необхідно виокремити доробки Б. Кумєкова, П. Голдена, Ю. Худякова, Ю. Зуєва та С. Ахінжанова [Ахинжанов 1989; Голден 2003; Зуев 2002; Кумеков 1972; Кумеков 2006; Худяков 2004; Худяков 2006; Zuev 2004]. У цій студії буде розглянуто ранню етнічну історію та етногенез кипчаків.

У своєму доробку Гардізі згадував про сім кімацьких племен. Серед них були названі *імі, імак, татар, байандур, хіфчак, ланіказ, аджлад*. У складі *сеяньто* було шість тюркських племен [Golden 2002, *661*; Zuev 2004]. Б. Кумєков пов'язує етнонім *імі* із племенем *імур* у Махмуда ал-Кашгарі, *імір* у Абу-л-Газі та *еймюр* у Рашид ад-Діна [Кумеков 1972, *37–39*]. Ю. Зуєв зіставив імі з імур [Zuev 2004]. П. Голден вважав формами назви племені імі, імюр, еймюр. Дослідники зараховують імі до огузьких племен [Golden 2002, *661*]. Байандур згадувались у арабських та перських джерелах ще як *bland* та *byand* [Golden 2002, *661*]. На Русі вони з'явилися разом із кипчаками і були відомі під етнонімом *берендеї* [Ипатьевская летопись 1962, *286*]. *Ланіказ* П. Голден співставляв із племенем *нілкан* у складі джалаїрів [Golden 2002, *661*]. В. Мінорський пропонував читати *ланіказ* як *нілказ*, яке входило до складу народу шахсевенів [Hudud al-Alam 1937, *Глава 18, Комментарий*]. Аджлад П. Голден згадував у формі *іджлад* [Golden 2002, *661*]. Р. Абдуманапов зіставляв його з кипчацьким племенем *анджогли* [Абдуманапов].

Щодо етноніму *кипчак*, то він згадувався як хіфджак або хіфшак у Махмуда ал-Кашгарі, хіфчак у Гардізі, кефджак у арабських хроніках. Форма *кипчак*, як правило, використовувалась персами [Golden 1992, *229*; Гардизи 1973; Hudud al-Alam 1937, *Глава 18, Комментарий*; Голден 2003, *459*]. Вони запозичили уйгурську форму *qybčaq* [Ахинжанов 1989, *53*]. Щодо місця кочування кипчаків, то тут логічно навести дані Махмуда ал-Кашгарі

про “близьких” та “далеких” кипчаків [Насилов 2009, *290–292*]. У “Кордонах світу” згадано про провінцію “внутрішніх” кипчаків (Андар аз-Кіфчак) [Hudud al-Alam 1937, *Глава 18*]. Якщо були “внутрішні”, то мали бути й “зовнішні”. Їх анонімний перський географ згадував як кипчаків [Hudud al-Alam 1937, *Глава 18*]. Бейхакі вказував на “хефчатів” на кордонах Хорезму [Голден 2004, *123*]. Логічно припустити, що “внутрішні кипчаки” у XI ст. зайняли землі огузів поблизу Сирдар’ї. Тоді “зовнішні кипчаки” мали кочувати поблизу “Землі Мороку”, тобто поблизу Західного Сибіру [Гардизи 1973; Hudud al-Alam 1937, *Глава 18*].

Кипчак є тюркським екзоетнонімом. Він використовувався токуз-огузами для позначення племені сірів-сеяньто і мав принизливе значення, оскільки в перекладі з давньоуйгурської це “невдаха” або “нещасливий” [Кляшторный 2003, *301–312*; Голден 2003, *459–460*]. Інший варіант прочитання етноніму пропонували Рашид ад-Дін та Абу-л-Газі. За їхньою версією, назва племені кипчак походила від дупла, в якому Огуз-хан нібито знайшов Кипчака (тюркські слова qovy, qobuq, qovuq перекладалися як “порожній”) [Кляшторный 2003, *312;* Рашид ад-Дин 1952, *84;* Кононов 1958, *43*]. Ю. Зуєв вказував, що термін кипчак – це позначення загальноідеологічного рівня, і що поряд із тюрк-кипчаками існували уйгур-кипчаки. На його думку, для кипчаків було характерним шанування “Чумацького шляху” та Місяця [Зуев 2002, *85–90*].

Щодо етноніму *куман*, що був позиченням частини кипчаків, то він використовувався здебільшого ромеями та європейцями. Д. Немет вважав, що етнонім кун мав значення “чоловік”. Д. Дьорфі виводив етнонім *кун* від *хун* і стверджував, що це бу загальний для східних кочівників етнонім. М. Ердаль припускав, що етнонім *куман* походив від поєднання основ *кун* та суфіксу *ман* [Голден 2003, *475–476*]. С. Ахінжанов виводив походження етноніму *куман* від *кубан*, тобто “світлий”, “блідий” [Ахинжанов 1989, *80*]. За даними Михайла Сирійського кумани отримали свою назву від країни, в якій живуть. Необхідно зауважити, що Ґетум із Корікосу згадував Куманію як велику країну в пустелі [Hetoum; Маркварт]. У слов’янських літописах етнонім *куман* вживався як синонім етноніма *половець* [Pritsak 1968, *159*; Голден 2003, *459–460, 476–477*]. Матвій Меховський вважав, що поло-

вець – це слово, похідне від українського “полювати”, а половців вважав народом мисливців [Меховский 2009, *68*]. Цень Чжуньмянь зіставляв кипчаків із хебісі [Ахинжанов 1989, *78–83*]. С. Кляшторний ототожнює кипчаків із сірами тюркської епіграфіки [Кляшторный 2003, *301–312*].

Серед дослідників є різні точки зору на те, чому кипчаків у слов’янських літописах називали половцями. А. Кунік вважав, що етнонім *половець* походив від *полова* – “солома, білий”. Звідти він зробив висновок про те, що у кипчаків було світле забарвлення волосся [Ахинжанов 1989, *77*]. Ю. Зуєв припускав появу слова *кум* у тюркській адаптації назви бога Хома (Хаоми). Персоніфікацією цього Бога був місяць, а “Чумацький шлях” називався також “Половецьким шляхом”. Цікаво, що у тюркських народів “Чумацький шлях” називається “Шляхом соломи”. Половці – це шанувальники місяця та “Чумацького шляху” [Зуев 2002, *78–81*]. Слово *ай* (місяць) мало сакральне значення для кипчаків [Зуев 2002, *71–76*].

На угорських мініатюрах у історичних хроніках виразно вказано на монголоїдність кипчаків, які протистояли угорцям. Антропологічні дослідження (Г. Дебец, В. Гінзбург, В. Алексєєв) вказують на те, що за середніх віків антропологічний тип населення казахських степів характеризувався поєднанням європеоїдного та монголоїдних расових типів і належністю до південносибірського типу [Ахинжанов 1989, *86*]. Відсоток європеоїдних рис збільшувався з рухом зі сходу на захід. Найбільше монголоїдних рис серед кипчаків було притаманно для населення Алтаю, Павлодарського Приіртишшя та Східного Казахстану, власне для територій формування етносів кімаків та кипчаків [Ахинжанов 1989, *86*].

Д. Расовський вважав, що кипчаки – це чисті тюрки та світлі європеоїди. Він стверджував, що предками кипчаків були дінліни [Расовский 1935, *Т. 7, 257–261*], і припускав, що кипчаки були частиною народу кімаків і мешкали на заході їхньої держави [Расовский 1936, *Т. 8, 161*]. Кімаки, за його гіпотезою, у X ст. припинили існування і були поглинуті кипчаками. Йємеків Д. Расовський вважав підданими кипчаків, а кангли, на його думку, жили на середній течії Іртиша [Расовский 1936, *Т. 8, 162*].

Слушною гіпотезою є припущення Ю. Худякова про те, що термін *кипчак* був своєрідним соціальним маркером і служив для

Махмуда ал-Кашгарі позначенням для тюрків-немусульман, які притримувалися стилю життя тюрків-язичників і не переходили до осілості. Тоді стає зрозумілим, як їм вдалося за порівняно невеликий термін завоювати величезні простори [Худяков 2004].

Сибірські степи та лісостепи мали свій варіант кипчацької археологічної культури, творці якої достатньо помітно мали відрізнятись від решти східних кипчаків. Для поховань місцевих кочівників, на думку Ю. Худякова, були характерні архаїчні риси [Худяков 2004]. Для новосибірського варіанту сросткінської культури характерне поєднання традицій племен кімаків та "катандинських" племен [Кляшторный, Савинов 2005, *296–298*]. На просторах Західного Сибіру активно відбувались процеси етногенезу тюркських народів. Після падіння каганату кок-тюрків на території Надоб'я, Верхнього Надтом'я та Бараби набули поширення поховання за зразком інгумації у супроводі одного чи двох коней. У похованнях присутні предмети паскової та збройної фурнітури з багатою рослинною та антропоморфною орнаментацією, що характерна для алтайських тюрків [Кляшторный, Савинов 2005, *228–230*].

Як відомо, коли утворився Кімацький Каганат, до Приіртишшя мігрували кипчацькі та власне кімацькі племена [Агаджанов 1969, *125–127*; Худяков 2004]. На думку П. Голдена, це переселення огузів до західноєвразійських степів було започатковано війнами токуз-огузів та киргизів у 820–830-х рр. Здобуття Орду-балика (Каракорума) було тільки завершенням цього тривалого процесу [Гарустович, Иванов 2001, *106–107*]. У огузьких дастанах, записаних хроністами, містилась інформація про те, що предками огузів були токуз-огузи [Агаджанов 1969, *125–127*]. Не варто ігнорувати свідчення тибетського джерела про війни хорів, тобто токуз-огузів, із кангаро-печенігами [Pritsak 1976, *5*]. Наявність "Старої Гузії" може свідчити на користь того, що перед здобуттям киргизами Орду-Балика токуз-огузи вже мали плацдарм на землях печенігів і мігрували на ці землі після падіння каганату [Агаджанов 1969, *133–135*].

Внаслідок того, що огузи та кімаки завоювали колишні володіння кангаро-печенігів, на території Казахстану та Західного Сибіру утворилася сросткінська культура, яка була характерною для населення Кімацького Каганату. Саме за кімацьких часів

були створені усі передумови для формування кипчацької археологічної культури у цьому регіоні [Худяков 2004]. Сросткінську культуру Д. Савінов охарактеризував як археологічну культуру Кімацького Каганату. Зоною розселення кипчаків він вважає південь Західного Сибіру та Обсько-Іртишське межиріччя. Населення кімацьких провінцій Андар аз-Кіфчак (північний захід та захід Центрального Казахстану) та Йагсун-Йасу (басейн Емби) було кипчацьким. На просторах півдня західної частини Сибіру, на думку Д. Савінова, кипчацька археологічна культура замінила верхньообську, яка також мала вплив на формування кипчаків Центральної Азії [Кляшторный, Савинов 2007, *44–46*; Hudud al-Alam 1937, *Глава 18, Комментарий*].

Анонімний автор "Худуд ал-'Алам" локалізував Йагсун-Йасу між Атілем та Іртишем [Hudud al-Alam 1937, *Глава 18, Комментарий*]. С. Ахінжанов припускав, що до складу цієї області входили землі вододілу Іртиша та Верхньої Обі, степи Західного Сибіру. На заході кордоном цієї землі були володіння кипчаків, а на сході її територія межувала з киргизами. В. Мінорський вважав, що географ, згадуючи про Атіль, насправді мав на увазі Асус (Ішим) [Ахинжанов 1989, *163*; Hudud al-Alam 1937, *Глава 18, Комментарий*].

Провінція Киркирхан розташовувалась на кордоні з киргизами. В. Мінорський асоціював її з місцевістю Караколінськ у Карагандинській області Казахстану [Hudud al-Alam 1937, *Глава 18, Комментарий*]. Гори Гіргир можна зіставити не тільки з одним Тарбагатайським хребтом, а й із Чингіз-тау та Караколінськими горами [Ахинжанов 1989, *163*; Кумеков 2006а, 468].

Щодо області Андар аз-Кіфчак ("внутрішні кипчаки"), то її землі можна ототожнити з територіями Центрального Казахстану на середній течії Сирдар'ї. Мешканці цієї області були схожі на огузів, і навіть їхня мова була схожою. На думку С. Ахінжанова, до Андар аз-Кіфчак входили басейни Сари-су, Кара-Кенгіра та Сари-Кенгіра. Локалізація решти областей невідома [Hudud al-Alam 1937, *Глава 18, Комментарий;* Ахинжанов 1989, *160–161*].

"Половці" слов'янських джерел та кипчаки арабських і перських хроністів були складним конгломератом племен різного походження. Кай, куни та шари виявилися просто найактивнішими із союзів кочових племен західноєвразійських степів у другій

чверті XI ст. [Minorsky 1942, *29–30*]. Переселення племен було підготовано внутрішньополітичними процесами у державах кімаків та огузів. Археологічні дослідження засвідчують значний відтік *“кімацького”* (точніше, племен Кімацького Каганату) населення внаслідок міграцій на захід [Могильников 1981, *43–52*].

Переселення відкрило для “кипчацьких” племен величезні перспективи. До того ж, основні сили огузів вирушили або на південь, або на захід. Оволодіння огузькими землями відбувалось через включення племен держави янгикентських ябгу до складу кипчацьких конфедерацій. У 30-х рр. XI ст. кипчаки вийшли на кордони Хорезму та до Сирдар’ї [Абдуманапов]. Цікавим є той факт, що кипчацький володар у 40-х рр. XI ст. зміг одружитися на огузькій (тобто сельджуцькій) хатун і був аміром її батька [Голден 2008, *328*]. На думку Б. Кумєкова, у другій половині XI ст. кипчаки закріпились на Мангизтау та Устюрті і запанували над місцевими огузькими племенами кечатів та чаграків [Кумеков 2006б, *472*]. На мапі ал-Ідрісі простір між Каспійським та Аральським морями був названий “країною кипчаків” [Кумеков 2006б, *472*]. Ал-Мустауфі локалізував кипчаків між черкесами та Булгаром. Закарійа ал-Казвіні розміщував їхні володіння східніше русів [Кумеков 2006б, *473*]. Між Булгаром і Саксіном кипчаків розташовував на своїй мапі й Махмуд ал-Кашгарі [Кумеков 2006б, *473*].

Формування кипчацьких конфедерацій було складним процесом. У XI ст. кипчаки включили до свого складу етноси шари та йємеків. Окрім того, у ньому перебували куни та кай, які мігрували до західноєвразійських степів у другій чверті XI ст. Поряд із хефчатами Бейхакі серед переселенців називав кучетів та чуграків [Голден 2004, *123*]. Можливо, кучети увійшли до складу кипчацької конфедерації на самому початку “Великого Переселення” [Golden 1992, *278–279*]. Поряд із чугрками (ограками, іграками) були згадані басмили та ябаку [Golden 1992, *229*; Кляшторный, Султанов 2004, *138*]. Як вдалося встановити С. Кляшторному, ябаку – це куни, а басмили – це шари, згадані у ал-Марвазі [Кляшторный, Султанов 2004, *138*]. Іграки (ограки) – це не кай [Golden 1992, *229*].

У географічному трактаті “Кордони Світу” зафіксовано, що кипчаки межували з огузами та башкирами, тобто могли виконувати у Кімацькому Каганаті функції федератів на західних кор-

донах [Hudud al-Alam 1937, *Глава 18*]. Бейхакі вказував, що у 30-х рр. XI ст. у Надаралля почали активно просуватись кипчаки [Голден 2004, *123*]. Племена кучетів, чуграків та кипчаків, згадані Бєйхакі, на кордонах Хорезму мали почати "Велике Переселення". У 1030 р. кучети та чуграки вже були присутні у війську хорезмшаха Алтунташа [Голден 2003*, 473;* Golden 1984, *54*]. Махмуд ал-Кашгарі називав чуграків (ограків) серед сусідів Караханідів [Кляшторный, Савинов 2005, *139*]. Можливо, плем'я чуграків залишило пам'ять про себе в етнонімії народів Євразії у формі чункара роду кара-сакал племені алімули Молодшого Жузу казахів, роду чонгору маньчжурів, роду джунгуіркін халха-монголів [Бушаков 1991, *140*].

За спостереженнями російських дослідників, на початку II тис. від Р. Х. до Середнього Надоб'я відбулось переселення зі степів Казахстану, що призвело до утворення басандайської культури [Худяков 2006, *490;* Савинов, Новиков, Росляков 2008, *4-6, 354*]. Пам'ятки кипчаків у Кузнецькій котловині знайдені у могильниках Бекові та Шандра в долині річки Бачат та могильнику Торопово у долині річки Касьми. Це – від 10 до 20 курганів, що являють собою земляні насипи з рівчаками прямокутного планування. Орієнтація похованих – на північний схід, а могили були одинарними з дерев'яним перекриттям та з конем. Предметний інвентар поховання був характерний як для кипчаків, так і для кімаків [Худяков 2006, *488*]. За припущенням Ю. Худякова, у XI–XIII ст. внаслідок послаблення киргизької держави у Кузнецьку котловину зі Степового Алтаю переселялося тюркське та кипчацьке населення. Автохтонне самодійське населення краю вже було тюркизованим [Худяков 2006, *486–488*].

Поряд із басандайською культурою у X–XIII ст. у Сибіру з'явилась венгерівська культура. Для її пам'яток були характерні земляні кургани з кільцевими ровиками. Поховані орієнтовані головою на схід, північний захід та південний захід. Поховання здійснене за звичаєм інгумації. Кераміка та інвентар демонструють низку рис, які дозволяють зарахувати культуру до угро-самодійців, а не тюрків. Проте помітним у формуванні цієї культури мав бути і кипчацький чинник [Худяков 2006, *490*].

Для культур лісостепової смуги Західного Сибіру було характерне поєднання угро-самодійських та тюркських рис. Тюркські

кочівники інфільтрувались до середовища угрів та самодійців і відігравали у ньому панівне становище. Саме ці події призвели до формування сибірських татар. Вихідними пунктами переселенців, як і за кипчацької доби, мали бути Алтай та Середнє Приіртишшя, де й сформувалися сросткінська та кипчацька археологічні культури [Худяков 2006, *491*].

Д. Расовський вказував, що кипчаки заволоділи степами огузів у Центральній Азії в 1030 р. [Расовский 1936, *Т.8, 178*]. В. Стоянов датував ці події 40-ми рр. XI ст. [Stoyanow 2002, *680*]. П. Голден вважає вихідною датою міграції 1030 рік, а рух племен, на його думку, був спровокований завоюванням тангутами земель ганьсуйських уйгурів у 20-х рр. XI ст. [Голден 2003*, 474*]. С. Агаджанов стверджує, що переселення було започатковано киданською експансією, яка змусила мігрувати кунів та кай [Агаджанов 1969, *154–158*]. Переселення кунів та кай спричинило хвилю міграцій, які тривали усю другу чверть XI ст. і призвели до появи половців на східних кордонах Русі у 1055–1061 рр. Б. Кумєков також вбачав у експансії киданів основну причину переселення кунів та кай і її початком вважав 20-і рр. XI ст. [Кумеков 1972, *122–123*].

Фактично протягом другої чверті XI ст. у надаральських степах одні кочівники потрапили під владу інших. Кучетів та чуграків потіснили племена шари, яких, своєю чергою, змусили мігрувати куни. Кунів, своєю чергою, потіснили кай [Minorsky 1942, *29–30*]. Шари, за інформацією Марвазі, очолював басмил [Minorsky 1942, *73–74;* Голден 2003, *461*]. Басмили нападали на Караханідів, а отже мешкали поблизу озера Балхаш [Кляшторный, Султанов 2004*, 134–135*]. С. Кляшторний припускає тотожність етнонімів шари та басмил [Кляшторный, Султанов 2004, *138*]. Переслідувані племенами кай та кун, шари атакували печенігів та узів і завоювали їхні володіння [Голден 2003, *462*].

Басмильські вожді були свояками династії Ашина, що не заважало їм воювати з кок-тюрками. Китайські джерела вказують на те, що у 742 р. басімі (басмили) разом із хойху (токуз-огузами) напали на ту-кює і вбили їхнього кагана [Minorsky 1942, *74*]. Серед дослідників існує гіпотеза про тотожність басмилів та аргинів [Бушаков 1991, *Приложение, 8–9*]. “Аргин” перекладали як суміш, що вказує на різне походження етнічних складових цього

племінного союзу. Їхня топоніміка та етнонімія може бути відображена у безлічі інших відомих нам етнонімах і топонімах тюркських народів Західної Євразії. Під час експансії каганату токуз-огузів частина басмилів мала відкочувати на захід. Можливо, саме на кочовищах аргинів шари знайшли свою нову батьківщину. Їх присутність серед супротивників Караханідів зафіксована Махмудом ал-Кашгарі [Кляшторный, Савинов 2005, *139–141*].

В. Спіней вважає 1055 рік часом, коли кипчаки вийшли на кордони Русі, а 1061 рік – часом першої битви з русами [Spinei 2009, *116*]. Д. Крістіан, своєю чергою, визначає хронологічні межі цих подій – 1054 р. та 1062 р. [Christian 1998, *356*]. Д. Расовський припускав, що кипчаки вийшли на кордони Русі у 1054 р. [Расовский 1936, *Т. 8, 179–180*]. Вихідна точка міграції, за припущенням А. Гьокбеля, це – 1030 р., коли кипчаки з'явились поблизу Хорезму, а 1055 р. був часом, коли кипчаки вперше увійшли в контакт із Руссю [Gökbel 2002, *645–647*]. Щодо свідчень слов'янських літописців, то тільки у Лаврентіївському літописі перша згадка про кипчаків на кордонах Русі датувалась 1054 р. [Лаврентьевская и Суздальская летопись… 1962, *163*]. За даними інших літописців, вони вийшли на кордони Русі у 1055 р. [Новгородская первая летопись… (далі – НПЛ) 1950, *182*; Ипатьевская летопись 1962, *151*]. Перший напад кипчаків на Русь датований 1061 р. Вождь, який переміг Всеволода Ярославича, мав ім'я Іскал (Сокол) [Лаврентьевская и Суздальская летопись… 1962, *163;* НПЛ 1950, *17*; Ипатьевская летопись 1962, *152*]. Найімовірніше, його ім'я було Сукал [Lăzărescu-Zobian 1984, *270–271*].

На нашу думку, кипчаки на початку 50-х рр. XI ст. мали опанувати степи Дніпровського Лівобережжя. На Правобережжі вони мали з'явитися дещо пізніше. Похід кипчаків проти торків, які жили поблизу Ростовця та Неятина, датований 1071 р. [Kurat 1972, *78;* Лаврентьевская и Суздальская летопись… 1962, *174;* НПЛ 1950, *191;* Ипатьевская летопись 1962, *164*]. У такому разі, межиріччя Дніпра та Дністра було опановано кипчаками у 60-ті рр. XI ст.

Отже, кипчак та куман – це соціоніми, що позначали кочівників. Етнонім кипчак позначав язичників тюрків центральноазійських степів. Їхня археологічна культура була близькою кімакам і сформувалась на основі сросткінської археологічної культури. Антропологічно кипчаки у Центральній Азії були монголоїдами південно-

сибірського типу, проте ступінь монголоїдності зменшувався, чим далі кипчаки просувались на захід. Експансія кипчаків була нічим іншим, як експансією колишніх племен Кімацького Каганату під тиском племені кай. Вона розпочалася у 30-х рр. XI ст., а на кордони Русі кипчаки вийшли у 1055–1071 рр.

ЛІТЕРАТУРА

Абдуманапов Р.А. **Экспансия кыпчакских племен // Центральноазиатский исторический сервер. –** http://www.kyrgyz.ru/?page=89

Агаджанов С. Г. **Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии.** Ашхабад, *1969*.

Анчабадзе З.В. Кыпчаки Северного Кавказа по данным грузинских летописей XI–XIV веков // **Материалы сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов.** Нальчик, *1960*.

Ахинжанов С. М. **Кыпчаки в истории средневекового Казахстана.** Алма-Ата, *1989*.

Бушаков В. А. **Тюркская этноойкономия Крыма.** Москва, *1991*.

Гардизи... – Извлечение из сочинения Гардизи “Зайн ал-ахбар”. Приложение к “Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг.” // **Академик В.В. Бартольд. Сочинения. Том VIII. Работы по источниковедению.** – М., 1973 – http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Gardizi/frametext_1.htm

Гарустович Г. Н., Иванов В. А. **Огузы и печенеги в евразийских степях.** Уфа, *2001*.

Голден П. Формирование кумано-кыпчаков и их мира // **Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.** Вып. X. Симферополь, *2003*.

Голден П. Кипчаки средневековой Евразии: пример негосударственной адаптации в степи // **Монгольская империя и кочевой мир.** Кн. 1. Улан-Удэ, *2004*.

Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии // **Степи Европы в Эпоху Средневековья.** Т. 6.: Золотоордынское время. Донецк, *2008*.

Зуев Ю. А. **Ранние тюрки: очерки истории и идеологии.** Алматы, *2002*.

Ипатьевская летопись / Воспроизведение текста издания 1908 г. // **Полное собрание русских летописей.** Т. 2. Москва, *1962.*

Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Раннесредневековые миграции тюркских племен в западный ареал Великой Степи (кимако-кипчакский феномен) // **Средневековая археология евразийских степей.** Т. 2. Казань, *2007*.

Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. **Степные империи древней Евразии.** Санкт-Петербург, *2005*.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. **Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье.** 2-е изд. Санкт-Петербург, *2004*.

Кононов А.Н. **Родословная туркмен: Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского.** Москва – Ленинград, *1958*.

Кумеков Б. Е. **Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам.** Алма-Ата, *1972*.

Кумеков Б. Е. Кимаки и кыпчаки. Кимакский каганат // **История татар.** Т. 2: Волжская Булгария и Великая Степь. Казань, *2006*.

Кумеков Б. Е. Кыпчаки: хозяйство, общественный строй, племенной состав // **История татар.** Т. 2: Волжская Булгария и Великая Степь. Казань, *2006*.

Лаврентьевская и Суздальская летопись по Академическому списку / Под. ред. акад. Е. Ф. Карского. Воспроизведение текста изд. 1926–1928 гг. // **Полное собрание русских летописей.** Т. 1. Москва, *1962*.

Маркварт И. **О происхождении народа куманов** / Пер. А. Немировой. – http://steppe-arch.konvent.ru/books/markvart1-00.shtml

Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях / Изд. Аннинский С.А. / Подготовлено к изданию Цепковым А.И. // Меховский Матвей. **Трактат о двух Сарматиях. Сокровенное сказание монголов.** Рязань, *2009*.

Могильников В.А. Кимаки. – Сросткинская культура. – Карлуки // **Степи Евразии в эпоху Средневековья. Серия: Археология СССР.** Москва, *1981*. – http://kronk.narod.ru/library/mogilnikov-va-1981b.htm

Насилов Д. М. Кыпчаки у Махмуда Кашгарского // **Тюркологический сборник, 2007–2008: история и культура тюркских народов России и сопредельных стран.** Москва, *2009*.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и предисл. А. Н. Насонова. Москва, *1950*.

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

Расовский Д. А. Половцы. I. Происхождение половцев // **Seminarium Kondakovianum / Анналы института им. Н. П. Кондакова.** Т. 7. Прага, *1935*.

Расовский Д. А. Половцы. II. Разселение половцев // **Seminarium Kondakovianum / Анналы института им. Н. П. Кондакова.** Т. 8. Прага, *1936*.

Рашид ад-Дин. **Сборник летописей** / Перевод с перс. Л. А. Хетагурова. Редакция и примечания проф. А. А. Семёнова. Т. 1. Кн. 1. Москва – Ленинград, *1952*.

Савинов Д. Г., Новиков А. В., Росляков С. Г. **Верхнее Приобье на рубеже эпох (басандайская культура).** Новосибирск, *2008*. – http://kronk.narod.ru/library/savinov-novikov-roslakov-2008.htm

Худяков Ю. С. О происхождении культуры средневековых кыпчаков // **Древности Алтая.** *2004*. № 12. – http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2004/12/17.html

Christian D. **A history of Russia, Central Asia and Mongolia**: Vol. 1: Inner Eurasia from Prehistory to the Mongol Empire. Oxford and Malden, Mass., *1998*.

Golden P. B. **An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East.** Wiesbaden, *1992*.

Golden P. B. Cumanica I: The Qıpčaqs in Georgia // **Archiwum Eurasiae Medii Aevi.** Vol. IV. Wiesbaden, *1984*.

Golden P. B. Cumanica II: The Ölberli: The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan // **Archiwum Eurasiae Medii Aevi.** Vol. VI. Wiesbaden, *1986*.

Gökbel A. Kipchaks and Kumans // **The Turks.** Vol. 1. Ankara, *2002*.

Het'um the Armenian. **The Flower of Histories of the East** / Edited and translated by R. Bedrosian. – http://rbedrosian.com/hetumint.htm

Hudud al-Alam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A H. – 982 A. D. / Tr. and expl. by V. Minorsky. With the

preface by V. V. Barthold. London, 1937. Русское переложение by неизвестный злоумышленник. – http://odnapl1yazyk.narod.ru/hududalal.htm

Kurat A. N. **IV–XVIII. Yüzyıllarda Karadenizin Türk Kavimleri ve Devletleri**. Ankara, *1972*.

Lăzărescu-Zobian M. Cumania as the name of thirteenth century Moldavia and Eastern Wallachia: some aspects of Kipchak-Rumanian relations // **Turks, Hungarians and Kipchaks. A Ferschrift in Honor of Tibor Halasi-Kun / Journal of Turkish Studies.** Vol. 8. Harvard, *1984*.

Minorsky V. **Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India.** London, *1942*.

Pritsak O. The Pechenegs. A case of Social and Economic Transformation // **Archiwum Eurasiae Medii Aevi. 1975.** Vol.1. Lisse, *1976*.

Pritsak O. Two Migratory Movements in the Eurasian Steppe in the 9th–11th centuries // **Proceedings of 26th International Congress of Orientalists. New Delhi, 1964.** Vol. 2. New Delhi, *1968*.

Spinei V. **The Romanians and the Turkic nomads North of Danube Deltafrom tenth to the Mid-Thirteenth Century**. Leiden-Boston, *2009*.

Stoyanow V. Kumans in Bulgarian history // **The Turks.** Vol. I. Ankara, *2002*.

Zuev Yu. A. Se-Yanto Kaganate and Kimeks (Türkic ethnogeography of the Central Asia in the middle of 7th century) // **Shygys**, *2004,* № 1–2. – http://www.turkicworld.org/

Zuev Yu. A. Horse Tamgas from Vassal Princedoms // **Works of History, Archeology, and Ethnography Institute.** Vol. 8. Alma-Ata, 1960. – http://www.turkicworld.org/

Тарановський С. І.

НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНИЙ РУХ ТА ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ПРАВОСЛАВНИХ АРАБІВ АНТІОХІЙСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ (1840–1918 рр.)

"Православні араби" – загальновизнаний термін, яким позначається одна з етно-конфесійних спільнот близькосхідного християнства, що з часу встановлення мандатного режиму над Сирією взяла активну участь у загальноарабському антиколоніальному русі і нині, попри зростання ісламського екстремізму, усвідомлює себе як невід'ємну складову арабського світу і арабської культури. Однак ще до середини XIX століття арабомовні православні мали слабко виражену національну свідомість і арабами себе не вважали. Період сер. XIX ст. – поч. XX ст. характеризувався величезними зрушеннями в соціально-економічній, інтелектуальній і духовній сферах. У спільноті Антіохійського патріархату протягом цього часу відбувався складний процес становлення національної ідентичності і пошук зовнішньополітичних орієнтирів. Означений соціально-культурний і політичний рух є малодослідженим у світовій арабістиці і становить великий професійно-дослідницький інтерес.

Пріоритет у вивчені етно-конфесійного феномену "православні араби" належав російським дослідникам, що було обумовлено як приналежністю до спільного віровчення й історичними зв'язками, так і політичними інтересами Російської імперії на Близькому Сході. Осередком вивчення близькосхідних православних стало Палестинське товариство, яке з кінця 90-х років розпочало регулярне видання інформаційного бюлетеня, в якому розміщувались також і наукові статті. На сторінках часопису такі активні його діячі, як Померанцев, Дмитрієвський, Соколов, крім суто церковних тем висвітлювали розвиток освіти в Антіохійській церкві, суперництво російського і західного впливів на місцеве православне населення та конфронтацію між арабомовними вірянами та грецькою ієрархією. До них долучались і православні араби, які мешкали в Росії, зокрема Жузе [Жузе 1906]. Не позбавлені наукового інтересу для теми цієї статті навчально-наукові дослі-

дження студентів Київської духовної академії арабів [Абу-Хатаб, ІР НБУВ, ф. 304, спр. 1988; Антоній Мубаєд, ІР НБУВ, ф. 304, спр. 2014].

На відміну від дореволюційної історіографії, у радянську добу арабо-православна спільнота не була об'єктом окремого дослідження. Деякі питання культури і національної самосвідомості розглядались у працях з історії літератури [Крымский 1971; Долинина 1973; Имангулиева 1975]. Окремі згадки про участь православних арабів у визвольному русі є у працях Левіна, Котлова, Лазарєва [Левин 1972; Котлов 1986; Лазарев 1960].

Серед сучасних російських вчених, які спеціалізуються на дослідженні арабо-православного Сходу, потрібно назвати Панченка, який висвітлює таке питання, як проникнення в середовище спільноти секулярних, націоналістичних та ліберальних цінностей європейської культури, та Якушева, що приділяє увагу офіційним відносинам між російським урядом й Антіохійським та Ієрусалимським патріархатами.

Що стосується західної історіографії, то у працях таких спеціалістів з арабістики, як Кірк, Партнер, Менсфілд [Kirk 1961; Partner 1960; Mansfield 1982], про діяльність православних арабів у загальноарабському русі згадується лише побіжно.

Таким чином аналіз досліджень свідчить про відсутність комплексного вивчення цієї проблематики, тому метою цієї статті є спроба на основі доступного матеріалу висвітлити процес національного самовизначення православних арабів, що містить два взаємопов'язаних питання: антиколоніальний національно-визвольний рух та формування нової колективної ідентичності. Хронологічно робота охоплює період 1840–1918 рр. Верхня межа – це відновлення турецького панування, нижня – рік остаточного його повалення.

Територіально-історичне поняття "Сирія" поширюється далеко за межі нинішніх державних кордонів Сирійської республіки і включає також Ліван, Палестину, Йорданію і деякі території Анатолії та Іраку. На початку XIX століття його заселяли арабомовні етноси, які самоідентифікувались за релігійною приналежністю. Більшість складали мусульмани-суніти. Близько третини становили християни, розділені на окремі конфесійні спільноти, які перебували у стані суворого підпорядкування по відношенню до

мусульманської умми. Релігійно-общинна відчуженість, яка виникла з часів ісламських завоювань, ще більше поглибилась в Османській імперії, яка виділила своїх християнських підданих в окремі міллети – соціальні інститути, що поєднували в собі етнічні, громадянські і релігійні функції. Вони підпорядковувались світській і духовній владі патріархів, яких обирала громада і затверджувала Порта [Журавский 1990, *85*].

Правовий статус християн докорінно змінився за короткотривалий період єгипетської окупації (1832–1839 рр.), під час якої Мухамед Алі і його син Ібрагім-паша здійснювали модернізацію країни за західним зразком, неухильно проводили політику зрівняння у правах мусульманських і немусульманських підданих. Поновлення турецького панування за допомогою європейських країн у 1840 році не означало повернення до попередніх порядків. Під тиском Європи християнам формально надавались рівні права з мусульманами, крім того експансія Заходу принесла із собою нові ідеї, вплив яких позначився на багатьох сферах суспільного життя. Очевидець цього громадського пробудження російський консул Базілі згодом запише: “Настало XIX століття. При посиленні торгово-політичних зв’язків Заходу зі Сходом і після вікової боротьби Росії з Туреччиною поняття про права людські і народні стало проникати серед страдницьких племен Оттоманського Сходу. Племена ці сколихнулись” [Базили 1962, *248*].

Найчисельніша серед арабо-християнських етносів православна спільнота проживала розпорошено по всій території Сирії. Як уже було сказано, її представники арабами себе не називали, така назва була для них екзоетнонімом, яким їх позначали православні паломники з інших країн. Самоназвою для них служила релігійна приналежність – ортодокси (православні), – що була одночасно і означенням етнічної самосвідомості. У самій Сирії сусідні етноси називали православних “мелькитами”, від семітського “малік” – цар, що означало прихильники влади візантійського імператора. Водночас арабомовні православні відчували свою приналежність до спільноти “Рум”, що об’єднувала всіх православних підданих Османської імперії та “назранійців”, як називали сирійських християн мусульмани.

На середину XIX століття спільнота Антіохійського патріархату перебувала у стані глибокого культурного занепаду. З 1724 року

посаду патріарха і церковну верхівку посідали греки. Населення було масово неписьменним. Громадсько-культурне життя ледь жевріло в Дамаску, де завдяки просвітницькій і перекладацькій діяльності священика Йусуфа було виховано значну кількість арабського духовенства, та приморському Бейруті, який перетворився на адміністративно-політичний центр Сирійського регіону, і де зароджувались місцеві підприємницькі сили.

Карколомні зміни, які переживало усе поліетнічне сирійське суспільство, були викликом самому існуванню арабо-православної спільноти як окремого самобутнього етносу. Але одночасно вони стали потужним імпульсом, який пробудив національну свідомість, активізував громадське життя.

Викликом для всіх християнських громад стало поширення протестантизму, здійснюваного американською духовною місією, що активізувала свою діяльність у 40–50-х рр. XIX століття. Високоякісний друк навчальних і культурно-просвітницьких книг, широка мережа шкіл із кваліфікованими вчителями і новаторськими методами викладання дали можливість американським місіонерам, майже при суцільній неписьменності, протягом одного-двох поколінь створити серед населення кадри освіченої інтелігенції. Однак із розповсюдженням шкіл ширилось протестантське бачення церковного устрою. Протестантська проповідь замахнулась на самі основи православ'я, яке було для арабів-ортодоксів не лише догматичним вченням, а як вже сказано, символом національної ідентичності, риси якої проявлялись в іконописному живописі, у специфіці релігійної обрядовості.

Значно небезпечнішою для спільноти стала загроза встановлення цілковитої еллінократії в церкві. З 1724 по 1850 роки антіохійських патріархів, греків за національністю, призначав константинопольський ієрарх. Під його управлінням еллінізація церкви ніколи не була повною, серед ієрархів були і араби, а в богослужінні поряд із грецькою використовувалась і арабська мова. Однак після смерті патріарха Мефодія в 1850 році посаду патріарха аж до 1898 року посідали представники вже не константинопольського, а єрусалимського грецького кліру [ІР НБУВ, ф. 304, спр. 1988, арк. 166]. У Єрусалимській церкві, абсолютна більшість вірян якої були араби-палестинці, влада з 1534 року належала грекам – ченцям Святогробського братства. Це брат-

ство представляло собою своєрідний духовний орден і своєкорисливу корпорацію, в розпорядженні якої були значні прибутки від готелів Єрусалима та іншої нерухомості, що обслуговувала потреби паломників. Єпископат і патріархи, як правило, обиралися з їхнього середовища. Араби були повністю відсторонені від управління церквою в Палестині. Жоден араб не міг стати ченцем братства і, відповідно, бути висвяченим у церковні ієрархи. У Єрусалимській церкві араби складали лише парафіяльне духовенство, низький освітній рівень якого мало відрізнявся від мирян. З'явилась загроза, що подібний устрій святогробці встановлять у Північній Сирії.

Не менш небезпечною стала активізація діяльності уніатської церкви, яка в 1724 році утворилась із середовища самих православних. До 1848 року вона юридично не визнавалась турецьким урядом і зазнавала з його боку гонінь. У народній свідомості арабів уніатська церква була центром опору османському пануванню і його прислужникові – грецькому духовенству, що зумовлювало часті переходи православних у католицизм. Ситуація ускладнювалась тим, що серед низки нічим не примітних ієрархів у 1833 році церкву очолив енергійний і харизматичний Максим Мазлум (1779–1855 рр.), автор 29 богословських праць і великої кількості послань і проповідей. Крім суто догматичних нападів на православ'я він сформулював концепцію, згідно з якою справжнім спадкоємцем культурної і богословської спадщини Антіохійського Сходу (включно до 1724 р.) є саме уніатська спільнота, а православна є розкольницьким відгалуженням [ІР НБУВ, ф. 304, спр. 2014, арк. 458, 459]. У 1848 році патріарх офіційно назвав себе "мелькитським", чим викликав палку дискусію із православними, які природно вважали, що право називатись цим етнонімом належить їм. З того часу назва "мелькити" поступово закріпилась за уніатською громадою.

Перед збуреною потрясіннями сиро-арабською спільнотою постали два взаємопов'язаних завдання: криза самоідентифікації вимагала по-новому сформулювати відповідь на питання "ХТО МИ?", а потреба у сторонній силі для зміни свого становища в Османській імперії – відповідь на питання "З КИМ МИ?". Останнє обумовлювалось дисперсним характером розселення православних, що виключало можливість створення власної держави.

Потрібно відзначити, що на Близькому Сході роль клубів, в яких обговорювались важливі суспільно-політичні теми, виконували кав'ярні. Православні відвідувачі цих кав'ярень: купці, ремісники, дрібні торгівці, тобто, та частина спільноти, яка була причетна до грамоти й отримала якусь освіту, – стали силою суспільного оновлення. У 1851 році, з метою організації усіх інтелектуальних сил країни, вони заснували в Бейруті "Сирійське наукове товариство православних" зі своїм уставом, що стало точкою відліку боротьби арабів-ортодоксів за свої права [Крымский 1971, *303*].

У 40-ві – на початку 50-их у Сирію починає проникати російський вплив. Діяльність Порфирія Успенського започатковує підтримку російського уряду арабів у їхньому протистоянні із грецькою ієрархією [Успенський 1894, *366, 437*]. Ставлячи за мету анексувати близькосхідні території, російський уряд, вдало приховуючи політичні домагання релігійною опікою, формує серед місцевих православних арабів позитивний імідж Російської держави як покровителя і захисника основ православ'я. І хоча, зіштовхнувшись з експансіоністськими планами європейських держав, Росія зазнає поразки у Кримській війні, стратегічна мета її зовнішньої політики буде залишатись незмінною аж до Першої світової війни включно.

Проте домінуючим у Сирії, особливо в Бейруті, був вплив Заходу. Ознакою часу стали часті подорожі арабів у Європу, де вони безпосередньо знайомились з іншими нормами життя і, перейнявши нові ідеї, несли їх у свої громади. Показовим у цьому відношенні було видання книги "Подорож Салима" у 1858 році. Православний християнин бейрутець Салим Буструс дав детальний опис своїх спостережень європейських країн, головна ідея книги – араби повинні вчитись і ще раз вчитись у європейців [Крымский 1971, *448*].

Західні ідеї руйнували конфесійні упередження. Того ж року православний Халіль Хурій при фінансовій підтримці уніата Нагле Мдавара засновує першу у країні газету "Хадікат аль-Ахбар" ("Сад новин"). У середовищі освічених верств християнських громад європейський вплив позначився також появою інтересу до ісламської культурної спадщини. З кінця 50-х років нова арабська інтелігенція починає сприймати арабський світ як

щось самобутнє, відокремлене від світу турків, висувається ідея “уруба” – що втілює дух арабської самосвідомості. Арабські просвітники ставлять за мету воскресити в пам’яті співвітчизників колишню славу арабів, пробудити любов до арабської мови та історії. У арабській історіографії цей соціокультурний рух отримав назву “ан-Нагда” (арабською дослівно “підйом”, “відновлення”, “відродження”) [Левин 1972, *36*].

Однак європейські впливи зовсім інакше оцінювались ісламською спільнотою. Розорення багатьох мусульманських ремісників дешевими європейськими товарами, а також руйнація багатовікової системи міжконфесійних відносин спричинили ріст антихристиянських настроїв, що вилилось в 1860 році в жахливу різанину християн друзами в Лівані і сунітами в Дамаску. В останньому, за скромними підрахунками, загинуло близько 6 тисяч осіб. Згоріла бібліотека патріарха. Це призвело до масової міграції в Ліван. У Бейруті був заснований православний квартал Рмейль. У Антіохійській церкві в церковному календарі 10-го липня ця трагедія згадується як день пам’яті всіх загиблих.

Кривава трагедія не зупинила прагнення нової світської арабохристиянської інтелігенції утвердити свою причетність до арабомусульманської культури. Крім культурно-просвітніх завдань, вона починає висувати політичні вимоги. Цьому сприяла підтримка Європи, під тиском якої турецький уряд надав автономію Лівану. У автономній одиниці був створений сучасний адміністративний апарат, який вирізнявся некорумпованістю і працездатністю, невідомих в той час у імперії. У статтях 17 і 18 конституції було втілено секулярний принцип обмеження прав церкви на користь світської влади [Гордон 1908, *24*]. На ідеї об’єднання з мусульманами на ґрунті пансиріанізму і світського арабського націоналізму виникло в Бейруті 1875 року перше таємне політичне товариство, що домагалось автономії для всієї Сирії в межах Османської імперії, але новий тиранічний режим “Зулюм” (“Гніт”) змусив припинити його діяльність.

Бейрутською громадою був започаткований рух і за звільнення церкви від грецької ієрархії. З 1865 р. по 1870 р. кафедра Бейрутського митрополита залишалась не займаною з причини небажання віруючих приймати грецького ієрарха. Патріарх Ієрофей змушений був піти на поступки і призначив митрополитом

Гавриїла Шатиму, який багато років мешкав у Москві і був вихований у російському дусі.

Встановлення диктаторського режиму Абдул Хаміда було знаковою подією в національно-визвольному русі православних арабів. Офіційною ідеологією як у зовнішній, так і у внутрішній політиці став панісламізм, який був ефективним знаряддям ідеологічної мобілізації мусульманського населення на відсіч колоніальним домаганням європейських держав. Але поліційна диктатура не припинила культурного поступу. У православній спільноті з'являються нові культурні осередки, збільшується кількість благочинних, культурно-просвітніх товариств, та з'являються нові часописи. Формується освітня система Антіохійської церкви. Розширюється мережа шкіл, в яких збільшується викладання світських предметів. З'являються школи середнього рівня, які інколи навіть випереджають за престижністю фінансово забезпечені школи католицької і протестантських місій, як, наприклад, "Школа трьох святителів" заснована в Бейруті ще в 1866 році, чи Кефтинська школа, відкрита 1881 року поблизу Тріполі. При сприянні пані Емілії Сурсук створюється перша середньоосвітня школа для дівчат "Заграт аль-Іхсан" ("Квітка милосердя"). Серед ієрархії діяльною участю в поширенні просвітництва вирізнявся Афанасій Асад, митрополит хомський [Дмитриевский 1911, *96*; Соколов 1913, *453*]. Багато арабо-православної молоді навчалось у школах західних місій і крім початкової та середньої мали можливість здобути і вищу освіту в Американському коледжі, заснованому у 1866 році, та університеті святого Йосипа, відкритому у 1881 році. Зі зростанням освіченості збільшується кількість західно-орієнтованої світської інтелігенції, в якої складаються далеко не прості взаємини з консервативним русофільським духовенством.

У період "Зулюму" відбулось посилення російської присутності в Сирії. Для збільшення ідеологічного впливу на православних арабів у 1882 році було засновано "Православне палестинське товариство", з метою, як зазначалось у статуті, "навчальною і благодійною", з великою фінансовою підтримкою. Крім підтримки паломників із Росії, головна увага товариства була зосереджена на культурній допомозі арабам. Товариство відкрило цілу мережу початкових шкіл і безкоштовних лікарень. З 1895 року діяльність

товариства була поширена на Сирію. Провідне значення мали вчительські семінарії з російською мовою викладання: чоловіча в Назареті, жіноча в Бейт-Джалі. Найталановитіші їхні випускники направлялись для продовження навчання в освітні заклади Російської імперії. Ця освітня система виховала цілу плеяду арабської інтелігенції з русофільськими симпатіями.

Першочерговим завданням для визвольного руху стало звільнення церкви від грецької влади і боротьба проти ідеології панеллінізму. Ця доктрина зародилась з утворенням грецької держави, територія якої була значно менше сучасної, і за межами держави греків жило більше, ніж у ній самій. Грецька ойкумена включала в себе Константинополь, Малу Азію, Левант, Кіпр, Олександрію. Не дивлячись на суттєву різницю у способі життя між різними осідками грецьких громад, у них зберігалось уявлення про національну єдність всього Грецького Світу. Зі здобуттям незалежності гостро постало питання про енозіс (союз) – приєднання до материкової Греції всіх територій, заселених греками, а там, де вони становили абсолютну меншість, посилення політичного і культурного впливу. Мегалі Ідея (Велика Ідея) домінувала у свідомості еллінів аж до греко-турецької війни 1919–1922 років. У зовнішній політиці панелліністи орієнтувались на Великобританію, а після Кримської війни стали запеклими ворогами Російської держави в її намаганні анексувати Константинополь і поширити експансію на Близький Схід.

Однак ідеї націоналізму з часу Великої французької революції були вперше засвоєні греками у Фанарі, кварталі Константинополя, де знаходилася резиденція патріарха. Вже патріарх Григорій V в окружних посланнях 1806 і 1819 років поставив перед духовенством завдання насаджувати грецьку культуру серед християн [Саган 2004, *245*]. Як вже зазначалось, всі православні піддані, без огляду на національність були об’єднані у спільноту “Рум”, яку очолював Константинопольський патріарх. Фанаріоти посідали панівні позиції в деяких сферах державного управління поряд із турками, що дозволило їм протягом XVI–XVIII століть відновити духовний імперіалізм на поствізантійському просторі, поставивши в майже всіх негрецьких автокефальних церквах еллінську ієрархію. Ще до кінця XIX – початку XX століть багато греків продовжували називати себе не греками (еллінами), а “ру-

меями" – етнонімом, що став використовуватись етносом ще з часів Римської імперії. Лише завдяки діяльності інтелігенції стародавня назва поступово поширилась серед широких верств населення. Двозначність поняття "Рум" давала можливість грецькій ієрархії шляхом маніпуляцій проводити приховану еллінізацію інших православних народів імперії. Ця концепція "Рум" – духовна нерозривна органічна єдність православних колишньої Візантійської імперії – збереглась і нині серед грецької ієрархії Єрусалимської патріархії, абсолютна більшість вірян якої є православними арабами.

З утворенням Грецької держави між двома осередками Грецького світу розгорілось суперництво. Після революції 1821–1830 років ставлення турків до греків змінилося, і фанаріоти почали втрачати провідні позиції в державному апараті. Крім того, ідеологія, яка поширювалась із афінського осередку, руйнувала колективну ідентичність "Рум" і провокувала поширення секулярного націоналізму і цінностей ліберальної демократії серед інших православних народів Османської імперії. Інтелігенція Афінського університету, як більш світського осередку, шукала свої історичні корені в античності, фанаріотський осередок, як більш церковний, пов'язував себе з візантійською спадщиною і відновлення держави греків бачив не в енозісі, а в поступовому перетворенні Османської імперії у Візантійську, як це сталося з Римською. Згодом ця доктрина занепала, і її нечисленні прихильники перетворились на кінець XIX століття на маргінальну проросійську групу [Саган 2004, *246*].

Однак, незважаючи на різні погляди на минулу спадщину і шляхи подальшого розвитку грецького народу, всі еллінські осередки рішуче і категорично виступали проти арабських домагань. Обґрунтуванням грецької відмови було походження арабського православного населення у трьох східних патріархатах: Антіохійському, Єрусалимському, Олександрійському. Згідно концепції грецьких інтелектуалів, арабомовні православні – це, по-суті, ті ж самі греки, які під арабським володарюванням, внаслідок лінгвістичної асиміляції, втратили свою мову, і тому немає ніяких підстав вважати церковну ієрархію чужою. Це твердження, висловлене на сторінках грецьких газет і журналів, зустріло дружній опір арабо-православної періодики, останню

підтримав і католицький часопис “аль-Машрік”. Арабами були розроблені альтернативні концепції походження сиро-арабського православного етносу. Серед них головними були дві: перша – арабська і друга – сирійська. Обоє були політично орієнтованими. Прихильники зближення з арабо-мусульманською спільнотою витоки своєї ідентичності бачили в арабо-номадичних християнських племенах, які в епоху арабо-ісламських завоювань у VII–VIII століттях мігрували в Сирію і Палестину. Інтелігенція, орієнтована на Росію, розглядала себе автохтонами. Один із її провідних представників Бандалі аль-Джаузі (Пантелеймон Жузе) розробив концепцію про арамейське походження арабомовних православних. Цієї концепції дотримувалось більшість антіохійського вищого духовенства [Жузе 1906, *162–163*].

Дамаська громада, ведучи боротьбу з одноосібним правлінням церквою, утворила для нагляду за патріархом у 1883 році два комітети: світський і церковний. Розпочалось бойкотування церковних служб священиками і мирянами. Ці події супроводжувались також бурхливими демонстраціями, пропагандистськими кампаніями у пресі, потоком петицій турецькому уряду і зверненням до всієї православної спільноти. Арабську сторону підтримала російська дипломатія. Незважаючи на опір греків, 28 квітня 1899 року собор в Дамаску обрав патріархом араба Мелетія Думані, що викликало масовий захват у православних арабо-сирійців. Шостого листопада обрання було затверджене турецьким урядом. По всіх містах Сирії відбулись масові народні святкування. Майже двохсотлітньому пануванню греків прийшов кінець [Померанцев 1906, *262*].

Сиро-арабська ортодоксальна спільнота включно з її релігійно індиферентною інтелігенцією сприйняла вступ Мелетія на патріарший престол як еру нового життя і початок духовного відродження. Згодом вже згадуваний православний араб, студент Київської духовної академії Абу Хатаб у передмові до своєї дисертації запише: «…перемогла цивілізація і культура над невіглаством і пороком, цими страшними дочками тиранії і гніту. В цьому “дріб’язковому” факті проглядається симптом того світлого майбутнього, коли права особисті не будуть порушуватись грубими правами сили… І якщо час тиранії пройшов або майже пройшов для Європи, то він повинен пройти і для Азії, і для

всього світу. В цьому є весь сенс людського прогресу, або краще урочиста хода людства по земному шляху добра» [ІР НБУВ, ф. 304, спр. 1988. арк. *5, 6*].

Обрання патріархом араба викликало бойкот антіохійської ієрархії як із боку грецьких церков, так і з боку грекомовного населення, що перебувало в юрисдикції Антіохійського патріархату. Останнє знаходилось переважно в Кілікії, православна спільнота якої ще на початку XIX століття була значною мірою арабомовна, але під впливом шкіл та культурно-просвітніх товариств, поширюваних з Афін, на кінець століття почала ідентифікувати себе із греками [Янници 2005, *83–84*]. Спроба митрополита Олександра Тахана (майбутнього патріарха Олександра III), висвяченого на Кілікійську єпархію, відвідати свою паству 1905 року зазнала невдачі. При спробі висадитись із пароплава в Мерсині грецький натовп погрожував закидати його камінням. Греками було захоплено кафедральний собор і митрополичий дім, в арабів залишився невеличкий старий храм [Из Сирии 1906, *294*]. Арабо-грецька конфронтація завершилася в період Молодотурецької революції, на тлі розгортання Арабо-православної революції 1908–1910 років у Палестині. Константинопольський патріарх, а з ним і решта предстоятелів грецьких церков вирішили за ліпше визнати антіохійську арабську ієрархію, що і сталося в 1909 році.

Проте грецький вплив помилково було б характеризувати як виключно негативний, а взаємодію двох громад в означений період лише як конфронтацію. Переважна більшість арабської церковної еліти здобувала богословську освіту в Халкінській школі біля Константинополя, заснованій у 1844 році. Там же знайомилися з національно-визвольним антитурецьким рухом на Балканах. Для західноосвіченої арабської інтелігенції світська модель державного устрою Балканських країн була взірцем для наслідування. Крім того, подібно як у сусідів, арабів-сунітів, існував антагонізм до турків при одночасному почутті ісламської солідарності, такі ж прояви солідарності із православними єдиновірцями у Грецькому світі спостерігались в арабів, починаючи із Грецької революції 1821–1830 рр. і до першої Балканської війни 1912–1913 рр. Агафангел Кримський, перебуваючи у 1897 році в Лівані, зафіксував у своїх листах зростання антиросійських на-

строїв за підтримку Туреччини Росією у греко-турецькій війні за Крит [Крымский 1975, *119–120*].

У період “ан-Нагди” багато православних арабів із тих чи інших причин вирушали поза межі Сирії. Перебуваючи на чужині постійно чи тимчасово, вони не втрачали духовного зв’язку з Батьківщиною, переймались проблемами, які турбували сиро-арабську спільноту, і шукали шляхи їхнього розв’язання.

Першою державою, куди рушили араби, стала Російська імперія. Це була в переважній більшості інтелектуальна еміграція, стимульована самим російським урядом. Початком процесу стало заснування представництва Антіохійської церкви в Москві 1848 року. За вимогою уряду у представництво посилались виключно араби, а не греки. Крім Антіохійського представництва, було започатковано практику відправлення молодих арабів на навчання в духовні заклади, а інколи навіть у світські. Особливо багато арабів навчалось в Україні. Не всі з них повертались на Батьківщину, деякі йшли на державну службу і приймали російське підданство. Серед прибулих арабів вирізнялися Григорій Муркос (1846–1911 рр.), талановитий вчений і публіцист, який у російській періодиці викривав діяльність грецького духовенства в Антіохійському і Єрусалимському патріархатах, та Михайло Нуайме (1889–1988 рр.), що пізніше став відомим письменником. Пільгові умови прийняття православних арабів спричинили великий потік у духовні заклади, після яких випускники, будучи релігійно байдужими, а то й просто ворожими до офіційного православ’я, використовували здобуту освіту для світської кар’єри в Росії або на Батьківщині. Цей потік набрав такої масовості, що синод спеціальною постановою 1908 року обмежив доступ сирійцям для здобуття духовної освіти [ЦДІАК, ф. 711, спр. 3184, арк. *1–2*].

Складне економічне становище, поглиблене демографічним зростанням населення Сирії, зумовило трудову еміграцію арабів у США, Канаду, Латинську Америку і Австралію. На початку XX століття, за різними підрахунками, на цих територіях мешкали близько 500 тисяч арабів, переважно християн. Найрозвинутіший у культурному відношенні осередок мігрантів знаходився в США. Перебуваючи в цілком іншому культурному і мовному середовищі, араби різних конфесій проявляли тісну співпрацю в

організації спільних товариств, клубів, періодичних видань. Серед них швидко здобули популярність ідеї пансиріанізму. Серед ортодоксів найбільш відомими постатями були Абу аль-Масіх Хаддад (1890–1963 рр.), засновник газети "ас-Саїх" ("Подорожуючий") у 1912 році і Насіб Аріда (1887–1946 рр.), засновник найбільш популярного зі всіх арабських видань журналу "аль-Фанун" ("Мистецтво") у 1913 році [Имангулиева 1975, *12*]. Поряд із фінансовою допомогою своїм родичам на Батьківщині американські емігранти поширювали серед них дух арабського співробітництва. Неодноразове переселення з одної країни в іншу, перебування в різних культурних спільнотах породжувало у свідомості араба-ортодокса, при його намаганні ототожнити себе з певною спільнотою, складний комплекс поглядів і уявлень. Виходець із Дамаску Рафлла Хававіні (1860–1915), що мешкав у Греції, потім у Росії, а з 1895 р. і до кінця життя облаштовував церковне життя арабів в Америці, про свій життєвий шлях склав епітафію: "За походженням я сирійський араб, за освітою грек, за місцем перебування американець, за серцем росіянин, за душею – православний" [Кротов].

Але найпотужнішим осередком розповсюдження ідей сирійського панарабізму стала сусідня арабська країна Єгипет. Встановлення жорсткого поліційного режиму Абдул Хаміда і пов'язані з ним переслідування арабо-християнської інтелігенції зумовили так звану "Втечу в Єгипет" – політичну еміграцію громадських діячів, публіцистів, літераторів, де вони могли розраховувати на більші можливості матеріального заробітку і менш сувору цензуру. Понад 70% періодичних видань в Єгипті до 1914 року належали сирійцям. На їхніх шпальтах продовжувала розроблятись ідеологія арабського націоналізму, що мала чітко виражену не тільки антиурядову, але і антитурецьку спрямованість. Згідно теорії арабських націоналістів, араби колись були великою нацією, яка мала славну історію і високу цивілізацію, але з часом вони підпали під владу турків, і їхня культура прийшла в занепад. Щоб повернути цей історичний процес і відновити колишню велич, арабо-християнські націоналісти закликали арабів-мусульман долучитись до загальноарабського руху проти турецьких домагань. Панісламізм засуджувався як увіковічення розчленування арабської нації шляхом відокремлення християн

від мусульман. Арабам-мусульманам наголошувалось, що панісламізм утверджує панування турків над арабами в ім'я єдності мусульман. Ідеологія османізму відкидалась як така, що несла загрозу цілковитої централізації [Салиби 1969, *230–231*]. При сприянні англійської адміністрації з цієї країни розповсюджувалась антиурядова преса і література, які потрапляли в Сирію контрабандним шляхом.

Серед емігрантів, вихідців з арабо-православної спільноти, вирізнявся Джірджі Зейдан (1861–1914 рр.), вихованець Американського коледжу. Володіючи колосальною енергією, працездатністю і вмінням раціонально використовувати свій час, він однаково талановито проявив себе в царинах публіцистики, науки, художньої літератури. Його глибокі праці з мусульманської культури частково зрушили у мусульман традиційне ставлення до арабів-християн, як до чужорідного елементу [Долинина 1973, *84*].

Революція 1908 року – наступний важливий рубіж в історії визвольного руху ортодоксальних арабів. Їхні ілюзії, пов'язані на перших порах із молодотурецькою революцією, швидко розсіялись. На зміну панісламізму прийшов паносманізм із попередньою політикою жорсткої централізації. Так, рішення уряду провести вибори в автономному Лівані на тих самих підставах, що і в інших частинах імперії, було сприйнято як спроба ліквідувати його особливий статус. Це вилилось у демонстрації і кампанії у пресі. Внаслідок референдуму вибори у Лівані не були здійснені. "Ліван відмовився посилати свого представника в меджиліс і вирішив залишитись незалежним від Османської держави", – із задоволенням записав у щоденнику у ті дні Михайло Нуайме [Котлов 1986, *172*]. Для християнських громад автономія Лівану не була протиставленням загальносирійському націоналізму, а розглядалась лише як заслона домаганням османізму і ісламізму та чинник посилення позицій християн у Сирії. І в її захисті всі християнські спільноти проявили одностайну солідарність.

У той же час саме після повалення диктатури Абдул Хаміда антитурецькі настрої оволоділи широкими масами арабів-мусульман. З 1909 року арабський націоналізм тепер уже під ісламським керівництвом перетворився на потужну самодостатню

силу, в якій християни складали меншість. Масова участь мусульман неминуче вела до його ісламізації. Араби-мусульмани тепер не вдовольнялись об'єднаною Сирією, як цього хотіли їхні попередники, мова йшла вже про утворення великої імперії, яка б об'єднувала усіх арабомовних підданих Туреччини.

Арабо-християнська світська інтелігенція гуртувалася в політичній організації – Товариство ліванського відродження, – що з'явилось в Бейруті ще напередодні революції і відкрило свої філіали в еміграції. У Товаристві переважали мароніти і уніати. Серед православних активними діячами були Петро Трад, Мішель Туейні і Шарль Даббас – майбутній президент Лівану. Із зростанням арабо-мусульманського націоналізму зростала недовіра до нього християн, особливо маронітів і уніатів. Вони не могли бути впевнені, що в майбутній арабській імперії автономія Лівану буде збережена, як і невідомо, які права матимуть християни. І хоча лідери мусульман підкреслювали світську сторону арабського націоналізму, на практиці вони не могли відокремити арабізму від ісламізму, і ворожнеча зростала [Лазарев 1960, *38–40*].

Іншу позицію займали представники православної спільноти. Оскільки православні араби мешкали по всій території Сирії, вони вважали за недоцільне виступати проти нового напрямку, не дивлячись на його очевидне мусульманське забарвлення. Крім того, православну еліту дратувала особлива прихильність Франції до маронітів та уніатів. По-іншому дивились мусульмани на католиків і православних. Духовні витоки православних були на Сході, саме на Антіохійському Сході, католики підпорядковувались Риму. Мусульмани завжди сприймали католиків ніби якесь відгалуження Заходу [Возвращение в катакомбы].

І хоча після закінчення Балканської війни і пов'язаного з нею останнього сплеску панісламізму знову намітилась тенденція до консолідації загальноарабського руху, створенням Партії децентралізації в кінці 1912 року і проведенням Панарабського конгресу 1913 року, між його учасниками існували глибокі розбіжності, відсунуті на деякий час жорсткою політикою турецького уряду.

Завершальним етапом вже у загальносирійському національно-визвольному русі став період Першої світової війни. Одностайну підтримку державам Антанти проголосили арабо-сирійські емі-

граційні осередки. У Каїрі, де знаходився штаб Партії децентралізації, друкувались листівки, в яких закликалось до повстання всіх арабів для повалення турецького панування. У самій же Сирії інтелектуально-культурне життя завмерло. Зазнавши поразки у спробі захопити Єгипет, Джемаль-паша, один із керівників тріумвірату, розпочав у країні терор. Судові процеси 1915–1916 рр. і публічні страти арабських націоналістів (як християн, так і мусульман) посіяли атмосферу страху, стали частими депортації підозрюваних християнських родин. Над християнськими громадами нависла загроза повторення вірменського варіанту [Луцкий 1965, *327*]. Сиро-арабська православна спільнота завмерла у тривожному очікуванні. Значна частина православних арабів очікували на прихід росіян і встановлення російської влади. Однак падіння царського режиму, а потім ліквідація Кавказького фронту поставили крапку у проросійській орієнтації, і її прихильники приєднались до тих, хто пов'язував свої сподівання з шерифом Мекки Хусейном, який підняв повстання 1916 року, та його союзником – Великобританією. Деяка частина арабів-ортодоксів разом із маронітами і уніатами Лівану не захотіли входити у склад нової арабської держави і з самого початку війни орієнтувались на Францію. Осінній наступ Алленбі в 1918 році та діяльність партизанських загонів, керованих Фейсалом і Лоуренсом, спричинили масовий відступ турецької армії, що супроводжувався повстаннями арабів всіх релігійних спільнот. 30 вересня арабські загони вступили в Дамаск, де наступного дня був сформований уряд. На кінець жовтня всю територію Сирії було визволено. Почалось формування нової арабської держави, припинене згодом колоніальною політикою Франції і Великобританії.

Отже, за окреслений проміжок часу, що тривав майже вісімдесят років, національно-визвольний рух пройшов кілька етапів відповідно до назв турецьких режимів: Танзімат, Зулюм, період правління молодотурків та його завершальну фазу – Першу світову війну. Травматичні зміни, яких зазнала арабо-православна спільнота, спричинили кризу ідентичності та стали початком процесу самовизначення і самоорієнтації. Поява ідеології арабського націоналізму в період Танзімату обумовила політизацію арабського руху та його секуляризацію. Диктатура Абдул Хаміда призупинила політичну діяльність в Сирії, але активізувала її в

еміграції, яка постійно підтримувала зв'язки зі своєю батьківщиною. Сам же період Зулюму пройшов під знаком боротьби проти опори османського панування – грецького духовенства. За молодотурецького режиму більшість православних арабів дотримувались послідовної лінії загальноарабського єднання, і на відміну від інших арабо-християнських спільнот, вели спільну боротьбу з арабами-мусульманами проти турецького панування аж до остаточного його повалення. Незавершеність пошуку власної ідентичності, як і зовнішньополітична різновекторність напередодні війни, були закономірним наслідком для народу, що не мав компактного місця проживання, був внутрішньо розколотий і піддавався різноманітним впливам своєкорисливих сусідів.

ЛІТЕРАТУРА

ІР НБУВ. – Ф. 304. – Спр. 1988. – Арк. 207.

ІР НБУВ. – Ф. 304. – Спр. 2014. – Арк. 458,459.

ЦДІАУК. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3184. – Арк. 1, 2.

Базили К. М. **Сирия и Палестина.** Москва, *1962*.

Возвращение в катакомбы. Христиане Ближнего Востока становятся гонимым меньшинством. Кристина Борисова (*інтерв'ю із професором ліванського університету Сухейлем Фарахом*) // http://www.otechestvo.org.ua/main/20084/703.htm

Гордон С. **Автономия на Ливане.** Одесса, *1908*.

Дмитриевский А. А. К 25-летнему юбилею служения в епископском сане митрополита эмесского Афанасия // **СИППО.** *1911*. Т. XXII. Вып. I.

Долинина А. А. **Очерки истории арабской литературы нового времени.** Просветительский роман. Москва, *1973*.

Жузе П. Происхождение православных жителей Сирии и Палестины // **СИППО.** *1906*. Т. XVII. Вып. 2.

Журавский А. В. **Христианство и ислам.** Москва, *1990*.

Из Сирии // **СИППО.** 1906. Т. XVII. Вып. 2.

Имангулиева А. Н. **"Ассоциация пера" и Михаил Нуайме.** Москва, *1975*.

Котлов Л. Н. **Становление национально-освободительного движения в арабских странах Азии 1908–1914.** Москва, *1986*.

Кротов Я. **Словарь святых** //http://www.krotov/6…bios/58-XX1915refail.htm

Крымский А. Е. **История новой арабской литературы.** Москва, *1971*.

Крымский А. Е. **Письма из Ливана. 1896–1898.** Москва, *1975*.

Лазарев М. С. **Крушение турецкого господства на Арабском Востоке.** Москва, *1960*.

Левин З. И. **Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время).** Москва, *1972*.

Луцкий В. Б. **Новая история арабских стран.** Москва, *1965*.

Панченко К. А. **Исторический путь православных арабов** http:www//diafuture.ru/panchenko.pdf

Померанцев И. Блаженнейший Мелетий, патриарх антиохийский (Некролог) // **СИППО.** 1906. Т. XVII. Вып. 2.

Саган О. **Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан.** Київ, *2004*.

Салиби К. С. **Очерки по истории Ливана.** Москва, *1969*.

Соколов И. И. Антиохийская церковь. Очерк современного ее состояния // **СИППО.** *1913*. Т. XXIV. Вып. 4.

Успенский П. **Книга бытия моего.** (Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского). Т. I. Санкт-Петербург, *1894*.

Якушев М. И. **О восстановлении арабского патриаршества в Антиохийском патриархате** //http://www/iaas.msu.ru/res/lom06/relig/yakushev.htm

Янници Ф. **Греческий мир в конце XVIII – начале XX вв.** Санкт-Петербург, *2005*.

Mansfield Peter. **A history of Middle East.** Lnd. *1982*.

Kirk George E. **A short history of Middle East: from the rise of Islam to modern times.** Lnd., *1961*.

Partner P. **A Short Political Guide to the Arab World.** N. Y. *1960*.

Тарасенко Н. А.

Mś.w Bdšt И ГЕРМОПОЛЬСКАЯ КОСМОГОНИЯ[1]

В тексте 17-й главы Книги мертвых изложены два варианта мифа с участием загадочных созданий – *mś.w Bdšt* – «детей Бессилия» [Urk. V, Abs. 1, *6–7 (3–5)*]. В данной статье мы рассмотрим мифологические параллели к первому из представленных сюжетов, связывающих *mś.w Bdšt* с гермопольским космогоническим мифом[2]:

(3) […] [*ink*]**(А)** *Rꜥ m ḫꜥ.w*[*=f*]**(Б)** *m* (4) *šꜣꜥ=f ḥḳꜣ.t iri.t.n=f*

ptr r=f sw

Rꜥ pw m šꜣꜥ=f[**(В)** *ḥḳꜣ.t iri.tn=f*

m šꜣꜥ Rꜥ pw ḫꜥj.t m njśwt iti ir.tn=f[**(Г)** *m wnn*[**(Д)** *n* (5) *ḫpr.t sṯs.w Šw iw=f ḥr=f ḳꜣꜣ imj Ḫmnw ist rdi n=f mś.w Bdšt im.jw Ḫmnw*

«(3) […] Я Ра при (первом) славном восхождении [его] (когда) (4) начал он править созданным им. Кто же это? Это Ра, (когда) начал править он созданным им изначально. Это Ра, взошедший на царство над созданным им до того как (5) воссуществовали опоры Шу, когда пребывал он на Возвышении, которое в Гермополе, (и) когда поразил он детей *Bdšt*[**(Е)**, которые в Гермополе»[**(Ж)** (по p*Nb-snj* pLondon BM EA 9900 [Urk. V, Abs. 1, *6–7 (3–5*); Naville 1886, I, *Taf. XXIII, 3–5*; Lapp 2006, *12–19*]).

(А) В p*Nb-snj* независимое местоимение *ink* пропущено ошибочно [Lapp 2006, *12–13*].

(Б) В p*Nb-snj* ошибочно выписан иероглиф «кобры» вместо знака «рогатой гадюки» (𓆑 / I_9 / *f*), т.е., суффиксального местоимения *=f* 3 л., муж. р.

(В) У. Рёсслер-Кёлер предлагает чтение не *šꜣꜥ=f*, а *ḫꜥ=f* [Rößler-Köhler 1979, *165, Anm. 7**].

(Г) В части свитков уточняется, что это воцарение произошло в Гераклеополе [Lapp 2006, 15 (pLe1, pL5, pL13, pDu)] (напр. 𓎛𓂋𓏏𓅱𓈖𓂋𓏏𓅱 – *ḫꜥj*(*.t*) *m Nn-nśwt m njśwt* – по p*ꜣnj* pLondon BM EA 10470).

---

[1] Статья подготовлена по материалам одноименного доклада, прочитанного на конференции «XV Сергеевские чтения», МГУ, г. Москва, 31 января – 2 февраля 2007 г.

[2] Глосса с изложением данной мифологемы нет в первоисточнике 17-й главы – 335-м изречении Текстов саркофагов.

(Д) В некоторых папирусах вместо *wnn* ошибочно выписано *Ỉwnw* – Гелиополь [Budge 1999, *81, fn. 6*; Lapp 2006, *17* (pL4, pLe2, pLe13)].

(Е) В части папирусов Нового царства после *Bdšt* может быть также добавлено либо *ḥr ḳ33 n im.jw Ḫmnw* – «на Возвышении, которое в Гермополе» (см. также p*ꜣs.t-m-ꜣḫ-bit* pLondon BM EA 9904, XXI дин. [Shorter 1938, *111*]), либо *m nṯr.w im.jw Ḫmnw* – «в качестве богов, которые в Гермополе» [Lapp 2006, *18–19*].

(Ж) Перевод концовки фрагмента Дж. Алленом отличается: «...когда дети бессилия были даны ему как гермополитане (курсив наш – *Н. Т.*)» [Allen 1988, *32*], что связанно с иным пониманием значения предлога *m* в предложении.

Важное упоминание *mś.w Bdšt*, которое можно соотнести с приведенным сюжетом, содержится в верхнем регистре 11-го часа Книги врат [Piankoff 1954, *75–81*; Zandee 1960, *127, 294–295*; 1969, *318*; Hornung 1979, *356–360*; 1980, *246–247*; Zeidler 1999, *306–313*; Wiebach-Koepke 2002, II, *334–337*].

Здесь же представлено и их единственное подлинно известное изображение (сцена № 69) (**рис. 1**) [Hornung 1980, *247*; 1999, *75, fig.* 39; Piankoff 1954, *pl. 58–59*]. В возвышающемся над землей гигантском кулаке руки божества *Ỉmnw-ḫꜣ.wt* – «Того-кто-скрывает-трупы» – показан канат (по тексту: *iḥ nik.w* – «карающий канат»); слева он связывает горло Апопа, а справа простирается над четырьмя змеями. В гробнице Рамсеса VI (KV 9) они окрашены в синий цвет. От основной веревки к этим змеям на рисунке тянутся четыре отдельные веревки-путы желтого цвета, связывающие их шеи. Выше показаны пять божеств, подписанные как Геб и сыновья Хора, последние держат в руках вторые концы веревок, связывающих змей. Возле первого змея имеется приписка «*Wꜣmmtj*», над тремя другими – «*mś.w Bdšt*» [Hornung 1980, *248–249 (24–29)*]. Рисунок сопровождается пояснительным текстом.

Надпись под изображением кулака *Ỉmnw-ḫꜣ.wt*, 16 богов, удерживающих канат, *Wꜣmmtj* и *mś.w Bdšt*:

40	*wnn=sn m sḫr pn*	«Пребывают они в виде этом,
41	*m sꜣw.t nt mś.w Bdšt*	как стража над Детьми *Bdšt.*

42	*sꜣw=sn m iḥ nik.w*	Охраняют они карающий канат,
43	*imi ḏr.t Ꞅmnw-ḫꜣ.wt*	что в руке «Того-кто-скрывает-трупы».
44	*(r)dd.tw m(w)t.w m šmtw.t=f*	Помещены мертвые[Д] в его окружение
45	*r sbḫ.wt Ḫntj-imntjw*	около врат Хентиаментиу.
46	*in*[А] *nn (n) nṯr.w*	Эти боги говорят:
47	*kk.w n ḥr=k Wꜣmmtj*	– Тьма на твое лицо, *Wꜣmmtj*!
48	*ḥtm n=ṯn mś.w Bdšt*	– Уничтожение вам, Дети *Bdšt*
49	*m*[Б] *ḏr.t imn.t (r)di=s ḏw.t=ṯn*	в Скрывающей Руке! Воздает она зло ваше
50	*m iśh nik.w im=f*	в канате, несущем покарание[Е],
51	*Gb sꜣw=f ntt.w=ṯn*	Геб, охраняет он ваши оковы.
52	*mś.w ḳꜣs.w (r)di=sn ṯn (n) iḥ(k)w*	Дети пут[Ж], отдают они вас дряхлости (/ слабости) (?)[З]
53	*sꜣw=ṯn m [śip (n) Ḫntj-]*[В] *imntj.w*	Охраняют их по приказу Хентиаментиу[И]!
54	*[wnn=śn]*[В] *m śḫr [pn*	Пребывают они в виде этом
55	*wdn]*[В]*=sn ḳꜣś.w*[Г] *mś.w Bdšt*	Накладывают он путы Детей *Bdšt*.
56	*iw wiꜣ nṯr ꜥꜣ šꜣ(t)=f r h(ꜣ).w pn n ꜥꜣpp*	Барка Великого бога, путешествует[К] он по этой окрестности Апопа.
57	*nꜥꜥ=f m-ḫt wdi.t nt(n)ṯ.wj=śn*	Плывет он (далее) после того, как наложит их оковы».

Книга врат (гробница Рамсеса VI (KV 9)),
11 час, верхний регистр, 69-я сцена, стб. 25–51
[Piankoff 1954, *75–81*; Hornung 1979, *358–360*].

(А) В тексте Рамсеса VI знаки *i* и *n* перепутаны местами, в гробнице Сети I и «Осирейоне» дано правильно: *in* [Hornung 1979, *359*].

(Б) В тексте Сети I некорректно выписано вместо , в «Осирейоне» – лакуна.

(В) В гробнице Рамсеса VI текст разрушен, восстановление лакун по тексту у Сети I [Hornung 1979, *360*].

(Г) В написании *ḳ3ś.w* «путы» у Рамсеса VI некорректно выписано *t* вместо *ḳ*. С другой стороны, у Сети I правильно дано написание *ḳ*, но вместо знака «коршуна» (G_1, фонет. *3*) написан знак «птенца перепелки» (G_{43}, фонет. *w*).

(Д) Э. Хорнунг дает перевод «“Mit verborgenem Liechman” ist Stricke warden um ihn berumgewunden beim Tor des Chontamenti» [Hornung 1980, *248–249*], полагая, что *m*(*w*)*t.w* следует понимать как «Stricke» [Hornung 1980, *250, Anm. 17*].

(Е) Букв. «в канате, покарание (/ наказание) в нем».

(Ж) Т.е. сыновья Хора.

(З) Я. Зандее полагает, что в тексте пропущено слово *ḏw.t* «зло», и следует читать *rdi=śn ḏw.t=ṯn* – «the fetters cause your evil» [Zandee 1969, *318*]. Но ср.: [Hornung 1980, *249 (36); 250, Anm. 21*; Wiebach-Koepke 2002, II, *337 (2242)* («Schwahen»); Zeidler 1999, *313, Anm. 4* («Altersschwäche»)].

(И) Текст не позволяет дать однозначный перевод. Я. Зандее переводит: «Take heed of the verdict of the First of Westerns» [Zandee 1969, *318*]; Э. Хорнунг: «Hütet euch vor Verdammung (durch) Chontamenti» [Hornung 1980, *249 (37); 250, Anm. 22*]; Ю. Цайдлер: «Möget ihr euch vor der Revision Chontamentis hüten!» [Zeidler 1999, *313 (53)*]; С. Вибах-Кэпке: «Möget ihr euch vor der Prüfung des Chontamenti» [Wiebach-Koepke 2002, II, *337 (2243)*].

(К) Я. Зандее, однако, понимает, что барка Ра здесь садится на мель, и продолжает движение после того, как накладываются путы на Детей *Bdšt*: «The boat of the great god runs aground in this neighbourds of Apophis, but it sails after they have been fettered» [Zandee 1969, *318*].

Комментируя данную сцену, Э. Хорнунг и Я. Зандее[3] буквально понимают, что в форме змей здесь изображены *W3mmtj* и трое *mś.w Bdšt* [Hornung 1980, *247*; Zandee 1960, *127, 294–295*]. Но

[3] С некорректным указанием на 10-й час Книги врат [Zandee 1960, *127, fn. 2; 295, fn. 1*].

сцена может иметь и другое объяснение. В 1965 г. Х. Альтенмюллер в своем диссертационном исследовании предположил, что в приведенном фрагменте 17-й главы Книги мертвых может быть отображена древняя форма гермопольской космогонии[4] [Altenmüller 1965, *101–103*]. В гермопольском мифе о творении выделяется несколько фаз: появление на месте города первобытного Холма, возникновение на этом Холме лотоса и рождение из него солнечного бога-ребенка – творца мира, людей и богов, завершающего космогонию [Коростовцев 1976, *82*].

По мнению Х. Альтенмюллера, описанное в 17-й главе Книги мертвых сражение с силами Хаоса, персонифицированными в *mś.w Bdšt*, происходит сразу после рождения солнечного бога-ребенка из лотоса, когда сотворение еще не было закончено, и у них был прекрасный (а также единственный) шанс воспрепятствовать его завершению, пока божественное дитя еще не окрепло. Х. Альтенмюллер делает верное наблюдение о связи между этим сюжетом и сообщениями поздних текстов [Altenmüller 1965, *103*] о битве юного Ра, появившегося из первобытного Океана, с четырьмя враждебными богами или змеями в Гермополе [Jelinkova-Reymond 1956, *39*].

Кр. Лайтц развил и дополнил эти идеи [Leitz 1987, *50*; 1994, *99–101*], заметив, что на упомянутом рисунке Книги врат имя *W3mmtj* помещено в вертикальной приписке, в то время как *mś.w Bdšt* – в горизонтальной, что дает основание предположить, что *W3mmtj* здесь не наименование первого змея, но, скорее, обозначение «предводителя» («Anführer») всех четырех [Leitz 1994, *99*]. То есть, четыре змея – это *mś.w Bdšt*, выступающие как проявления *W3mmtj*, который сам, в свою очередь, был тождественен Апопу[5].

---

[4] Существовавшая, возможно, до сложения представлений об Огдоаде – четырех парах божеств первобытного Хаоса [Leitz 1994, *70, Anm. 18*].

[5] Хотя *W3mmtj* и считалось одним из имен (/ эпитетов) Апопа [Wb., I, *251*], иногда он мог выступать и в самостоятельной роли, как, в частности, в надписи из Медамуда, где он назван в числе четырех враждебных Ра змей: *Ḏw-ḳd, W3br, Hmhmti* и *W3m*(*m*)*t*(*y*) [Borghouts 1973, *118, fn. 4*].

Близкую параллель к этому противостоянию показывает фрагмент *pḪnmw-m-ḥb*[6] pLondon UC 32365 (Frag. 10) (XIX дин., Сети I) (**рис. 2**) [Shorter 1937, *pl. X*; Quirke 2001, *60, fig. 23*], сообщающий об уничтожении четырьмя богами солнечного круга четырех Апопов ( ) [Shorter 1937, *36, pl. X*]. А. Шортер усматривает в четверичном образе Апопа в p*Ḫnmw-m-ḥb* pLondon UC 32365 особые формы змей, которые противостояли Ра в важнейших фазах его суточного движения – восходе, полудне, закате и полночи [Shorter 1937, *38*], что, однако, является скорее продуктом поздней, вторичной обработки космогонической мифологемы [Leitz 1994, *100, Anm. 36*].

Упоминаний о борьбе с четверичным проявлением зла достаточно много. В p*Ns-Mnw* pLondon BM EA 10188 (p*Bremner-Rhind*) формулы, направленные против Апопа, врагов и мятежников, – в их числе и *mś.w Bdšt*, – требуют четырехкратного повторения (напр.: [Faulkner 1933, *54* (25,18–19); 1937, *171*; ср.: Parker, Leclant, Goyon 1979, *61–65; 62, fn. 9*]), т.е. ⊗|||| – *ifdw spw*: «(повторять) четыре раза».

(18) *iw Rˁ mꜣˁ-ḫrw=f*[(А)] *mꜣˁ.t irt n.w*

ˁꜣpp mś.w Bdš wr.w Bdš

mꜣˁ-ḫrw Rˁ r ḫftj.w=f ifdw spw[(Б)] […]

(19) *iw śḫr.n=i ˁꜣpp śbi.w štyw Ḏw-ḳd mś.w Bdš m ś.t=śn nb.t m bw nb.t ntj iw=śn im*

«(18) Ра торжествует и (чинит) справедливость над Апопом, великими детьми *Bdš* (и) (змеем-)*Bdš*[(В)]. Торжествует Ра над врагами – «(повторять) четыре раза […]. (19) Я низверг Апопа, мя-

[6] Следует обратить внимание, что на интересующем нас фрагменте возле фигуры писца в верхнем регистре изображения имеется хорошо читаемая подпись: *Wśir Rˁ-mś* – «Осирис Рамес» (Ст. Квёрк, например, был вынужден подписать этот рисунок, как изображающий «писца *Rˁ-mś* перед Осирисом», но в «папирусе *Ḫnmw-m-ḥb*» [Quirke 2001, *60, fig. 23*]). Фрагменты p*Rˁ-mś*, обнаруженного в XIX в. вместе с *pḪnmw-m-ḥb* в Седменте, находятся в музейной коллекции Кембриджского университета (Cambridge, Fitzwilliam Museum E. 2a. 1922). Реставрационные работы Р. Вэлтхема (2004–2005 гг.) и исследования И. Мунро (2005 г.) показали, что часть кембриджских фрагментов p*Rˁ-mś*, возможно, являются частями лондонского *pḪnmw-m-ḥb* и наоборот (устное сообщение И. Мунро), как, возможно, и наш фрагмент. Впрочем, не исключено, что *Rˁ-mś* был сыном *Ḫnmw-m-ḥb*, чем и объясняется появление его изображения в заупокойном свитке отца.

тежников, черепаху, Болезненного (?)[Г] (и) детей *Bdš* с престола их всякого во всяком месте, где они были» (p*Bremner-Rhind*, 25. 18–19 [Faulkner 1933, *54–55*]).

[А] Написание *mꜣʿ-ḫrw* в данном контексте соответствует значению «triumphiren» [Wb., II, *15.1 (II)*].

[Б] При написании числительные выписывались после существительного, но произносились перед ним [Allen 2001, *100 (9.4)*].

[В] Р. Фолкнер переводит как «O, Apep and Ye Children of Revolt, Ye Greatly Rebellious» [Faulkner 1937, *171*], однако качественные прилагательные, как определение в предложении, выписываются обычно после существительного, признак которого они выражают, и согласуются с ним в роде и числе [Петровский 1958, *112*; Allen 2001, *60–61*]. В нашем случае качественное прилагательное-эпитет *wr* – «великий» следует за *mś.w Bdš* и в форме мн. числа – *wr.w*, т.е., скорее всего, оно связано с *mś.w Bdš*, но не с именем змея *Bdš* (в ед. числе), как полагает Р. Фолкнер.

[Г] Р. Фолкнер дает значение для – *ḏw-ḳd* как «Ill-disposed One» [Faulkner 1937, *171*; 1999, *282*]. Это же имя выписано ниже в числе 29 имен-заменителей Апопа [Faulkner 1933, *89* (32. 18); 1938, *52*].

В этом же тексте [Faulkner 1933, *91* (32. 46–47); 1938, *52*] предписывается изготовление и дальнейшее уничтожение четырех статуэток (*twt*) врагов с лицами змей (или птиц [Faulkner 1933, *92* (32. 53–54); 1938, *53*]), подписанных как *mś.w Btš* (= *Bdšt* [Faulkner 1938, *53, fn. 32. 47*]), воплощавших уже врагов монарха [LGG III, *422*][7].

(46) *irj.t n ky.w twt.w n ifdw ḫfty.w m ḥr.w n* [//////][А]
(47) *snḥ.w ntt ꜥꜥ.wt=śn n ḥꜣ=śn mś.w Btš* […]

(53) *tw ky twt(.w) n ifdw ḫfty.w m ḥr.w n ꜣpd ntt m ꜥꜥ.wt=śn rd.wt=śn* (54) *ḥꜣ=śn m-ꜥ=śn nw.w (m) ḏd mś.w Btš.w*

«(46) Сделай другие статуэтки (*twt.w*) четырех врагов с лицами [змей], (47) (должны быть) связаны руки их путами – (это) дети *Btš*[Б] […]

(53) (и еще) другие статуэтки четырех врагов с лицами птиц, (должны быть) связаны руки (и) ноги их (54) путами перед ними (и) названы “дети *Btš.w*”»

(p*Bremner-Rhind*, 32. 46–47; 53–54 [Faulkner 1933, *91, 92*]).

[7] Этот ритуал очень близок к ритуалам проклятий, также предполагавших изготовление статуэток (см. подробнее: [Тарасенко 2005]).

(А) Мы солидарны с контекстуальным восстановлением Р. Фолкнером первых неразборчивых знаков в этом слове [Faulkner 1933, *91, fn. e*)] как *ḥfꜣw* – «змей» [Faulkner 1938, *52* (32. 46)].

(Б) Т.е. *Bdšt*.

Говоря о четырехкратном повторении магического уничтожения врагов бога и царя следует вспомнить и интересный ритуал защиты могилы Осириса, требующий поражения выстрелами из лука четырех шаров, символизирующих врагов и предателей в четырех странах – Нубии, Азии, Ливии и Египте. Он изображен, в частности, на восточной стене комнаты «Е» кенотафа Тахарки в Ком-Джеме (XXV дин.) [Parker, Leclant, Goyon 1979, *pl. XXV; 63–65*].

Кроме того, любопытно отождествление *mś.w Bdšt* с опорами неба в 60-м изречении Текстов саркофагов, – их, как известно, также было четыре [Leitz 1994, *99*]:

wr.t pr=k m ḥw.t-nṯr.w m iri.t n Rˁ m śꜣ=k wn=k im=ś
r ḥḏt śbḫ.t(w) ꜣḫ.t ḥśb.t ˁꜣ.w (pr)(А) *wnn.t m śꜣ Wśir (N pn)*(Б)
śꜣ ˁꜣ.w=ś (/ n)(В) *mś.w Bdšt wnn m śꜣ r[///]*(Г) *Wśir*(Д) (N)(Е) *pn*
śrḫt=ś ˁ.wy Nw.t […]

«Великий дом твой в храмах, созданный Ра для защиты твоей, (чтобы) пребывал ты в нем на закате. Горизонт затворен (?)(Ж), опоры (дома) подсчитаны (?)(З), сущие для защиты Осириса (N. этого)», защита опор его(И), – Дети *Bdšt*, – сущие для защиты Осириса (N) этого; балка его – руки Нут […]»[8]

[CT Sp. 60, I, *253–254a*].

[8] Характерно, что все шесть саркофагов, на которых зафиксировано это изречение, происходят из гермопольского некрополя, совр. эль-Берше, что может указывать на локальный характер изложенных в нем представлений. Связь *mś.w Bdšt* с опорами неба находит параллель и в мифах о гермопольской Огдоаде (см. подробнее: [Sethe 1929]), сформировавшихся к Среднему царству, согласно которым, каждая из четырех пар этой Восьмерки (четыре мужских божества и четыре женских, чьи имена образованы как форма женского рода от имен богов), часто обозначаемой как Восьмерка богов-*ḥḥ*, выступала как охранитель одной из небесных опор в четырех сторонах света, как это описывает 80-е изречение Текстов саркофагов [CT II, *27−28*; Allen 1988, *21–27*; Bickel 1994a, *82–97*; Willems 1996, *293–297; 469–473*]. Данное изречение известно по пяти саркофагам из эль-Берше и двум экземплярам из других областей (G1T, A1C), соответственно, его гермопольское происхождение, как и 60-го изречения, более чем вероятно.

(А) По $B_{10}C^{D}$.

(Б) По $B_{1}4$.

(В) По $B_{10}C^{D}$.

(Г) По $B_{10}C^{B}$.

(Д) Выписано , – редкая форма написания имени Осириса, встречающаяся только в Текстах саркофагов [Gardiner 1958, *467* (F_{51})].

(Е) По $B_{10}C^{B}$.

(Ж) В силу имеющихся разночтений детерминативов, возможно прочтение *śbḫt ꜣḫ.t* «врата горизонта» (см.: [Faulkner 1994, I, *55, fn. 9*]).

(З) Возможен также перевод «разрушены» [Faulkner 1994, I, *55*; *fn. 10*]. П. Барге читает фразу «le porche (de l'horizon est l'evaluation de l'excès et) c'est la protection d'Osiris» [Barguet 1986, *199*].

(И) По верному указанию Р. Фолкнера, суффиксальное местоимение 3 ч. жен. рода *=ś* здесь относится к «горизонту» (*ꜣḫ.t* – жен. р.) в CT I, 253d [Faulkner 1994, I, *55, fn.14*].

В целом, изображение врагов бога в числе четырех весьма характерно для египетского религиозного искусства. Любопытная виньетка помещена, в частности, в мифологическом p*Ḏd-Ḫnśw-ꜥw=f-ꜥnḫ* II pCairo S.R. VII. 10266 (XXI дин.) (**рис. 3**) [Piankoff, Rambova 1957, *174, fig. 67*]. Здесь тела четырех обезглавленных существ (очевидно, врагов Ра) окружены змеем-*уроборосом*, т.е., учитывая хтонические функции этого змея, навсегда преданы нижнему миру – преисподней. Фактически, при таком понимании семантики композиции, она консонируется с судьбой *mś.w Bdšt* по данным текста, сопровождающего вышерассмотренную сцену № 69 11-го часа Книги врат, где сообщается, что Геб и сыновья Хора «следят» за путами *mś.w Bdšt*, что в руке «Того-кто-скрывает-трупы» (*Ꜥmnw-ḫꜣw.t*) (25–29)», т.е., как отмечает Я. Зандее: «они (*mś.w Bdšt – H. T.*) заперты на земле» [Zandee 1960, *127*][9].

Противостоят четырем *mś.w Bdšt*, как четверичной форме *Wꜣmmtj* / Апопа, в Книге врат сыновья Хора, в чем Кр. Лайтц справедливо усматривает принцип симметрии, когда Апопу, принявшему для борьбы с Ра форму четырех змееобразных воплощений, противопоставлено равное число светлых божеств – сы-

[9] В связи с этим, обращает на себя внимание и имеющееся в Текстах пирамид упоминание о нежелании царя оказаться «запертым» в Гебе (т.е. земле) (Pyr. § 308).

новей Хора (в мифологии Эдфу – четыре сокола), выступающих как четверичное проявление солярного Творца [Leitz 1994, *100–101*].

Реминисценцией этого же мифа можно, видимо, назвать и до сих пор остающийся дискуссионным образ виньеток глав 30[B] и 125 Книги мертвых (т.н. сцен Психостасии и Суда), где четыре сына Хора изображены возле трона Осириса на цветке лотоса, вырастающего из символа водоема[10]. Известно несколько иконографических типов этой виньетки[11]:

1. Цветок лотоса вырастает непосредственно из символа водоема: *pHw-nfr* pLondon BM EA 9901, XIX дин. (**рис. 4**) [Stricker 1992, *52, fig. 9*].

2. Цветок лотоса вырастает из-под трона Осириса: p*ꜣnj* pLondon BM EA 10470, XIX дин. (**рис. 5**) [Faulkner, Goelet, Andrews 1998, *pl. 30]*.

3. Цветок лотоса вырастает из пола дворца перед троном Осириса[12]: p*ꜣnj* pLondon BM EA 10470, XIX дин. (**рис. 6**) [Faulkner, Goelet, Andrews 1998, *pl. 4*].

По мнению Кр. Лайтца, в рассмотренных композициях можно усмотреть иллюстрацию гермопольского мифа о творении – сцену возникновения солнечного бога (в его «воинственной» четверичной форме) из первобытных вод на цветке лотоса [Leitz 1994, *101*].

На наш взгляд, к этому можно добавить и еще одну возможную иллюстрацию данного мифа из числа иллюстраций Книги мертвых – это сцена ‘3b’ (или «Treppen-Szene») по классификации Ю. Геселленсеттера [Gesellensetter 1997, *26, 178–192, 329,*

---

[10] Б. Стрикер усматривает в образе сыновей Хора здесь четыре космические первостихии – огонь, воздух, воду и землю [Stricker 1992, *53, fn. 34*].

[11] Идентичные по иконографии изображения имели широкое распространение и встречаются на других памятниках: росписи гробниц (напр.: [Saleh 1984, *66, Abb. 77* (TT 296); *67, Abb. 79* (TT 305); Abb. 80 (TT 296)]), стелах (напр.: [Billing 2003, *394, fig. D.4* (BM EA 796); *396, fig. D.8* (Naples 1000)]) и мн. др.

[12] То, что лотос вырастает из пола, не меняет семантики рисунка, поскольку и пол дворца Осириса отождествлялся с водами первобытного океана Нуна [Milde 1994, *23*].

Taf. I] в нижнем регистре виньетки 110-й (**рис. 7** – *pNb-snj* pLondon BM EA 9900 [Milde 1994, *24, fig. 5*]). Эта глава представляет собой знаменитую виньетку-карту «египетского рая» (или «Елисейских полей») – *sḫ.t-i3r.w* («Поля тростника») и *sḫ.t-ḥtp* («Поля удовлетворения / покоя») [Gesellensetter 1997, *20–25*]) восходящую к более раннему прототипу – рисунку изречения 465/6 Текстов саркофагов.

На интересующей нас сцене изображен окруженный каналами остров (*wnm sw*), в котором обычно помещены фигуры четырех божеств[13] (**рис. 8** – p*Nb-snj* [Gesellensetter 1997, *178, Abb. 27*])[14]. В p*Nb-snj* они обозначены как p*śḏ.t ꜥ3 imj*(*.t*) *sḫ.t-ḥtp* – «Великая Эннеада в Полях удовлетворения» [Gesellensetter 1997, *181*; Zayed 1977, *14*].

На рисунке-прообразе 110-й главы в 465-м изречении Текстов саркофагов обитателями этой местности, однако, названы четыре

---

[13] Помимо двух приведенных примеров, изображение ***четырех*** божеств в данном сегменте 110-й главы отмечено также в pCairo S.R. VII. 10652 [Gesellensetter 1997, *335, Taf. 7.2*]; pLondon BM EA 10472 [Gesellensetter 1997, *336, Taf. 8.1*]; pLondon BM EA 9911 [Gesellensetter 1997, *337, Taf. 9.2*]; pCairo S.R. IV. 981 [Niwiński 1989a, *pl. 16a*]. Но число богов может варьироваться. Во многих источниках вырисовано ***три*** бога: pLeiden AMT 1-35, AP 52, рельеф из гробницы *P3-jtn-m-ḥb*, Саккара [Gesellensetter 1997, *330, Taf. 2.1*]; pLondon BM EA 10471+10473 [Gesellensetter 1997, *331, Taf. 3.2*]; роспись гробницы *Pn-Nw.t* в Анибе [Gesellensetter 1997, *333, Taf. 5.1*]; рельеф в заупокойном храме Рамсеса III в Мединет-Абу [Gesellensetter 1997, *333, Taf. 5.2*]; pCairo S.R. VII 10249 [Gesellensetter 1997, *335, Taf. 7.1*]; pChicago OIM 10486 [Gesellensetter 1997, *337, Taf. 9.1*]; pParis Louvre E 3911 [Gesellensetter 1997, *339, Taf. 11.2*]; pTurin 1791 [Gesellensetter 1997, *340, Taf. 12.1*]; pЭрмитаж № 3531 [Матье 1956, *табл. XXIV*] (в работе Ю. Геселленсеттера не учтен); pCairo S.R. VII. 10244; CG 10014 [Niwiński 1989a, *pl. 24c*]. В других случаях может быть ***два*** бога: pTurin 1837 [Gesellensetter 1997, *340, Taf. 12.2*], а иногда ***один*** pLondon BM EA 10479 [Gesellensetter 1997, *338, Taf. 10.1*]; pParis Louvre 3084 [Gesellensetter 1997, *338, Taf. 10.2*], или даже ***пять***: pLeiden T 3 [Gesellensetter 1997, *335, Taf. 7.3*]. В ряде папирусов (особенно в поздних) в этом сегменте виньетки и вовсе ***нет*** изображений богов [Gesellensetter 1997, *330, Taf. 2.2*; *331, Taf. 3.1*; *336, Taf. 8.3*].

[14] Ср. также виньетку в p*Jwj3* pCairo CG 51189 [Gesellensetter 1997, *184, Abb. 28*].

сына Хора (*ḫnww sw Jmst, Ḥpj, Kbḥsnw=f, Dwꜣmwt=f* [CT, V, 357 (XVII), 361 (XVII)]) (**рис. 9**) [CT, V, 361 (B_1C); Piankoff 1972, *fig. 1*]. Перед божествами изображен знак «лестницы» 𓉔 / O_{40} [Gesellensetter 1997, *182–185*], здесь, по всей видимости, символизирующий (как и знак 𓉕 / O_{41}) первобытный Холм (*ḳꜣꜣ*) [Saleh 1969, *119*][15]. Но наиболее любопытны два названия непосредственно примыкающей к этому острову (слева вверху) местности [CT V, 358 (XXI); Gesellensetter 1997, S. 26 (сцена ‘3b/1’)], обозначенной как *mśḫn* (*nṯr*) – «Место рождения (бога)» (ср.: CT Sp. 465, V, 349–351) и *ḳnḳn.t* – «Место битвы» (от глагола *ḳnḳn* – «züchtigen», «prügeln», «zerschlagen» [Wb., V, *55*; Gesellensetter 1997, *40*]; «Kampfplatz» [Hornung 1979, *217*], «Battle (field)» [Milde 1994, *25*]).

Ю. Геселленсеттер усматривает в этих названиях образы скорее космологические, нежели космогонические и полагает, что под *msḫn* (*nṯr*) и *ḳnḳn.t* следует понимать обозначения восточного и западного горизонтов – мест восхода и заката Солнца [Gesellensetter 1997, *40*]. Но на наш взгляд, данная область, судя по совокупности ее мифологических номинаций, без сомнений, восходящих к космогоническому преданию, может быть понята как место (само-) возникновения первобытного Холма, рождения бога-творца и космического сражения четырех сыновей Хора, здесь вырисованных, с силами Хаоса (возможно, в их четверичной форме *mś.w Bdšt*?), что в своей семантике может быть непосредственно увязано, таким образом, с вышерассмотренным сюжетом 17-й главы Книги мертвых.

К гермопольской мифологеме с участием *mś.w Bdšt* имеется еще одна косвенная параллель – это данные **pBrooklyn 47.218.84** [Meeks 2006, *10–12* (§ 10)]. Папирус принадлежал к собранию манускриптов из коллекции Ч. Эд. Вильбура, подаренному бруклинскому музею. Как и другие свитки из этого собрания, рассматриваемый документ, видимо, происходит из жреческой библиотеки в Гелиополе и датируется временем от Саисского периода до XXX дин. – начала Птолемеевского периода. Текст свитка содержит описание различных локальных календарных праздников и связанных с ними мифологических событий.

§ 10 (IV, 4) *ꜣbd 1 šmw wnn nbtt nṯr ḏrt nt Rˁ bkꜣ.t*

[15] Но ср.: [Zayed 1977, *13–14*].

(IV, 5) [*w m*] *Šw Tfnw.t śḫpr=śn m ꜣbd pn wn in ḏbꜣw nt nṯr pn ḫpr r=sn m mś.w bdšw m sḫtw snḥmy ntt rsj n*

(IV, 6) *Ḥtp.t ḫpr*[(А)]*=śn m ḥfꜣ.wt ir śbiw r nb=w m ꜣbd pn sii=tw nꜣ iꜣw.w ḥr nn ḳnw=śn n nb=śn m ḥb ḏrt*

(IV, 7) *ḫft ḥb Ḫnśw iw it.tw bd m ḥb pn m ḏd ḏrt pw ꜣm.tw ḥr mtwt nṯr śḥb=tw Nbt.t m ꜥmꜥ.w(t) m ḏd pw mitt wn.in=tw ḥr*

(IV, 8) *sꜣḳ ḫt pn ḥnꜥ rdit r mw ir irw ir.tw m Ḥtp.t m ḥb ꜣbd* 1 *šmw ḫft ḥb ḏrt wnn ḏbꜣ* 4 *nt Ḥr-ꜣḫ.tj ḫpr=śn m*

(IV, 9) *mś.w bdšw wnn=śn ḥr ii r=ś m bw wꜥ ḫft ḫpr=śn m mś.w bdšw iw ḏrt nṯr tn ḫpr.ti m s.t nfr.t ꜥn m ḏgꜣ*

(IV, 10) *iw ir=tw nꜣ iꜣw.w m Ḥtp.t ḫr-ś.t-ḥr n ḏbꜣ* 4 *pn iw ir.tw n=śn ḥb ḏrt wḫr.tw m ḥts ḥb iw sb=tw trtw m ꜥrḳ=*

(IV, 11) *śn dmt=śn ḏr ḳnw=śn iw ḥś.tw n Nbt.t m ꜥmꜥw m ḏrt.wj ḏrt nṯr pw Nbt.t ḏd.tw ṯꜥi m rn n Nbt.t*

(V, 1) *tn ḏrt nṯr n Ḥr-ꜣḫ.tj wnn ḏbꜥ* 4 *śḫpr m* (?) [/////] [*m*]*ś.w bdšw kꜣ=tw r=śn mꜣwt rꜥ-nb* [//////] *ḳmꜣ.n=f*

(V, 2) *iś m mś.w bdšw pri=śn im=f kꜣ*[*y ḫp*]*r=śn m sḫtw śnḥmy wn.y*(*n*)*=śn ir.w r-gs* [/////] *ś.t=śn*

(V, 3) *r-gs rsw ḏrt=śn ḥb.tw n=śn m ꜣbd* 1 *šmw ḏd*[*.tw iꜣ*]*w ḥr ḥr=śn ḫwi.tw r nṯr* 4 *ḏd* 4 *ḏbꜥ* 4 *ḫwi* [////] *wꜥt ḏd*

(V, 4) *ꜥnt n Nbt.t tn ḏrt n nb tꜣ ḏri iw=ś im r-mn hrw pn*

«(IV, 4) 1-й месяц сезона *šmw*. Воссуществовала золотая божественная рука Ра, беременная (IV, 5) Шу и Тефнут. Появились[(Б)] они в этот месяц. Пальцы бога этого превратились для них в Детей *bdšw* в Полях кузнечиков, что на юге от (IV, 6) Хетепет[(В)]. Превратились они в змей. Сотворили мятежи против господина их в месяц этот. Собираются (?)[(Г)] Старейшины вследствие их вины[(Д)] к своему господину в праздник Руки во время (IV, 7) праздника Хонсу. Делается форма (руки) в праздник этот, и говорят: «Рука это, сжимающая божественное семя». Чествуется Золотая (деревянными) палочками[(Е)], и говорят: «Рука это тоже». Затем[(Ж)] следует (IV, 8) собрать амулет[(З)] этот и поместить[(И)] в воду.

Что касается обряда, проводящегося в Хетепет в праздник 1-го месяца сезона *šmw* во время праздника Руки, то было четыре пальца Ра-Хорахти, и превратились они в (IV, 9) Детей *bdšw*. Выступили они против неё все вместе, когда превратились они в Детей *bdšw*. Эта божественная рука превратилась в прекрасную

женщину, приятную взору. (IV, 10) Установили[К] эти Старейшины для Хетепет контроль над этими четырьмя пальцами. Устраивается для них праздник Руки и заботятся[Л] в течении всей церемонии. Приносят иву[М], когда прекращают[Н] (IV, 11) они их резню[О], предел их мучений (?)[П]. Восхваляется Золотая хлопками рук. Божественная рука это, Золотая. Называется «Мужчиной», в имени Золотой (V, 1) этой, божественная рука Хорахти.

Четыре пальца превратились в [змей][Р] Детей *bdšw*, так называют их[С]. Замыслил[Т] Ра, Владыка [/////]. Сотворил он (V, 2) их как Детей *bdšw*. Вышли они из него. Задумал, (дабы) появились они в Полях кузнечиков. Воссуществовали они все вместе около [Хетепет][У], места их (V, 3) по южную сторону руки ее. Чествуют их в первый месяц сезона *šmw*. Называ[ют «Старца]ми» их. Поражены четыре бога, называемые «Четыре пальца». Защищен [////] один, называемый (V, 4) «Большой палец (руки) Золотой» это, – руки Владыки земли всей. Существует она до сего дня»

(pBrooklyn 47.218.84, § 10 (IV, 5 –V, 4) [Meeks 2006, *10–12*]).

[А] Дано написание . Подобная графика для *ḫpr* или *ḫpi* известна со Среднего царства (CT II, 334c; IV 184b (B1Y) [Meeks 2006, *68, fn. 117*]).

[Б] Т.е. «родились» (см.: [Meeks 2006, *67, fn. 113*]).

[В] Мифологическая область Хетепет локализуется в районе северного Гелиополя (см. подробнее: [Vandier 1964, *55–146* (особенно *61–65*); 1965, *89–176*]). О мифологической локализации «Полей кузнечиков» (*sḫtw snḥmy*) см.: [Meeks 2006, *67–68, fn. 116*]. В главе 125[B] Книги мертвых (стк. 19) «Поля кузнечиков» помещены к северу от Гелиополя: *ḥtp.n=i m niw.t mḥty.t m sḫtw snḥm.w* – «Упокоился я в городе северном, в Полях кузнечиков», в то время как в нашем тексте они расположены к югу от Хетепет (ср. также: [Vandier 1964, *62–63*]). Таким образом, в сакральной топографии гелиопольских окрестностей Поля кузнечиков могли располагаться межу Хетепет и центральной частью города.

[Г] См.: [Meeks 2006, *68, fn. 119*].

[Д] Субстантив от *ḳn* «вина, вред, ущерб» [Wb., V, *48*].

[Е] См.: [Wb., I, *167.18; 186.2*].

[Ж] Использована псевдовербальная конструкция *iw.in=f* [Gardiner 1958, *390, § 470*].

[З] Букв. «вещь».

(И) К конструкции *инфинитив + ḥnꜥ rdi.t* см. [Gardiner 1958, *130, § 171,3*].

(К) Букв. «сделали».

(Л) См.: [Wb., I, *355.7–9*].

(М) Храм (святилище) *Nb.t-Ḥtp.t* («Владычицы Хетепет») в Гелиополе упоминается в табличке Turin 2682 (Поздний период) с описью инвентаря и планом гелиопольского храма [Ricke 1935, *111–133*]. Здесь же задокументирована и «часовня установления ивы» [Ricke 1935, *120–122*; Meeks 2006, *70, fn. 135*; *72, fn. 145*; *206*], что подтверждает существование в Гелиополе религиозного праздника, соответствующего описанному в тексте бруклинского папируса.

(Н) См.: [Wb., I, *211–212*].

(О) Д. Меекс переводит *dmt* как «combat» [Meeks 2006, *11*], но, возможно, здесь производное существительное от *dmt* «нож», т.е. «резня».

(П) Глагол *ḳn* не учтен в «Берлинском словаре». Д. Меекс дает его перевод как «souffrent» [Meeks 2006, *11*], контекстуально увязывая его с предшествующей производной формой «combat», возводимой к *dm*(*.t*) – «порез, рана» (см. [Wb., V, *451.4–5*]) [Meeks 2006, *71, fn. 137*].

(Р) Восстановление лакуны как *ḥfꜣw* – «змеи» предложено Д. Меексом [Meeks 2006, *71, fn. 140*].

(С) Д. Меекс переводит «on les appelle les Enfants de l'Impuissance» [Meeks 2006, *11*].

(Т) К переводу см.: [Meeks 2006, *71, fn. 141*].

(У) Восстановление лакуны Д. Меекса [Meeks 2006, *12, 72, fn. 144*].

В целом, изложенное здесь повествование не обнаруживает прямых параллелей с данными 17-й главы Книги мертвых, но ясно дает понять, что *mś.w Bdšt* подняли восстание против богатворца. Вероятно, приведенный текст отображает гелиопольскую локальную версию мифа. Вместе с тем, интересным представляется сообщение о том, что *mś.w Bdšt* были рождены из пальцев руки демиурга, отождествленных с богиней, обозначенной именем-эпитетом *Nbt.t* (= *Nbw.t*) «Золотая» [LGG IV, *180–182*] и связанной с местностью *Ḥtp.t* [Meeks 2006, *10, IV, 6*; *11, IV, 6*]. Следует сказать, что титул *Nb.t-Ḥtp.t*[16] принадлежал гелиопольской ипостаси богини Хатхор [Vandier 1964; 1965; LGG IV, *111–112*], на что специально акцентировал

[16] Ср.: – p*Bremner-Rhind*, 19, 22 [Faulkner 1933, *38*].

внимание еще до публикации бруклинского папируса Кр. Лайтц [Leitz 1994, *100, fn. 41*]. Хатхор же, как и Нут, была тесно связана с представлениями о небесной стихии.

На связь *mś.w Bdšt* с пальцами бога-творца (?) указывает и текст pRamesseum XV verso I, 5 [Gardiner 1955, *15; pl. XLVII*], времени позднего Среднего царства. Это указывает на древность данной мифологемы, причем Д. Меекс не сомневается в параллелизме этих источников [Meeks 2006, *200*][17]. Текст свитка в интересующем нас месте, к сожалению, сильно поврежден. Можно лишь понять, что речь идет о связи (?) пальцев человека и *mś.w Bdšt* («[…] *ḏbʿ.w=j m mś.w n (?) Bdšt* […]) (**рис. 10**) [Gardiner 1955, *pl. XLVII*]. В переводе А. Гардинера: «… then will he die; he does not die for them a second time …. my fingers with (?) the Children of Impotence …. to me my arm and my fingers» [Gardiner 1955, *15*].

Таким образом, в тексте и рисунке 11-го часа Книги врат (сцена № 69) содержится важное упоминание образа *mś.w Bdšt*, которое можно связать с «гермопольской» версией мифа об этих существах по данным 17-й главы Книги мертвых. Для изобразительного отображения этой мифологемы характерно представление *mś.w Bdšt* в змеиной четверичной форме и противопоставление им четырех сыновей Хора. Реминисценции этого малоизвестного гермопольского мифа можно усмотреть в семантике виньеток глав 30[B] / 125 Книги мертвых, а также на одной из сцен 110-й главы Книги мертвых / 465-го изречения Текстов саркофагов. С этим мотивом перекликается сюжет pBrooklyn 47.218.84, сообщающий, что *mś.w Bdšt* – это четыре пальца бога-творца, взбунтовавшиеся против него (IV,5–V,4). Развивая тему связи *mś.w Bdšt* с пальцами, следует вспомнить, что на рассмотренном рисунке 11 часа Книги врат справа от основной четверки змей вырисована голова пятого пресмыкающегося, появляющаяся из-под земли (**рис. 1**). Исследователи не обращали внимание на этот факт, но в контексте данных pBrooklyn 47.218.84, сообщающего,

[17] «L'état très fragmentaire du texte ne permet de saisir que quelques bribes, mais celles-ci sont suffisantes pour comprendre que les faits relatés devaient être assez proches de ceux rapportés par notre papyrus. Un dieu dont le nom est perdu, de toute évidence le dieu créateur, parle à la première personne de ses doigts et des Enfants de l'Impuissance, de sa main et de ses doigts, de sa copulation et d'un combat mené contre Apopis» [Meeks 2006, *200*].

что *mś.w Bdšt* произошли из пальцев правой руки бога-творца (/ богини Хатхор), а также pRamesseum XV verso I, 5, присутствие пятого змея (= пальца) на изображении *mś.w Bdšt* в Книге врат не кажется странным.

Иллюстрации

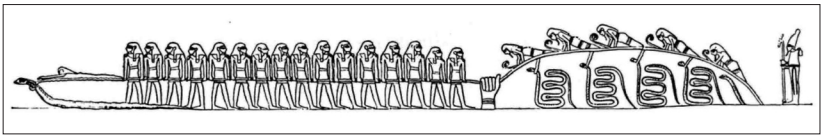

Рис. 1.

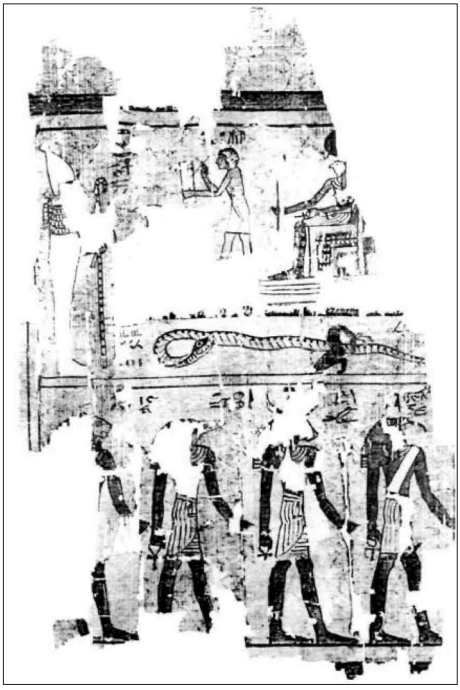

Рис. 2.

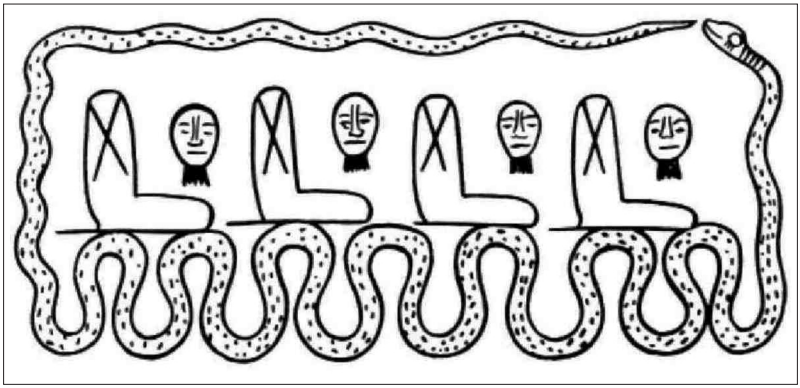

Рис. 3.

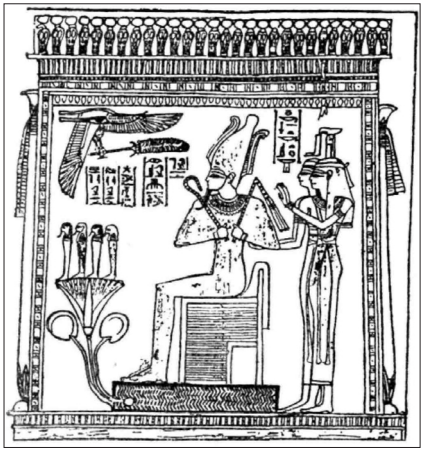

Рис. 4.

Рис. 5.

Рис. 6.

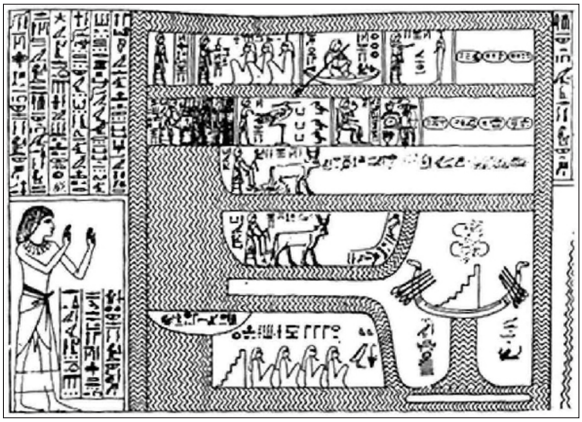

Рис. 7.

Рис. 8.

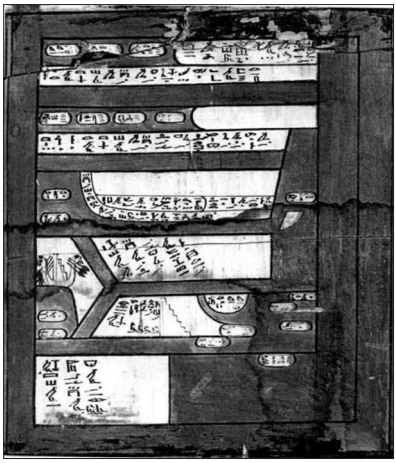

Рис. 9.

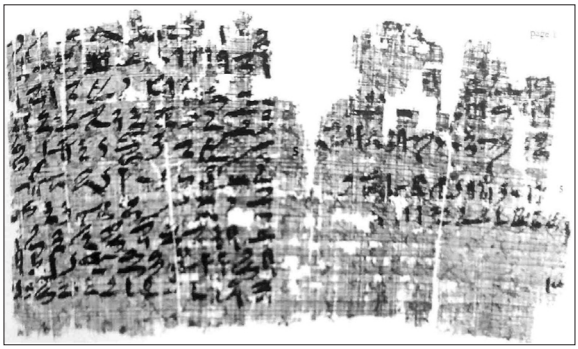

Рис. 10.

СОКРАЩЕНИЯ

ÄAT – Ägypten und Altes Testament. Wiesbaden.

AH – Ægyptiaca Helvetica. Geneve.

APAW – Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wißenschaften. Berlin.

AVDAIK – Archäologische Veröffentlichungen / Deutsches archäologisches Institut. Abteilung Kairo. Mainz am Rhein.

BdÉ – Bibliothèque d'Étude / Institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire.

DE – Discussions in Egyptology. Oxford.

GM – Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion. Göttingen.

GOF – Göttinger Orientforschung. Göttingen – Wiesbaden.

JEA – Journal of Egyptian Archaeology. London.

JEOL – Jaarbericht van het vooraziatisch egyptisch genootschap. «Ex Oriente Lux». Leiden.

LGG – Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen / Hrsg. von Chr. Leitz; berabeiten von D. Budde … [et al.]. Bd. I–VIII / **OLA**. T. 111–116, 129. – Leuven – Paris – Dudley, MA, *2002–2003*.

MDAIK – Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo. Wiesbaden – Mainz.

MIFAO – Mémories de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire.

OLA – Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven.

RdÉ – Revue d'Égyptologie. Paris.

Urk. V – *Grapow H.* Religiöse Urkunden nebst deutschen Vebersetzung. Ausgewählte Texte des Totenbuches. H. I–III / **Urkunden des aegyptischen Altertums**. Abt. 5. Leipzig, *1917*.

USE – Uppsala Studies in Egyptology. Uppsala.

Wb. – *Erman A. Grapow H.* **Wörterbuch der ägyptischen Sprache**. Bd. I–V. Berlin, *1955*.

YES – Yale Egyptological Studies. New Haven.

ZÄS – Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Berlin.

ЛИТЕРАТУРА

Коростовцев М. А. **Религия Древнего Египта**. Москва, *1976*.

Матье М. Э. **Древнеегипетские мифы**. Москва – Ленинград, *1956*.

Петровский Н. С. **Египетский язык. Введение в иероглифику, лексику и очерк грамматики среднеегипетского языка**. Ленинград, *1958*.

Тарасенко Н. А. Bdšt в 17-й главе «Книги мертвых»: к вопросу о магии имени в Древнем Египте // **Asiatica. Труды по философии и культурам Востока**. Вып. 1. Санкт-Петербург, *2005*.

Allen J. P. Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Account / **YES**. Vol. 2. New Haven, *1988*.

Allen J. P. **Middle Egyptian Grammar. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs.** Cambridge, *2001*.

Altenmüller H. **Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten «Zaubermeßer» des Mittleren Reiches**: Diss. T. I. München, *1965*.

Barguet P. Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire. Introduction et traduction / **Littératures anciennes du Proche-Orient**. T. 12. Paris, *1986*.

Bickel S. Un Hymne à la Vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages // Hommages à Jean Leclant. Vol. I: Études Pharaoniques / **BdÉ**. T. 106 / 1. Le Caire, *1994*.

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

Borghouts J. The Evil Eye of Apophis // **JEA**, *1973*, Vol. 79.

Faulkner R. O. **A Concise Dictionary of Middle Egyptian**. Oxford – London, *1999*.

Faulkner R. O. **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Vol. I–III. Warminster, [2]*1994*.

Faulkner R. O. The Bremner-Rhind Papyrus (III) // **JEA**, *1937*, Vol. 23.

Faulkner R. O. The Bremner-Rhind Papyrus (IV) // **JEA**, *1938*, Vol. 24.

Faulkner R. O. The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188) / **Bibliotheca Aegyptiaca**. T. III. Bruxelles, *1933*.

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

Hornung E. Das Buch von den Pforten des Jenseits. Nach den Versionen des Neun Reich T. I–II / **AH.** Bd. 7−8. Genève, *1979–1980*.

Hornung E. **The Ancient Egyptian Books of the Afterlife**. Ithaca – London, *1999*.

Gardiner A.H. **Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs**. 3rd Ed. London – Oxford, *1958*.

Gardiner A. H. **The Ramesseum Papyri. Plates**. Oxford, *1955*.

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

Jelinkova-Reymond E. Les Inscriptions de la Statue Guérisseeuse de Djed-Her-le-Sauveur / **BdÉ**. T. 23. Le Caire, *1956*.

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

Leitz Chr. Spruch 7 des magischen Papyrus Leiden I 348 (recto, III, 5−8) // **GM**, *1987*, Bd. 100.

Leitz Chr. Tagewählerei. Das *Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy ḏt* und verwandte Texte. Textband und Tafelband / **ÄA**. Bd. 55. Wiesbaden, *1994*.

Meeks D. Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84 / **MIFAO**. T. 125. Le Caire, *2006*.

Milde H. «Going out into the Day». Ancient Egyptian Beliefs and Practices concerning Death // **Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World**. Amsterdam, *1994*.

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

Niwiński A. The Solar-Osirian Unity as Principle of the Theology of the «State of Amun» in Thebes in the 21st Dynasty // **JEOL**, *1989*, Nr. 30.

Parker R. A., Leclant J., Goyon J.-Cl. The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak / **Brown Egyptological Studies.** Vol. 8. Providence – London, *1979*.

Piankoff A. The Tomb of Ramesses VI. Texts / **Bollingen Series.** XL: Ancient Egyptian Religious Texts and Representations. Vol. 1. – New York, *1954*.

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

Piankoff A. The Wondering of the Soul / **Bollingen Series**. XL: Egyptian Religious Texts and Representations. Vol. 6. Princeton, *1972*.

Quirke St. **The Cult of Ra: Sun-worship in Ancient Egypt.** London, *2001*.

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*.

Ricke H. Eine Inventartafel aus Heliopolis im Turiner Museum // **ZÄS,** *1935*, Bd. 71.

Saleh A. The so-called «Primeval Hill» and other Related Elevations in Ancient Egyptian Mythology // **MDAIK,** *1969*, Bd. 25.

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

Sethe K. Amun und die Acht Uchtgötter von Hermopolis. Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs / **APAW**: Ph. Hist. Kl. Bd. 4. Berlin, *1929*.

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

Stricker B. H. The Enemies of Re (I) // **DE,** *1992*, Vol. 23.

Vandier J. Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet // **RdÉ,** *1964*. T. 16.

Vandier J. Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet. Deuxième article // **RdÉ,** *1965*, T. 17.

Wiebach-Koepke S. Phänomenologie der Bewegunsabläufe im Jenseitskonzept der Unterweltbücher Amduat und Pfortenbuch und der liturgischen «Sonnenlitanei» / **ÄAT.** Bd. 55. Bd. I–II. Wiesbaden, *2003*.

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

Zandee J. The Book of Gates // Liber Amicurum. Studies in Honour of Prof. Dr. C. J. Bleeker / **Studies in the History of Religions.** Vol. 17. Leiden, *1969*.

Zandee J. **Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conception.** Leiden, *1960.*

Zayed Abd El H. A. The Staircase of the God in Abydos // **ASAE,** *1977*, T. 62.

Zeidler J. Pfortenbuchstudien. Teil II: Kritische Edition des Pfortenbuches nach den Versionen des Neuen Reiches / **GOF.** IV. Reihe Ägypten, 36. Wiesbaden, *1999*.

Туров И. В.

УЧЕНИЕ ХАСИДОВ О РОЛИ ДУШЕВНЫХ КАЧЕСТВ (МИДОТ) В БОГОСЛУЖЕНИИ

Введение

В произведениях каббалистов средних веков существенное внимание уделяется обсуждению роли человеческих качеств в деле богослужения. Их позиция при этом существенным образом отличалась от той, которой придерживались признанные раввинские авторитеты, ориентирующиеся, главным образом, на тексты талмудического корпуса. Талмудисты, продолжая библейские традиции, вели речь о Боге, ведающем обо всех тайнах души человеческой и воздающем каждому не только за дела его, но также и за намеренья. Мистики переосмысливали по-новому этот аспект богочеловеческих отношений. Они полагали, что качества образуют стабильную структуру человеческой души, изоморфную божественной плероме. Элементы этих структур взаимосвязаны и наделены одинаковыми именами. Всякое движение качеств человеческой души активизирует соответствующие им сущности мира божественного. Знание об этом позволяет подвижнику служить своему Создателю наилучшим образом, благотворным для всего сущего. Данный аспект каббалистической мысли подробно рассмотрен в трудах Г. Шолема[1], И. Тишби[2], М. Иделя[3], Б. Зак[4] и других известных исследователей. Но, при этом, никто из них не уделил существенного внимания развитию вышеуказанных идей в произведениях основоположников хасидизма. Правда, Ш. Дубнов[5], М. Бубер[6] и Э. Эткес[7] обращались к

---

[1] Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Ерусалим–Москва, 2004. С. 111, 454.

[2] Tishby I. Mishnat ha-zohar Jerusalem, 1971. T. 1. C. 131–219.

[3] Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. Jerusalem ve-Tel-Aviv, 1993. C. 77–88.

[4] Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Kordovero. Jerusalem, 1995. C. 53–85.

[5] Dubnov S. Toldot ha-hasidut. Tel Aviv, 1960. C. 54–55.

[6] Buber M. Be-Pardes ha-hasidut. Jerusalem, 2001.

[7] Etkes I. Hasidut breshita. Tel-Aviv, 1991.

теме роли душевных качеств в богослужении хасидов. Но они их рассматривали в ракурсе традиционной раввинской дидактики. Исследованию темы развития хасидами идей средневековой мистики о душевных качествах посвящена настоящая статья.

Суждения хасидов о роли душевных качеств

Виднейшим разработчиком темы мистической силы душевных качеств человека в сообществе хасидских авторов 18 в. был сын р. Дов Бера Магида из Межирича, р. Авраам Малах (ангел). Большая часть его произведения Хесед ле-Авраам (Милосердие Авраама) посвящена обстоятельному описанию условий пребывания человека в мире горнем. Странствия цадика в божественном мире, согласно воззрениям р. Авраама, ограничиваются, главным образом, уровнями, на которых располагаются 7 нижних сфирот. Следующая за ними по возрастающей сфира *Бина* (разумение) остается недосягаемой, хотя наиболее выдающиеся праведники приближались к ней, и до полного постижения им не доставало лишь малости[8]. Попытки цадиков подняться выше чреваты их полным разрывом с миром дольним, что, как уже отмечалось выше, наш автор рассматривал как крайне нежеланный результат духовной практики. Во избежание этого р. Авраам призывает праведных сосредоточиться на деяниях, обеспечивающих мистическое общение с Создателем посредством нижних сфирот: Милосердие и Любовь (Хесед), Справедливость, Могущество и Страх Божий (Дин), Великолепие и Сострадание (Тиферет), Вечность, Прославление и Победа (Нецах), Величие (Год), Основа (Йасод), Царство (Малхут). Последние он сопоставляет с основными душевными качествами, имеющими сходные названия[9]. Согласно Аврааму Малаху, микрокосм представляет собой сочетание постигаемых сущностей мира божества и соответствующих им сущностей, конституирующих душу человека[10]. Существующая между ними взаимосвязь позволяет осуществлять предлагаемую сыном Магида духовную практику. Ее целью является вознесение душевных качеств и связанных с ними божественных разумов к высшему первоисточнику. Достигается это либо посредством экстатической молитвы, либо посредством

[8] Hesed le-Avraham. С. 22.

[9] Там же. С. 17–19.

[10] Там же. С. 66.

смирения верующего перед Создателем, т. е. признание того, что сам он ничто, и все его достоинства принадлежат Создателю. Только Его всеблагого стоит восхвалять. Обретение такого состояния сознания р. Авраам называет *покорением миддот* (душевных качеств). В дальнейшем для удобства описания мы будем пользоваться термином *мида*, имея в виду, что он означает одновременно и свойства человеческого характера, и 7 нижних сущностей проявленного божества. Р. Авраам иногда говорит о 7 миддот, а иногда о 6[11], опираясь на традиционное представление каббалистов о том, что Малхут олицетворяет страх Божий, господство которого над вышестоящими сфирот является первостепенной задачей духовной практики[12]. Подчинение миддот цадиком было необходимым условием для осуществления возложенной на цадика миссии посредничества между Создателем и творением[13]. Обособленность от Господа порождается представлением о себе как о первоисточнике собственных качеств. Полное отречение от своих достоинств позволяет праведнику преумножить божественное присутствие в мире дольнем. При этом 7 миддот, пребывающие на всех уровнях мироздания, обращаются в сосуды, принимающие высшую благодать. «Цадик властвует над всеми мирами. Ибо все миры состоят из 7 миддот, но они (миддот) ни в коей мере не принадлежат ему (цадику). Именно поэтому сказал царь Давид: “Твои, Господь, Могущество, и Слава, и Победа, и Великолепие, и все, что на небе и на земле, Твое, Господи, Царство” (Пар. 29:11), – ибо все эти 7 достоинств (миддот) принадлежат одной лишь славе Божьей. Будучи таковым, он (цадик) приводит божество в 7 миддот. И когда открывается божество в 7-ми миддот, тогда “перед ним идет огонь и вокруг сжигает врагов его” (Пс. 97:3). Смысл этого стиха в том, что покрывала тьмы (клипот), материализующие и облачающие божество, опадают»[14]. Воззрения р. Авраама в данном случае схожи с распространенным в трудах основоположников хасидизма учением, согласно которому для обретения единения с Создателем и преумножения вследствие этого благодати Божьей в творении необ-

[11] Там же. С. 50, 77.
[12] Там же. С. 80.
[13] Там же. С. 39.
[14] Там же. С. 40.

ходимо полное отречение от собственной индивидуальности. Такое состояние называется в хасидских текстах *эйн* (букв. *нет*). Достигнув его, человек полностью сливается с первичным всеобъемлющим божественным светом и становится проводником этого света в мир индивидуальных сущностей. Подобно прочим последователям Бешта, р. Авраам утверждает, что цадик обращается в *эйн*[15]. Он также говорит о том, что праведник выполняет миссию посредника, обращаясь в *гейолий*, т. е. первичную точку, праматерию, лишенную каких бы то ни было собственных свойств[16]. Покорение миддот обеспечивает, по мнению р. Авраама, восхождение праведного в мир горний и его единение с божеством. При этом случаи, когда какое-либо из душевных качеств вышло из-под контроля, что привело, в свою очередь, к обособлению цадика, также являются необходимыми для осуществления его миссии. Благодаря этому частицы божественного света, плененные низменными страстями, обретают освобождение. «Иногда нисходит цадик со ступени своей, дабы вознести искры света Божьего, как сказано в Писании: “7 раз падет цадик и встанет” (Пр. 24:16). Понимать это следует так: во всех своих 7 качествах (миддот) падет цадик и вновь встанет. Все это ради того, чтобы вознести их»[17].

Цели покорения миддот посвящается вся жизнь праведного. Во имя ее осуществления он должен непрестанно размышлять о собственном ничтожестве и оглашать его в своих речениях. Такого рода самовоспитание, рекомендованное средневековой дидактической литературой, в данном случае становится мистической техникой, обеспечивающей преумножение Божьей милости в тварном мире. В проповедуемой р. Авраамом духовной практике наибольшее внимание уделяется деяниям, которые связаны с вознесением речи человека к высшему первоисточнику. Это происходит в первую очередь во время молитвы и чтения/обсуждения Торы. «Цадик называется “все”, ибо благодаря ему открывается Господь миру деяний, миру материи. Об этом говорит Писание: “Милость Его на все деяния его” (Пс. 145:9). Им возносится речь, которая суть Царство (Малхут), ибо он приводит постиже-

[15] Hesed le-Avraham. С. 61, 67.

[16] Там же. С. 61, 63.

[17] Там же. С. 47.

ние Господа во все миры… Каким же образом возносит он речь? Происходит это так. Когда провозглашает он слова Торы и молитвы, связанные с каким-либо качеством (мида), со страхом и любовью, тогда эта мида поднимается к корню ее»[18].

Пламенное самозабвенное оглашение священных текстов ведет к столь важному в хасидском вероучении единению мира речи с миром мысли. “Посредством оглашения слов Торы и молитвы со страхом и любовью в пламенном экстазе происходит откровение мысли в речи. Вследствие этого они возносятся”[19]. Вознесение становится возможным благодаря структурному сходству между речью и мыслью. “Точно так же как существуют комбинации (церуфим) [букв][20] в материальной речи, существуют комбинации в мысли. Во всякой из миддот есть комбинации. И хотя мудрость и разумение (Хохма и Бина) превыше миддот, и комбинации эти к ним не относятся, во всяком случае, есть там комбинации тонкие и сияющие, которых разуму постичь не дано”[21]. Согласно воззрениям р. Авраама, мир миддот и всех возможных связанных с ними комбинаций порождается семью нижними сфирот[22]. Вышестоящие сущности, конституирующие мир божественного разума, пребывают в совершенном единстве, не позволяющем вычленить посредством суждения или интеллектуального созерцания какие-либо составляющие комбинации. Тем не менее на уровне, не доступном разуму, данные комбинации там присутствуют. Существование взаимосвязанных сущностей на всех ступенях мироздания позволяет, посредством вознесения миддот в молитвенном экстазе, достичь в конечном счете их непостижимых первоисточников, пребывающих в божественной мудрости. Единый конституирующий принцип миддот, пронизывающий всю вселенную, позволяет подвижнику извлекать из любого разговора заключенную в нем святость, пусть даже он посвящен самой недостойной из возможных тем. “В низменных разговорах о делах греховных присутствуют падшие в среду сил зла (клипу) проявления 7 святых качеств (миддот). Ца-

[18] Там же. С. 46. См. также 28, 42.
[19] Там же.
[20] Там же. С. 85, 86.
[21] Там же. С. 46.
[22] Там же. С. 17–19, 26, 28, 40.

дик посредством смирения всех миддот перед Господом возносит, возносит к Нему все те миддот, которые пребывают на нижайших ступенях мироздания”[23].

Помимо обретения творением благодати Божьей вследствие деяний праведного, в поучениях р. Авраама, как уже отмечалось выше, речь шла также о ниспослании людям даров небесных незаслуженно, благодаря высшему милосердию. Но и в этом случае он подчеркивал, что посредником при передаче этих благ выступает цадик, смиривший свои миддот[24].

Суждения Авраама Малаха во многом схожи с теми, которые приводятся в собраниях наставлений его отца р. Дов Бера из Межирича. Согласно воззрениям Магида, единение человека с Создателем зависит от того, в какой мере сын Адама в состоянии умалить себя. Чем более он отрекается от собственных достоинств и воспринимает себя как ничто, тем более Господь умаляет Себя и становится доступным для человека[25]. Моисей удостоился столь высокого призвания в силу того, что он был скромнее всех прочих людей[26]. Обоженья удостоится тот из людей, кто будет в глазах своих как бы вовсе не существующим[27]. Человеку должно помнить, что все его качества (миддот) – от Бога. Но, в отличии от своего сына, р. Дов Бер, наряду с проповедью духовной практики полного самоотречения, считал возможным осуществлять служение также и путем освобождения миддот. Созерцая свои душевные качества и наслаждаясь ими в полной мере, правоверный постепенно утверждается в мысли, что они лишь тени соответствующих им сущностей божественной плеромы. Посредством такого рода рассуждений человек возносится в мир горний и обретает единство с Богом[28]. В данном случае подвижник поначалу любуется своими душевными качествами и не спешит отречься от них, что постоянно советует р. Авраам Малах. Магид уверял своих последователей, что обоженье может быть достигнуто путем обретения совершенства какого-либо из своих

[23] Там же. С. 27.
[24] Там же. С. 78.
[25] Dov Ber mi-Mezhirech. C. 94.
[26] Там же. С. 156.
[27] Там же. С. 102.
[28] Там же. С. 6.

духовных качеств (миддот). Авраам добился успеха благодаря своему милосердию, Исаак – справедливости и т. д[29]. В поучениях р. Авраама данной технике не уделяется существенного внимания. Ее осуществление требует, по крайней мере на время, отказаться от полного самоотречения, что не соответствовало воззрениям сына Магида из Межирича.

Рассмотрение интересующей нас темы требует привлечения материалов, касающихся учения р. Дов Бера об экстатической молитве. Магид призывал верующих все свои силы влагать в буквы произносимых священных текстов. Благодаря этому их души достигнут наивысших ступеней мира горнего[30]. При этом каждая из произносимых букв является чертогом, в котором совершается суд над человеком. Если он будет признан недостойным, то его низвергнут посредством ниспослания мыслей, отвлекающих его от надлежащей сосредоточенности[31]. Таким образом, самоотречение, аналогичное тому, которое, согласно р. Аврааму, формулируется как покорение миддот, является обязательным предусловием осуществления медитативной молитвы. В то же время, в отличие от своего сына, р. Дов Бер считал возможным преодолеть это препятствие путем размышления о первоисточнике отвлекающих мыслей. Если человека соблазняют женской красотой, ему должно вспомнить о высшем источнике красоты, наслаждение от созерцания которого превосходит все то, что мог бы предложить ему мир дольний. Если в него вселился недостойный страх перед сотворенным, то следует преисполниться страха Божьего и осознать, что выглядеть недостойным в глазах Создателя – это то единственное, чего следует бояться. Благодаря такого рода деяниям разума недостойные мысли возносятся к своему первоисточнику и освящаются[32].

Следует признать, что духовная практика, рекомендуемая р. Авраамом, содержалась в учении его отца как частный случай. Магид из Межирича стремился предложить верующим широкий путь, предоставляющий различные варианты действий, соответствующие различным состояниям души человека. В одном слу-

[29] Там же. С. 52.

[30] Dov Ber mi-Mezhirech. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 85–86.

[31] Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. С. 162–163.

[32] Jacobs L. Hasidic Prayer. С. 104–120.

чае он призывал людей к полному самоотречению, в другом, напротив, к некоторому раскрепощению их естественных влечений. Призывы к сосредоточению всех своих сил на экстатической молитве он дополнял наставлением об умиротворенном интеллектуальном созерцании. Наличие определенных методологических и теологических противоречий между предлагаемыми техниками Магида из Межирича в принципе не смущало. Авраам Малах, напротив, создавал стройное последовательное учение. Покорение миддот было его незыблемой основой. Баланс между интеллектуальной и эмоциональной составляющей служения был установлен раз и навсегда. Посредничество между Создателем и творением возлагалось исключительно на цадика, человека, подчинившего свои склонности воле Господа.

Иной вариант метафизического обоснования миссии цадика в качестве посредника между божественным и земным содержится в проповеди р. Авраама Егошуа Гешеля из Апат.

Согласно его воззрениям, обеспечение гармонии единства проявленных божественных атрибутов (ехуд) немыслимо без избранного праведника (цадика). «Желанием родоначальников колен Израиля, народа Господа, было соединить и связать все святые качества господни (мидот) с корнями душ их. Объединить их в ехуде и сочетании едином, в тайне единого, с Шехиной святою тайною царства (малхут). И в этом заключается смысл стиха о том, что пошли они пасти (лирот), – от слов дружба (реут) и сочетание. Слово «стада» – намек на ехуды святые, как известно нам из предания каббалы. Шли они на святое служение пасти и сочетать стада Отца их небесного ехудами святыми ступенью корней душ их, каковые суть двенадцать сочетаний имени йуд гей вав гей, как это было сказано выше. «В Шхем (бешхем)» – абривеатура слов «Благословенно имя слава царства Его (барух шем кавод малхуто)» – тайна царства святого. Тут становятся ясными слова мидраша и комментария Раши, что пошли они пасти самих себя (др. вариант – пасти сущность свою). Как уже было сказано, единственным стремлением их было соединить и связать ступени их и корни душ их святых с царствованием святым. Благодаря этому преумножатся и преувеличатся всякое веселье, и благословение доброе, и сияния высшие для всех миров. Но первоосновой связи и ехудов мидот святых является мида Йосе-

фа – цадика, оживляющего миры. Он суть основа и корень ехуда, и сочетания, и связи всего… Без миды этой невозможно сделать ни одного ехуда и связи мидот. Если бы не было с ними миды Йосефа цадика, не могли бы они сделать святые ехуды, к которым устремилась мысль и кавана их”[33]. Мида Йосефа – это сфира йасод, которая осуществляет связь всего древа атрибутов проявляющего себя божества с Шехиной. Часто в произведениях каббалистов она называется также цадиком. Из сказанного следует, что никакие позитивные качества, даже те, которыми обладали прародители колен Израиля, люди выдающиеся, как никто в мире близкие Создателю, не смогут обеспечить ехуда без помощи цадика, человека, имеющего доступ к особой силе мира горнего, ответственной за всеединство. На лицо непреодолимое метафизическое превосходство пастыря над своей паствой. Согласно воззрениям р. Аврагама Егошуа, предвечная любовь Создателя к своему избранному народу может реализоваться только благодаря акту ехуда, совершаемого праведным. В отличии от мистико-этической концепции р.Авраама Малаха, требующей от праведного безмерной скромности и самоунижения, обращающего в ничто все его превосходные качества, в данном случае достаточным для выполнения миссии подвижника является самый факт его метафизической связи с мидой цадика божественной плеромы.

Наряду с учением, представляющим душевные качества в качестве региона бытия, в котором непосредственно осуществляется богочеловеческое единство, в обществе основоположников хасидизма существовали также воззрения, в соответствии с которыми мидот являются лишь промежуточной ступенью на пути восхождения к Создателю. Обретение истинного совершенства требует полного отречения от постигаемых качеств и всецелого растворения в мире первозданного божественного единства. “Должно, действуя таким образом, выйти в речениях своих за пределы качеств (мидот), с которых мы начинали, ибо всякий, начиная молиться о чем-либо, безусловно задействует одно из качеств – либо милосердие, либо силу и тому подобное. Но когда уже говорятся речения главные, он устраняет качества (легитба-

[33] Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat va-Eshev.

тьель мин га мидот) из-за страха перед Благословенным, предстоящим перед ним. Тогда исчезнет душа его [человека], прилепляясь к Нему [Господу]. Прилепление же требует связать сущность его с буквами речения его, исходящими из уст, дабы достигнуть с их помощью букв мысли, которые непрестанно движутся вверх и вниз. Тогда выйдет он из букв к корням их силой экстаза своего. И после того, как выйдет из ограниченного (цимцума), сможет он свершить изменения и потянуть за собой [силы высшие] от Него Благословенного при его возвращении путем милости (рахамим), как известно”[34]. Упомянутые здесь мидот, как мы уже отмечали, обозначают как человеческие качества, так и проявленные божественные атрибуты – *сфирот*. Сфирот, в отличии от сокрывшей себя высшей беспредельности, доступны творениям, и потому молящийся первоначально апеллирует к ним с помощью соответствующих качеств человеческой души. Но мидот манифестируют редуцированный модус божества, осуществляющийся посредством самоограничения (цимцума). Имея дело с ним, невозможно существенным образом изменить наличный миропорядок. Его совершенствование требует прорыва к первоисточнику всего сущего, не имеющего меры и числа. Достичь его возможно исключительно посредством букв произнесенных молитв. Благодаря им, человек преодолевает сферу цимцума и оказывается в месте, откуда нисходит благодать. Роль душевных качеств в данном случае остается существенной, но, тем ни менее, второстепенной, в сравнении с техникой медитации, основанной на созерцании букв сакральных текстов.

Помимо значимости мидот в деле вознесения человека в мир горний, важной составляющей хасидской проповеди являются также рассуждения об их роли в политической организации человечества. Так, например, р. Леви Ицхак из Бердичева, говоря о природе царской власти, отмечает: «О Егуде после его рождения Лея сказала: “Теперь-то я благословлю Господа” (Быт. 29:35). Рахель, когда родила Иосифа, сказала “Господь дал мне другого сына” (Быт. 30:25). Благодаря этому стали Егуда и Иосиф царями, ибо всем известно, что когда цадик благословляет нас, и всевозможные блага и милости даруются нам небесами. Вследствие

[34] Menahem–Mendel mi-Vitebsk. Pry ha-arez. Parashat va-Igash.

этого он воцаряет над нами Господа и таким образом проявляется *качество царства [божья]* (мидат га-малхут). Таким образом он служит Господу посредством качества *царство* и низводит блага также и от *царства,* что является *благодатью воцарения (шефа мэлуха)*. Потому Егуда и стал царем, ибо в момент, когда он родился, Лея совершала служение посредством качества царства, тем, что воцарила Господа над ним»[35]. В произведениях каббалистов царством (малхут) называли одну из сфирот, конституирующих умопостигаемое божество. Она осуществляет связь между высшими слоями плеромы и миром дольним, вследствие чего единение с ней многократно упоминается в описаниях различных духовных практик. В приведенном нами фрагменте основное внимание уделяется влиянию сфиры малхут на практические и метафизические аспекты устройства власти. По мнению Бердичевского реббе, цадик, апеллируя к надлежащей сфире, не только определяет, кому быть царем, но также обеспечивает актуализацию самой идеи царства в мире людей.

Заключение

Рассмотренные нами материалы убедительно свидетельствуют как об исключительной важности для хасидов суждений о служении человека Создателю посредством душевных качеств, так и о многообразии интерпретаций данной темы последователями Бешта. В поучениях лидеров рассматриваемого нами религиозно-мистического движения высказывания о первостепенном значении мидот в деле единения верующего с Творцом и поддержания гармонии в плероме сочетаются с суждениями о второстепенной, посреднической роли этих качеств. Их дидактические наставления, требующие безмерного нравственного совершенства, мирно сосуществуют с воззрениями о возможности использования мидот для достижения намеченных целей, с помощью тайных мистических техник, непосредственно с этикой не связанных. Наличные материалы исключают возможность постулирования доминирующей системы ценностей у хасидов, по крайней мере, когда речь заходит о данной теме. Отдельные авторы пытаются ее выявить, но никто никогда явным образом не полемизирует с инакомыслящими из своей среды по данному вопросу. Остается

[35] Там же. С. 41.

до конца не ясным, должно ли праведному посвятить свои усилия главным образом медитации, ориентированной на буквы сакральных текстов, или вполне достаточно смирения, признающего собственные совершенства ничтожными. Значимым ли является само провозглашение царства божьего на земле, или надлежит непрестанно отстраняться от всего предметного, погружаясь в созерцание божественного всеединства? Все вышеперечисленные опции предлагаются последователям рассматриваемого религиозного движения. По сути дела, все они признаются ситуативно возможными. Успех хасидской проповеди, по всей видимости, кроется в ее открытости многим концепциям, что позволяет указать достойный путь людям различных способностей и ценностных приоритетов.

Цао Гуанюй

КЛАСИЧНИЙ КИТАЙСЬКИЙ ТУШЕВИЙ ЖИВОПИС ПЕРІОДУ СУН (906–1279 рр.)

У китайській теорії естетика життя розглядається як постійний шлях самовдосконалення – *Дао*, що своєю чергою пов'язується з різними рівнями самосходження буття й розгортання символічної форми у світовому кругообігові [Малявин 1985]. Естетика китайського живопису, що вимагає досконалості художньої чистоти, формувалася в атмосфері постійного пошуку "внутрішньої реальності". Цю "внутрішню реальність" філософсько-естетична думка Китаю завжди пов'язувала з основоположним принципом буття – взаємопроникненням протилежностей.

Російський синолог О. Завадська [Завадская 1975, *15–16*], ґрунтовно проаналізувавши місце і роль філософського вчення Лао-цзи у становленні китайської художньо-естетичної думки, цілком закономірно робить висновок про те, що усвідомлення нерозривності та цілісності буття і небуття, їхня діалектична модифікація були головним чинником становлення і розвитку естетичного феномену китайського живопису.

У відповідності до цього всеосяжного закону китайський живопис, досягаючи нового рівня цивілізаційного процесу, кожного разу характеризувався новими вимірами. Сунська епоха (960–1279 рр.) з цього погляду є багато в чому прикметним періодом в історії еволюції китайського тушевого живопису, і насамперед тому, що саме в цей час він набув своїх класичних рис і значною мірою зумовив особливості подальшого розвитку.

Династія Сун історично розділена на Північну і Південну Сун. Північна Сун у 1126 р. (при сунському імператорі Хуан Цзуні) була знищена князівством Цзин; при цьому були захоплені обидва імператори, включаючи самого Вей Цзуна Чжао Цзи. Наступного року (1127 р.) сунський правитель Гао Цзу-Чжао Гоу Цзи встановив Південну Сун у Цзяннані.

За часів правління імператорського дому Північної династії Сун, завдяки державній політиці, що закликала "залишити війни та розвивати культуру", створилися сприятливі умови для розвитку усіх видів мистецтв. Династія Сун вже не мала тієї військової та

політичної моці, яка була при династії Тан (618–907 рр.), але стабільність зберігалася ще кількасот років. Сунці любили розмірковувати про прекрасне, а тому ця епоха і стала часом розквіту мистецтва. З "восьми великих майстрів Тана та Суна" шестеро належали до епохи Сун. Виділяючи "естетичну" сторону живопису, Сун від Танської пишноти перейшла до витонченості, а від масштабності і величі – до потаємної тиші та м'якої ліричності.

У період ранньої Сун завдяки заснуванню Імператорської академії мистецтв з'явилася ціла плеяда придворних художників. Серед них можемо виділити такі відомі імена, як Хуан Цюань, Хуан Цзю Цай, Чжан Цзюе Дуань, Го Сі, Ма Юань.

Мистецтвознавці справедливо вважають, що живопис досяг небаченого розвитку при династії Сун багато в чому завдяки тому, що сам імператор Північної Сун Чжао Цзи був дуже сильним майстром пензля, сприяв розвитку Імператорської академії мистецтв, популяризував живопис і навіть призначав чиновників з урахуванням їхніх художніх обдарувань. Отже, сановники мали можливість задовольнити свої амбіції, а живопис став засобом здійснення "чиновницької кар'єри", завдяки загальній політиці естетизації звичаїв. Відповідно до записів, іспити для кандидатів на державну посаду, що проводилися з часів Тан, включали живопис як обов'язкову складову. Цей аспект активізував розвиток придворного мистецтва.

Придворні художники, як представники певного класу, у своєму мистецтві дотримувались офіційної, імператорської лінії, що вдовольняла смаки двору і мала виражати державні ідеї. Водночас за правління династії Сун виникло незвичайне явище – насолода придворними мистецтвами, мистецтво як гра, мистецтво заради розваги. Якщо за попередньої епохи завданням живопису було повчати та виховувати, то в епоху Сун він набув розважального характеру, і це призвело до появи нової естетичної моделі. Звичайно, це мало відношення до змін у сфері релігійних поглядів.

Попередня династія Тан, як відомо, завершила процес "релігійної націоналізації", тобто процес злиття буддизму, конфуціанства та даосизму й утворення т.зв. "чанського типу мислення" – чань (дзен)-буддизму.

Спочатку чань-буддизм був різновидом буддійського самітництва. Цей вид самітництва в Китаї мав точки дотику з даосиз-

мом, а від часів завоювання буддизмом китайської території набув даоської інтерпретації.

Чань-буддизм вчить [Цю Вэй Юань, Чжу Ли Юань 2004, *16*]: “Все суще має природу Будди”. Помисли повинні спрямовуватись до вивільнення тіла; при цьому не потрібно тікати від сучасного світу, руйнувати своє життя. Потрібно лише одне: “Зберігати серце, відкидати думки про матеріальне, залишити злі вчинки. При цьому можливості серця зростають, і воно здатне вміщати сонце, місяць, зірки, землю, гори і річки”. У “ясному серцевому просторі” і “медитативній паузі” серце здатне осягнути життя та смерть, набуття і втрати, справжнє і помилкове. Естетична думка чань-буддизму має відтінок холоду і самотності. Йому не вистачає конфуціанського активного громадського духу, тут немає також даоських “духовних мандрів до неба”, тут все прагне злитися із природою.

До цього конче необхідно додати, що й сам чань-буддизм не був однорідним. Особливо це виявилось в епохи Південної і Північної Сун з їхніми двома напрямками чанського буддизму, основи яких було закладено ще в VII ст. Не вдаючись до предметного аналізу цих напрямків [Осенмук 2001], зауважимо лише, що вони мали безпосередній вплив на формування двох живописних шкіл – південної та північної, теоретичне осмислення й обґрунтування яких, проте, відбулося значно пізніше – в XVI ст.

Попри всі відмінності цих живописних шкіл, про які йдеться далі, беззаперечним є факт, що “вся історія китайського живопису аж до середини XII ст. – це ланцюжок пошуків і відкриттів засобів художньої виразності для найбільш широкого й повного відображення в мистецтві уявлень людини про світ” [Николаева 1968, *4*]. Пантеїзм, властивий давнім і середньовічним китайцям, найбільшою мірою міг виявитися в певних жанрах тушевого живопису. Тож цілком закономірним видається їхній “перерозподіл” щодо пріоритетності. І саме пейзажний жанр *шань-шуй* (гори – води) не тільки відсуває в тінь жанровий живопис, але й набуває такої популярності, що згодом дає підстави теоретикам живопису, як китайським, так і зарубіжним [Завадская 1975; Осенмук 2001; Николаева 1968; Роули 1989] схарактеризувати пейзаж як “квінтесенцію” китайського тушевого живопису взагалі, художнє мислення сунського періоду як, умовно кажучи, “пейзажне” мис-

лення. Така оцінка є, без сумніву, обґрунтованою хоча б уже тим, що саме пейзаж повною мірою художніми засобами втілює в собі сутність китайського світосприйняття, в якому людина завжди залишається частинкою природи, є невіддільною від неї.

Доречно у зв'язку з цим навести тут настанови одного з авторів багатотомної енциклопедії китайського живопису Ван Гая щодо правил і принципів зображення людей на картині: "Коли в пейзажі є зображення людей і предметів, їх слід писати в певному стилі, але без особливої деталізації. Вони, певна річ, мають бути *частиною всієї природи* (виділено нами. – *Ц. Г.*). Наприклад, людина начебто спостерігає за горами, а гори мають бути такими, що нахилились і спостерігають за людиною" [Чжэн У Чан 1929, *85*].

Специфічною рисою китайського світосприйняття було якраз те, що китайський художник бачив життя там, де, з точки зору здорового глузду, його не повинно бути, наприклад, у каменях. Камінь, як і силует гори, наповнені для нього життям; у них є своє Дао, своя власна природа, хоча вони й не наділені свідомістю, як людина. Гора, камінь, трава, дерево, джерело води – в очах китайця всі вони повні життєвої сили і людських почуттів. Саме завдяки такому космічному тлумаченню Дао краєвид став головною темою китайського живопису, хоча хронологічно спочатку служив лише фоном для жанрових картин і портретів "безсмертних". Символом Дао у живописному творі є якраз вода – один з обов'язкових об'єктів пейзажу в жанрі *шань-шуй*.

Для китайського митця найважливішим у створенні пейзажних картин була відповідність природних об'єктів (гори, води, хмари, дерева, трави тощо) сезонній зміні. Пори року диктували, можна навіть сказати, регламентували, як саме треба було зображувати ці об'єкти. Більше того, певний живописний стиль, належність до тієї чи іншої художньої школи передбачали і цілком визначений тип емоцій і відчуттів.

Взірцем таких "сезонних" явищ і відповідного настрою можуть бути картини Го Сі "Весняні гори на заході сонця", "Осіння рівнина після дощу" або "Гірська хижка після снігопаду". Саме з фігурою Го Сі пов'язується завершення традицій монументального пейзажу X–XI ст.: "старі сосни, глибокі ущелини, високі вершини, оперезані хмарами, виростають з туману" [Самосюк

1978, *5*]. У зображенні гір уже тоді існували свої прийоми, які надихалися кристалічною структурою різних гірських порід [Роули 1989, *31*]. До слова, диференціація художніх шкіл Північної та Південної Сун базувалась у тому числі й на розрізненні видів контурних ліній, мазків пензля, у ритміці його кожного поруху. Наприклад, "метод зморшок" – *цунь* – дозволяв передавати на сувої живу об'ємність речей завдяки різноманітним типам *цунь*. У трактаті Ші-Тао, визначного теоретика живопису XVII ст., йдеться, зокрема, про "хмари, що згортаються", "зарубки сокирою", "розкручену мотузку", "лик диявола", "кунжутне зерно", "в'язанку хмизу" тощо [Ші-Тао 1982, *12*].

Прикметною особливістю жанру "гори – води" цього періоду, як і раніше, було те, що його творці шукали духового натхнення в цій неподільній єдності Неба (гори-*шань*) і Землі (води-*шуй*). Слід, проте, особливо наголосити на постійній зміні цільових установок, якими керувались художники, створюючи свої шедеври. Вони, певна річ, випливали з еволюції від чуттєвого сприйняття й осмислення природи людиною. Від остраху перед незрозумілою й нерідко руйнівною силою природи, що так чи інакше втілювалося в живописі дотанського періоду, майстри пейзажу періоду Тан, а згодом Сун переходили до розуміння людини як частини природи. Цілком слушною в цьому плані видається думка К. Самосюка: "Мета художника-пейзажиста (учений має на увазі не лише Го Сі, творчість якого він досліджував. – *Ц. Г.*) – граничне узагальнення образу природи, всі зображувальні мотиви він зводить до ступеня символу" [Самосюк 1978, *23*].

Пізніше наперед висуваються інші зображувальні мотиви. У написанні природних об'єктів почав домінувати *образний* смисл на відміну від явного символічного значення пейзажу попередніх епох. Ще однією суттєвою відмінністю досліджуваного періоду було прагнення художників до безпосереднього вираження на картині людських емоцій, світу переживань майстра, переданих через образи природи. Звичайно, символічний зміст зображуваного не зникає із сувоїв. Головний естетичний принцип середньовічного живопису *лі* ("першопринцип", "розум-принцип", "загальна структура") залишається, але в ньому більш органічно поєднується умовне й реальне, абстрактне й конкретне. Сунських майстрів живопису, які віддавали перевагу провідним на той час

жанрам *шань-шуй* та *хуа-няо* (квіти – птахи), надихало особистісне емоційне переживання природи, про це ми вже згадували. Шлях їхньої еволюції пролягав від позірних уявлень про природу як певну філософську концепцію світу до поступово визріваючої ідеї естетичної цінності й значущості природи як самодостатнього об'єкта [Николаева 1968, *23*]. Пейзаж стає більш побутовим, монументальність Го Сі з його принципами трьох далечин у зображенні гір поступається новим композиційним схемам із мотивами "спостерігача" [Осенмук 2001, *50*]. Головний естетичний критерій сунського живопису *лі* в кінці XIV ст., з початком епохи Юань, поступово замінюється принципом *цюй* – "чарівність, принадність".

Філософське підґрунтя традиційного тушевого живопису XI–XII ст. формувалось залежно від художньо-естетичних поглядів, які поділяли представники двох найвпливовіших на той час живописних шкіл – північної Сун ("північна школа") і південної Сун ("південна школа"). Перші представляли імператорську, офіційну, придворну лінію в живописі з її прихильністю до поліхромного зображення, в якому переважали сині, зелені, золоті кольори. Стиль цих професійних художників, який вирізнявся увагою до найдрібніших деталей, надмірною декоративністю й вишуканістю, дістав назву *гун-бі* – "вишуканий стиль", "старанний пензель". Поняття *мей* ("краса", "красиве") – одна з основних категорій естетики – інтерпретувалось прихильниками цього стилю переважно як краса форми.

Між тим художники південної школи, залишаючись вірними монохромному живописові (використовувалися лише туш різної густоти й білила), і у своїх естетико-оцінних поглядах керувались протилежними смаками: термін *шує* ("нестримно грубий") сприймався як позитивна риса. Найвищим проявом майстерності вважалось «одним ударом пензля "зловити" істину, відчути гармонію і втілити її однією лінією. Два параметри визначають лице художника – дух (філософська складова) і лінія (власне каліграфія, техніка)» [Завадская 1975, *206*]. Саме такі майстри живопису активно формували художньо-естетичні смаки – вчені, освічені люди, основним заняттям яких була чиновницька служба, і які займались живописом для власного задоволення. Цей стилевий напрямок у теорії і практиці китайського живопису відомий під

назвою *веньженьхуа* – “живопис учених (освічених) людей”, справжніх художників, що, на їхню власну думку, малюють “для забави”, “грають тушшю” [Малявин // Роули 1989, *145*].

Залежність від техніки “пензля та туші”, неприйняття природних кольорів, схильність до монохромного зображення – все це було характерними, так би мовити, знаками “живопису вчених людей”. Кардинальна ж відмінність живопису цих “непрофесіоналів” на противагу “професіональним”, придворним майстрам корінилась у духовному наповненні їхньої творчості. На наш погляд, ця відмінність тонко підмічена одним із славетних живописців того часу Су Ші (подаємо віршовані рядки в російському перекладі О. Завадської) [Завадская 1975, *414*]:

Созерцают живопись школы *вэньжэньхуа*
Подобно тому, как выбирают коня.
То, что вы хотите увидеть, – это дух коня.
Профессиональные художники часто видят только детали.
Вот почему произведения художников-профессионалов
лишены духа,
И после созерцания нескольких таких картин – они как-то
надоедают.

Живопись [сунского мастера] Хань-цзе – истинное произведение [школы] *вэньжэньхуа*.

Як бачимо, послідовники *веньженьхуа* у формальній красі вбачали нижчий рівень досконалості, а вищий – у граничній глибині осягнення буття і вмінні передати його засобами живопису. Відповідно до цього визначалися також чотири рівні досконалості: 1) технічна досконалість; 2) освіченість; 3) мудрість; 4) духовне прозріння. Ці рівні співвідносилися з чотирма рівнями розвитку людини [Роули 1989, *120*]: 1) *нен* – уміла; 2) *мяо* – витончена, вишукана; 3) *шень* – одухотворена; 4) *і* – нічим не обмежена. Не випадковим тому є й поняття, яким стали оперувати, коли йшлося про живописний стиль “непрофесіоналів”: *се і* – “вільний стиль”, вираження ідеї, волі як єдиного Абсолюту. Власне кажучи, й сам предмет живопису зрештою було осмислено в Китаї як “писання волі” [Малявин // Роули 1989, *144*].

Професіональний живопис використовував модель мистецтва, дуже тісно пов’язану із суспільством та його потребами, що

об'єктивно активізувало його розвиток, тим часом як "живопис вчених мужів" був естетичним мистецтвом, мистецтвом, що приносить насолоду. Він міг існувати лише серед малої кількості чиновників, вчених, майстрів туші. Професіональний живопис був мистецтвом мас, "живопис вчених мужів" – мистецтвом витонченим, говорячи сучасною мовою, елітарним. Це протиріччя від початку до кінця супроводжувало багатовікову історію китайського живопису.

Завдяки "живопису вчених мужів" мистецтво стало рафінованим, зросла його цінність. Це явище має разом із тим і негативну сторону. Обмежений вузьким елітарним колом, живопис опинився ніби замкненим у "башту зі слонової кістки" і затримувався у розвитку.

Аналізуючи тенденції розвитку тушевого живопису епохи Сун, не можна, звичайно обійти увагою один з її феноменів – так зв. "чанський живопис" – творчість ченців чанських монастирів. Фундаментальне дослідження В. Осенмук [Осенмук 2001] позбавляє нас необхідності детально висвітлювати особливості цього різновиду *веньженьхуа*. Тому обмежимося тут принциповими зауваженнями, котрі видаються нам важливими з огляду на проблематику нашої розвідки. Найперше стосується філософії творчості чанських майстрів, серцевиною якої є медитація, усамітнення, що дає духовне прозріння. Тому й саму природу чанського живопису характеризують загалом як медитативну. Друге зауваження стосується особливостей чанського сприйняття світу, головною з яких є поняття динаміки й ритму. "З одного боку, живопис визначається як техніко-формалізований набір прийомів для духовного саморозкриття, а з іншого – як саме духовне саморозкриття… через ритм…, зумовлений природою самого процесу зображення" [Осенмук 2001, *112*]. Увага до канону, зумовлена, зокрема, зв'язком з Академію живопису (адже монастирі були частиною бюрократичної системи Китаю), не обмежувала, проте, свободи «творчого пошуку чанських майстрів. Їхнім творчим кредо була гра "беззмістовним" і "пустотним"» [Осенмук 2001, *135*], чи не найоригінальнішою рисою мистецтва *чань* визнається асиметрія: "художник не вбачає краси в регулярності" [Завадская 1982, *130*]. Емоційний зміст пейзажних творів чанських художників визначався багато в чому психологічними установками

чернечого життя: стриманість, вивільнення від пристрастей, медитативний стан, споглядання природи й самоспоглядання – серце живопису. Може, саме тому чанські майстри велику увагу приділяли не лише жанру *шань-шуй*, але й іншому, більш камерному жанру *хуа-няо* (квіти – птахи).

Одним із найвідоміших художників цього жанру у XII ст. визнається чанський чернець Хуа-гуан, який залишив нащадкам неперевершені зразки малюнків *мейхуа* – улюбленого дерева китайців. Це один із сортів дикої сливи, всі частини якого сповнені глибокої символіки. Квіти, зокрема, символізують дух – *ці*; побудовані вони за принципом *ян*, як і небо, між тим як дерева, їхні стовбури і гілки – за принципом *інь*, як і земля. "Усе дерево *мейхуа* зі стовбуром, гілками, квітами уособлює число десять (це число в китайській натурфілософії є символом завершеності розвитку буття й зміни феномену. – *Ц. Г.*)" [Чжунь-жэнь // Завадская 1975, *349–353*].

Підсумовуючи наш розгляд деяких проблем розвитку тушевого живопису, його класичного, Сунського, періоду, бодай коротко зупинимось на питанні наступності його традицій. Докладніше про це йдеться в наших попередніх публікаціях. Тут видається доцільним зауважити про той вплив, який здійснила творчість майстрів цього періоду на західноєвропейський живопис. Пошлемося у цьому зв'язку на фундаментальне дослідження російського синолога О. Завадської [Завадская 1975, *276–280*]. Досліджуючи феномен китайського живопису в його типологічних зв'язках з європейським мистецтвом, вона обґрунтовано й переконливо доводить, що творчість чанських майстрів надихала французьких імпресіоністів та постімпресіоністів (картина Ван Гога "Пшеничний лан" і сувої чанського майстра XIII ст. Лі Суна; натюрморти А. Матіса і малюнки Шень Чжоу; "Підводний світ" Ван Гога і сувій "Риби" Чжоу Чжі-маня).

Що ж до продовження класичних традицій Сунського живопису у творчості наступних поколінь китайських майстрів, то ці проблеми, безперечно, заслуговують окремого розгляду. Наголосимо лише на тому, що головним принципом усього подальшого розвитку тушевого живопису, який із кінця XIX ст. прибрав назву *го-хуа*, був такий: "Учитись на мистецтві древніх – це життя, наслідування (копіювання) їх – це смерть" [Завадская 1982, *72*].

ЛІТЕРАТУРА

Завадская Е. В. **Эстетические проблемы живописи старого Китая.** Москва, *1975.*

Завадская Е. В. **Ци Бай-ши.** Москва, *1982.*

Малявин В. В. **Чжуан-цзы.** Москва, *1985.*

Николаева Н. С. **Художник, поэт, философ. Ма Юнь и его время.** Москва, *1968.*

Осенмук В. В. **Чань-буддийская живопись и академический пейзаж периода Южная Сун (XII–XIII вв.) в Китае.** Москва, *2001.*

Роули Дж. **Принципы китайской живописи** // *Малявин В. В.* **Послесловие переводчика.** Москва, *1989.*

Самосюк К. **Го Си.** Ленинград, *1978.*

Цю Вей Юань, Чжу Лі Юань. **Короткий словник естетики** (кит. мова). Шанхай, *2004.*

Чжунь-жэнь. Альбом живописи сливы *мэй* [мастера] Хуагуана // *Завадская Е. В.* **Эстетические проблемы живописи старого Китая.** Москва, *1975.*

Чжен У Чан. **Повна історія китайського живопису** (кит. мова). Шанхай, *1929.*

Ші-Тао. **Зібрання висловлювань про живопис майстра на ім'я Ку-гуа** (кит. мова). Пекін, *1982.*

Шестопалець Д. В.

ХРИСТИЯНСТВО В КОРАНІ: ПОЛЕМІЧНИЙ АСПЕКТ

Історичні умови формування визначили необхідність постійної боротьби ісламу за виживання у протистоянні з вороже налаштованим оточенням. Ця боротьба проходила як у соціально-політичній, так і в ідеологічній сфері, де іслам мав прокладати свій шлях через товщу вкорінених язичницьких вірувань Мекки та сперечатися за право наслідувати авраамічну традицію з іудеями та християнами. Саме тому полемічність є однією з найбільш яскравих та визначних рис священної книги мусульман – Корану. Запеклі дискусії з язичниками та «людьми Книги» складають ледь не головну його частину. У цих дискусіях, провідним лейтмотивом яких був заклик до єдинобожжя, поступово і вимальовувався образ ісламу як релігійного вчення, його специфіка та власний спосіб осмислення дійсності. З цієї точки зору дослідження ставлення Корану до християнства саме в полемічному вимірі є чи не найбільш актуальним та адекватним підходом до проблеми.

Отже ця стаття має за мету не чергове конструювання «образу християнства» в Корані, але визначення ключових аятів, що дали імпульс та конкретний зміст антихристиянській полеміці в ісламській традиції як у період середньовіччя, так і на сучасному етапі. Тільки у такий спосіб, на нашу думку, можливо уникнути контроверсійного та дискусійного питання загальної оцінки християн у Корані – пастки, до якої час від часу потрапляють академічні вчені та богослови під тиском політичної кон'юнктури чи суспільного замовлення.

Одразу необхідно зазначити, що з цілком зрозумілих причин тема християнства у священних текстах мусульман була і залишається предметом постійної цікавості дослідників ісламу та ісламо-християнських відносин. Саме тому історіографія проблеми є неосяжною для будь-якого огляду. І все ж із найбільш конструктивних робіт, присвячених темі полеміки в Корані, необхідно згадати статті М. Уотта [Watt 1967], С. А. Мурада [Mourad 2007], Д. Маршала [Marshall 2001], А. Шарфі [Charfi 1980] та Д. МакОліфф [McAuliffe 1999]. Однак характерною рисою цих досліджень

є відсутність комплексного та систематичного підходу до пошуку «християнських» аятів у Корані, а також їхнього аналізу із залученням екзегетичної літератури. Відповідно, незважаючи на високий ступінь розробленості теми, велика кількість питань залишаються далекими від більш чи менш обґрунтованої відповіді.

Причини складнощів в осмисленні цієї проблематики пов'язані з певними особливостями ісламської традиції: з одного боку, це специфіка самого Корану як священного тексту та історичного джерела, з іншого ж – відсутність в ісламі ортодоксії або інституції, що б формувала загальноприйнятні висновки з дискусійних питань релігійної традиції. Так Коран складається із сур та аятів, які надсилалися протягом двох десятиліть із різних приводів у різний час, і тому він не може розглядатися як цілісне джерело, але тільки як зібрання окремих пасажів, об'єднаних загальним наративом монотеїзму. Ці пасажі відображають конкретні історичні обставини (які дуже зрідка відомі достовірно), а, відповідно, й духовну та світоглядну еволюцію їхнього автора. Саме через це в Корані наявні суперечливі аяти, які, залежно від уподобань особи того, хто їх тлумачить, можуть інтерпретуватися по-різному. Практичні питання ритуалу та «юридичні» норми, що походили з таких суперечливих місць, знайшли своє вирішення у межах концепту «відміни» – *насх*, однак складнішими залишалися ідеологічні аспекти – питання образу та ставлення до «іншого».

У цьому аспекті, якщо язичники та іудеї набули у Корані стабільно негативних характеристик, то християни та християнство являють собою більш неоднозначний образ. Саме тому для критичного аналізу необхідним є не тільки відбір та зіставлення відповідних аятів, а й залучення певної, хоча б і умовної, логіки їхньої послідовності та контексту. Отже, існує необхідність аналізу тлумачення конкретних аятів у спеціальній літературі – *тафсірах*, або книгах тлумачень Корану, та у нечисленних творах *асбаб ан-нузул*.

Треба зазначити, що тафсіри, однак, є доволі обмеженим джерелом інформації про конкретні обставини та сутність окремих аятів, оскільки, здебільшого, муфассіри бачили своє завдання у філологічному тлумаченні Корану та роз'ясненні граматично складних або неоднозначних місць. З цієї самої причини харак-

терною рисою традиційної мусульманської екзегези є брак символізму та пошуків глибинного змісту в інтерпретаціях. Відсутність консенсусу у тлумаченнях, а часто і взагалі конкретного знання про те, що саме малося на увазі у тому чи іншому пасажі, дозволяє казати, що вже у перші два століття існування ісламу в мусульманській традиції фактично відбулася втрата епістемологічного зв'язку між поколіннями. Вербальний спосіб зберігання та передачі традиції, що був достатнім на початковому етапі в період хвилі арабських завоювань, призвів до того, що зі смертю сучасників Мухаммада перервалося і єдине джерело достовірної інформації про обставини формування Корану. Тобто навіть якщо усі збережені свідчення сучасників пророка Мухаммада – *асхāб, ансāр* та *тāбі'ун* – були автентичними, вони очевидно не завжди давали відповідь на нові питання, що виникали перед більш вдумливими та прискіпливими читачами Корану в подальші століття. Разом із тим, незважаючи на ці специфічні риси, середньовічні тафсіри необхідно визнати як своєрідну ортодоксію, тобто більш чи менш загальноприйнятий комплекс тлумачень та бачення смислів священної книги мусульман.

Ще одним важливим аспектом є аналіз аятів про християнство в їхній хронологічній послідовності. За визнанням як мусульманських, так і немусульманських дослідників, визначення хронологічної послідовності сур Корану є дуже непевною справою [Pearson 1986, *414–415*]. Саме тому у цьому досліджені ми відмовилися від суворого слідування одній із таких можливих хронологій, як-то наведеній у єгипетському виданні Корану 1924 року, чи у роботах Нолдеке [Nöldeke 1938], Белла [Bell, Watt 1970] або Блашера [Blachère 1959]. З іншого боку, більшої довіри заслуговує загальний поділ сур на такі, що належать до мекканського чи мединського періодів життя пророка Мухаммада. Цей поділ є абсолютно необхідним для розуміння еволюції поглядів Мухаммада на «людей Книги» у зв'язку з конкретними обставинами його пророцької місії.

Головні суперечності дослідників стосуються розташування сур у мекканський період. Більшість із них погано піддаються датуванню. Одним із виключень є сура «Марйам» (19), яку в часи першої хіджри 615–616 років мусульманські біженці з Мекки читали ефіопському негусу-християнину на підтвердження їхньої

спільності у вірі. Тобто ця сура очевидно з'явилася у період між 610 та 615 р. н.е.

Кількість та послідовність сур мединського періоду західні спеціалісти з Корану Нолдеке та Блашер визначають практично однаково, однак їхня схема не є ідентичною тій, що була опублікована у Каїрському виданні Корану (1924) [Pearson 1986, *415–417*]:

Єгипетське видання Корану (1924)	Нолдеке та Блашер
2 (аят 281 пізніше), 8 (аяти 30–36 мекканські), 3, 33, 60, 4, 99, 57, 47 (аят 13 під час хіджри), 13, 55, 76, 65, 98, 59, 24, 22, 63, 58, 49, 66, 64, 61, 62, 48, 5, 9, 110.	2 , 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5.

Мединські сури є найбільш важливими для цього дослідження, адже саме у них були зібрані ключові аяти, що характеризують полеміку Корану із християнами. Найбільше християнського матеріалу міститься в сурах «ал-Бакара» (2), «'Алу 'Імран» (3), «ал-Хадід» (57), «ал-Ніса'» (4), «ал-Тауба» (9), «ал-Ма'іда» (5). Друга та третя сури були послані пророку Мухаммаду на початку його перебування у Мецці. Натомість п'ята та дев'ята сури були одними з останніх та найбільш критично налаштованих до християн.

Відправною точкою в аналізі теми є визначення того, яким чином ідентифікувати згадки про християнство в Корані. Найбільш конкретним терміном є ***(ал-)насара***, що використовується в Корані близько чотирнадцяти разів. Окрім того, очевидно, що християни також можуть матися на увазі під термінами, що позначають іудеїв та християн разом: «люди Книги» (أَهْل الْكِتَاب), «ті, що ми дали їм Книгу» (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ), «ті, що отримали Книгу» (الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ), «ті, що отримали частину Книги» (أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَاب). Термін «люди Євангелія» (أَهْلُ الإِنجِيل) використовується в Корані лише один раз у сурі «ал-Ма'іда», 47.

Слід зазначити, що християни та християнство не завжди позначаються конкретними термінами, але можуть імпліцитно матися на увазі. Частину таких аятів розпізнати достатньо легко за змістом або контекстом. У інших випадках відношення окремих

аятів до християнства дозволяють прослідкувати *тафсіри* та твори *асбаб ан-нузул*.

Сури мекканського періоду

У сурах, які позначаються як мекканські, прямі згадки християн, або ***ал-насара,*** відсутні. Більше того, навіть термін ***ахл ал-кітаб*** згадується лише один раз (ал-‘Анкабут, 46); ще один раз згадуються «ті, що отримали Книгу» (ал-Мудассір, 31) та двічі «ті, що ми дали їм Книгу» (ал-‘Анкабут, 47 та ал-’Ан‘ам, 20). З одного боку, це може бути показником того, що в цей період відносини з «людьми Книги» взагалі чи із християнами зокрема не були серед пріоритетів пророцької місії Мухаммада. З іншого ж, існує ціла група аятів, які експліцитно чи імпліцитно, несуть у собі зв’язок із християнською тематикою.

Найбільш значущим з усіх можна вважати сьомий аят сури ал-Фатіха:

ал-Фатіха, 5	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	Настав нас на істинний шлях
ал-Фатіха, 6	صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	Шлях тих, кого ти обдарував милістю,
ал-Фатіха, 7	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ	А не тих, на кого ти розгнівався, та не тих, що збилися з правильного шляху

У коментарях до українського перекладу Корану В. Рибалкін наводить інформацію, що «غَيْرِالْمَغْضُوبِ عَلَيْهِم» («ті, хто прогнівив Тебе») спрямоване проти багатобожників, а الضَّالِّين («ті, хто блукає») – це іудеї та християни разом [Коран 2002, *98*]. Однак таку інтерпретацію важко назвати домінуючою в тафсірах. Словосполучення «не тих, на кого ти розгнівався» (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) тлумачники Корану (ат-Табарі, ал-Куртубі, Ібн Касір та інші) одностайно вважають таким, що найбільш вірогідно відноситься до іудеїв, тоді як під словами «ті, що збилися з правильного шляху» або «ті, що заблукали» (الضَّالِّين – «ад-даллін») необхідно розуміти саме християн. Таке тлумачення цього аяту в численних хадісах приписується муфассірами самому пророку Мухаммаду, тобто валідність цієї інтерпретації в мусульманській традиції не є дискусійною. Якщо прийняти ці тлумачення за дійсні, то можна вважати, що духовне від’єднання ісламу від інших релігій ав-

раамічної традиції імпліцитно відбулося вже у мекканський період.

Практичну важливість аяту ал-Фатіха, 7 навряд чи необхідно доводити, адже саме ця сура є найбільш повторюваною мусульманами всього світу у молитовній практиці кожного дня.

Найчисленнішою групою аятів цього періоду, яку з очевидністю можна було б розцінювати як полеміку із християнами, є ті, що заперечують можливість наявності у Бога подружки або народження ним дитини:

А л - І х л а с (112), 3	لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ	[Аллах] не родив та не був народжений.
А л - С а ф а т (37), 152	وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ	[Вони кажуть:] Народив Аллах, і воістину вони є брехунами.
Марйам (19), 35	مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَانَهُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ	Не належить Аллаху мати дитину, хвала йому! Якщо він вирішить щось, то каже йому: «Будь!» – і воно є.
Марйам (19), 88	وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا	І вони сказали: «Взяв собі Аллах дитину».
Марйам (19), 90–93	(90) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (91) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا (92) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا (93)إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا	(90) Небеса готові розпастися від того та земля розколотися і гори розсипатися прахом, (91) що вони приписали Милосердному дитину (92) Не є необхідним Милосердному мати дитину (93) Воістину кожен з тих, хто на небі та на землі, є для Милосердного лише рабом.
А л - З а х р а ф (43), 81	قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ	Скажи: «Якщо у Милосердного є дитина, то я перший з тих, хто поклониться».

А л - Д ж і н н (72), 3	وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا	І Він – нехай звеличиться достоїнство Господа нашого – не брав собі ані подружки, ані дитини.
Ал-Му’мінун (23), 91	مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ	І не брав Аллах собі дитини і не було разом з ним іншого бога. Якщо [було б так], то пішов би кожен бог з тим, що сотворив, й одні з них ставили б себе вище за інших. Вищим є Аллах від того, що вони приписують [йому].
Ал-’Анбійа’ (21), 26	وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ	І сказали вони: «Узяв собі Милосердний дитину». Хвала йому! Так, [вони] (ті, кого вони називають дітьми Аллаха – Д. Ш.) – раби чтимі!
Ал-Фуркан (25), 2	الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا	Той, що має владу на небі та на землі, та ніколи не брав собі дитини; та той, що не мав товариша у цій владі, та той, що сотворив кожну річ та відміряв її мірою.
Ал-’Ісра’ (17), 111	وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا	І скажи: «Слава Аллаху, який не брав собі дитини або товариша у владі, і в якого не було захисника від приниження!». І звеличуй його величанням!
Ал-Кагф (18), 4	وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا	І були попереджені ті, що казали: «Взяв собі Аллах дитину».

А л - З у м а р (39), 4	لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ سُبْحَانَهُ ۖ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ	І якщо б забажав Аллах взяти собі дитину, то очистив би для цього одне зі своїх творінь, яке б захотів, хвала Йому! Він – Аллах, Єдиний, Могутній!
Йунус (10), 68	قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۖ هُوَ الْغَنِيُّ ۖ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ	І сказали вони: «Узяв Аллах дитину». Хвала йому! Він є багатий: Йому належить те, що на небі та на землі. Не має у вас для цього ніякої влади. Чи будете ви говорити про Аллаха те, чого не знаєте?
Ал-Ан‘ам (6), 101	بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	Творець неба та землі! Як же буде в нього дитина, якщо не було в нього подружки, і створив Він все, і Він про кожну річ відає.

Уже поверхневий аналіз тафсірів показує, що ці аяти відносяться муфассірами не тільки до християн, але й до язичників та іудеїв. Можна навіть стверджувати, що християни посідають у цьому переліку лише останнє за важливістю місце, і їхня поява у тлумаченнях цієї групи аятів мекканських сур є пізнішим осмисленням коментаторів із точки зору усього комплексу одкровення. При цьому треба зазначити, що у тафсірі ат-Табарі, що був написаний на початку X ст., віднесення цих аятів до християн зустрічається набагато менше, ніж у тафсірі ал-Куртубі (XIII ст.), що можна з очевидністю пояснити як зміною історичних обставин (язичники пішли з історичної сцени, натомість відносини із християнами дуже загострилися), так і кращим ознайомленням мусульманських богословів із християнською традицією. Зокрема, той же ал-Куртубі написав великий за обсягом антихристиянський полемічний твір, в якому продемонстрував глибоке знання християнських доктрин та першоджерел [al-Qurtubi 1978]. Окрім того, на мекканському етапі своєї місії пророк Мухаммад навряд

чи багато стикався із християнами, натомість його оточення складалося з арабів-язичників, що сповідували різноманітні культи, представлені у Мецці як сакральному центрі Аравії. Так, за версією коранічної традиції, араби-язичники вірили у те, що «янголи є дочками Бога» (див., наприклад, тафсір ат-Табарі, тлумачення до вищенаведених аятів [al-Tabari 1405, *I*, *225*; *V, 259*]).

Аяти, що заперечують можливість наявності у бога дитини, зустрічаються також і в головній «християнській» сурі мекканського періоду – сурі «Марйам». Проте жоден тафсір знову ж таки не ідентифікує ці аяти як виключно спрямовані проти християн, окрім аяту 35. Сура «Марйам» також є однією з центральних для розуміння образу Ісуса Христа (‘Іси) в мусульманській традиції, оскільки саме в ній міститься один із двох пасажів коранічної версії народження Ісуса (‘Іси) від Діви Марії (Марйам) (інший варіант цієї історії викладено у сурі «Алу ‘Імран»). Хоча ця історія у викладі Корану відрізняється від версії Євангелій у багатьох деталях, головним її лейтмотивом все ж є полеміка не із християнами, а з іудеями, що не повірили у пророцьку місію ‘Іси б. Марйама.

Цікаво також відмітити, що полемічні аяти такого змісту практично відсутні в сурах мединського періоду, за виключенням «ал-Бакара», 116 та «ал-Ніса’», 171:

Ал-Бакара (2), 116	وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۖ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ	І вони сказали: Взяв собі Аллах дитину. Хвала йому! Але ж йому належить те, що на небі і на землі. Всі йому підкоряються!
Ал-Ніса’ (4), 171	إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۘ	Воістину Аллах – єдиний Бог. Вище він того, щоб мати дитину.

Аят 116 сури «ал-Бакара» ат-Табарі відносить виключно до християн, супроводжуючи його коментар полемічним пасажем про неможливість для ‘Іси бути «дитиною Аллаха»:

«І сенсом цього («Але ж йому належить те, що на небі і на землі» – Д. Ш.) є: як же буде Месія дитиною Аллаха, якщо він може бути тільки в одному з цих місць – або на небі, або на землі, а Аллаху належить влада над тим, що в них? Якщо би був Ме-

сія Сином [Аллаха], як ви стверджуєте, то був би не таким, як усе інше, що на небі та на землі з Його (Аллаха – Д. Ш.) творінь та рабів по проявам знамень сотвореності у ньому» [al-Tabari 1405, *I, 506*].

Так чи інакше відсутність у екзегетичній традиції чіткої кореляції цієї групи аятів із християнами не завадила подальшим поколінням мусульманських полемістів використовувати їх як важливі аргументи проти догматів Боговтілення та Трійці. Зміст цих аятів також показує, що іменування Ісуса Христа «Сином Божим» розумілося в Корані та мусульманській традиції не як метафора чи аналогія, але буквально, в термінах біологічної природи людини. Так само важливим в антихристиянській полемічній традиції стане сформований у цих та супутніх із ними аятах набір «стереотипних» уявлень про Аллаха – певний образ того, яким має бути Аллах як єдиний бог, що неподільно володарює над людьми та є «вищим» за те, щоб вступати у будь-яку взаємодію зі створеним ним світом.

Ще одним важливим аятом із мекканських сур є аят 46 сури ал-ʻАнкабут, який подає настанови щодо того, як саме слід вести полеміку з «людьми Книги»:

Ал-ʻАнкабут (29), 46	وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ	І сперечайтеся з «людьми Книги» тільки чимось кращим, окрім як із тими з них, хто є несправедливим. І кажіть: «Ми увірували в те, що було послане нам і послане вам, і наш Бог і ваш Бог є одним, і ми йому віддаємося».

У цьому аяті, за тлумаченням ат-Табарі, Аллах наказує мусульманам вести полеміку з людьми книги тільки найкращими словами – аятами Корану та аргументами, які в ньому містяться [al-Tabari 1405, *XXI, 1*]. Мекканський період, очевидно, характеризувався спробами Мухаммада знайти мирне порозуміння із християнами та іудеями у полі монотеїстичного поклоніння, хоча вже у цей період Коран відмежовує тих представників авраамічної традиції, «хто є несправедливим». Останні – «несправедли-

ві», або «ті, що чинять беззаконня», – однак інтерпретуються в тафсірах в дусі мединського періоду: як ті, що відкрито ворожі до Пророка та відмовляються платити «джиз'ю» (сам концепт джиз'ї – своєрідного відкупу іудеїв та християн в обмін на право сповідувати свою релігію – з'являється лише у мединський період).

Важливо зазначити, що зміна історичної ситуації після хіджри та остаточний розрив пророка Мухаммада з «людьми Книги» навіть схилили окремих муфассірів до думки, що цей аят був взагалі відмінений пізнішими, більш войовничими та агресивно налаштованими стосовно «невірних» аятами. Зокрема ат-Табарі наводить позиції тих, хто вважає, що цей «аят полеміки» (*аят ал-муджадала*) був відмінений аятом із мединської сури «ал-Бара'а» («ал-Тауба»), який з огляду на це можна вважати «аятом меча» спеціально щодо «людей Книги»:

Ал-Тауба (9), 29	قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ	Бийтеся з тими, хто не вірують в Аллаха, Останній День, і не забороняють те, що заборонив Аллах та його пророки, і не сповідують релігію істини з тих, що отримали Книгу, до тих пір, поки вони, у приниженні, не дадуть *джиз'ю* своєю рукою.

Однак одностайної підтримки тлумачників Корану така інтерпретація не набула – більшість із них, зокрема і сам ат-Табарі, залишили вербальну полеміку валідним засобом комунікації з «людьми Книги»:

«І так само немає сенсу у словах тих, хто каже: "Був посланим цей аят до наказу битися" і стверджує, що він є відміненим (*ал-мансуха*), тому що немає однозначного повідомлення про це, і немає раціональних аргументів правдивості цього» [al-Tabari 1405, *XXI, 3*].

Так само необхідно вказати, що, на думку окремих муфассирів, в «аяті полеміки» (ал-'Анкабут, 46) під терміном «агл ал-кітаб» малися на увазі лише іудеї, оскільки християни були відсутні як

у Мецці, так і в Медині [al-Tabari 1405, *XXI, 2*]. Непрямим підтвердженням цього є те, що всі хадіси пророка Мухаммада, які наводяться у тафсірах для пояснення цього аяту, стосуються тільки іудеїв, наприклад:

«Від Абу Гурейра, що сказав: "Люди Книги читали Тору давньоєврейською, а тлумачили її арабською для мусульман (*агл ал-іслам*). І сказав Пророк Аллаха, нехай благословить його Аллах та привітає: "Не підтверджуйте правдивість людей книги та не звинувачуйте їх у брехні, а кажіть: "Ми увірували в те, що було послане вам і в те, що було послане нам. І наш Бог, і ваш Бог – один, і ми йому віддаємося"» [al-Tabari 1405, *XXI, 3*].

Аналіз співвідношення «аяту полеміки» та «аяту меча» в тафсірі ат-Табарі показує внутрішні механізми вироблення рішень у середньовічній мусульманській традиції, що, незважаючи на наявність окремих крайніх позицій, все ж уникала радикальних інтерпретацій та залишала широкий простір для компромісних рішень.

Таким чином, у мекканських сурах Корану тематика християнства практично відсутня та з'являється лише у зв'язку та в контексті полеміки з релігійними віруваннями язичників. Між тим, вже в цей період у Корані формуються ті світоглядні аспекти, що стануть передумовами для загального критичного сприйняття християнства та категоричного заперечення християнських догматів про Боговтілення та Трійцю у мединських сурах.

Мединські сури

Хіджра, або переїзд пророка Мухаммада до Медини у 622 р. н.е., стала початком нової, мусульманської ери та новим етапом у відносинах Пророка з «людьми Книги». Соціально-політичні конфлікти з іудейськими племенами не могли не накласти відбиток на характер їхнього відображення в Корані та ступінь полемічності, з якою Коран звертається до «агл ал-Кітаб».

«Люди Книги» в сурах мединського періоду згадуються багато разів, але найбільше у ал-Бакара, Алу 'Імран, ал-Ніса', ал-Тауба, ал-Ма'іда. Знову ж таки перед дослідником постає завдання відокремлення іудеїв та християн у тих випадках, коли вони згадуються під єдиною назвою. Значну частину з них складають аяти, що, очевидно, виникали у практичних конфліктних ситуаціях, але разом з тим не несуть в собі змістовної інформації

для характеристики полеміки, окрім загальних звинувачень у неприйнятті місії Мухаммада, приховуванні істини та претензій на ексклюзивне володіння прихильністю Бога. Наведемо деякі з таких аятів:

Ал-Бакара (2), 145	وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ ۚ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ	Навіть якщо ти покажеш тим, кому була дана Книга, кожне знамення, вони не послідують твоїй *киблі,* і ти не слідуй їхній *киблі*, і вони (іудеї та християни) не слідують *киблі* одне одного. Якщо ти послідуєш їхнім пристрастям після того, що прийшло до тебе з [істинного] знання, то воістину ти станеш одним з беззаконників.
Алу ‘Імран (3), 70	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ	О люди Книги! Чому ви не вірите знаменням Аллаха, хоча і є свідками їх?
Алу ‘Імран (3), 71	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ	О люди Книги! Чому ви одягаєте правду в одежі брехні та ховаєте Істину, яку ви знаєте?
Алу ‘Імран (3), 99	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	Скажи: «О люди Книги! Чому ви відхиляєте від шляху Аллаха тих, хто увірував, прагнучи викривити її (істину – Д. Ш.), хоча ви є свідками? І не є Аллах байдужим до того, що ви робите!»
Ал-Хадид (57), 16	أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ	Хіба не настав час для тих, що увірували, щоб вони усмирили свої серця для поминання Аллаха і того, що він послав з істини? І не будьте, як [забули] ті, що дана їм була Книга до цього. І розтягнувся над ними строк, і зробилися жорстокими серця їхні, і багато з них є розпусними.

Ал-Ма’іда (5), 68	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ	Скажи: «О люди Книги! Не буде у вас нічого [з істини], доки ви не будете виконувати Тору та Євангеліє і те, що було послане вам від Господа вашого!». Але багатьох з них те, що було послане тобі від твого Господа, тільки зробить ще більш несправедливими та невірними. То ж не переймайся через тих, хто не увірував!

Такі аяти з абстрактним полемічним змістом звичайно мали в першу чергу психологічне значення, оскільки стверджували віру самого Мухаммада в істинність його місії та виводили полеміку з «людьми Книги» зі сфери конкретних аспектів релігійного вчення у площину боротьби особистих мотивацій, амбіцій та упереджень.

Серед аятів із загальними полемічними закидами «людям Книги» необхідно згадати також ті, що спрямовані проти іудеїв та християн як двох окремих релігійних спільнот. Ці аяти об’єднує центральна ідея заперечення претензій іудеїв та християн на ексклюзивне володіння істиною та прихильністю Бога.

Ал-Бакара (2), 111	وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ	І вони сказали: «Не увійде до раю ніхто, окрім іудеїв чи християн». То є їхні сподівання! Скажи: «Наведіть свої докази, якщо ви правдиві!»
Ал-Бакара (2), 120	وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	І ніколи не будуть задоволені тобою іудеї чи християни, поки ти не послідуєш їхній релігії. Скажи: «Воістину шлях Аллаха є [праведний] шлях». І якщо ти послідуєш їхнім пристрастям після того, що прийшло до тебе з істинного знання, не буде тобі від Аллаха ані захисника, ані помічника.

Ал-Бакара (2), 135	وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	І вони сказали: «Станьте іудеями чи християнами – і ви будете на правильному шляху». Скажи: «Ні, – общиною Ібрахіма, *ханіфа*, а він не був з багатобожників».
Ал-Ма'іда (5), 18	وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ	І сказали іудеї та християни: «Ми є синами Аллаха та його улюбленцями». Скажи: «То чому він вас карає за ваші провини? Ви ж просто люди з тих, кого він сотворив. Він прощає, кому бажає, і карає, кого бажає. Аллаху належить влада на небі та на землі та над тим, що між ними, і до нього повернення».

Більш конкретно ці звинувачення оформлюються у спростуванні монопольного володіння іудеями та християнами релігійною традицією пророка Ібрахіма (біблійного Авраама):

Ал-Бакара (2), 130	وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ۚ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ	І хто відмовиться від релігії Ібрахіма, окрім тих, хто зробили себе дурнями? Ми обрали його (Ібрахіма – Д. Ш.) в цьому світі (*ал-дунйа*), та в іншому світі (*ал-'ахіра*) він є серед праведників.
Алу 'Імран (3), 65	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	О люди Книги! Чому ви сперечаєтеся про Ібрахіма? Адже Тора та Євангеліє були послані тільки після нього. Хіба ви не розумієте?
Алу 'Імран (3), 66	مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	І не був Ібрахім іудеєм чи християнином, але ханіфом, що віддав себе [Богу], і не був одним з багатобожників.

У цьому контексті іслам поставав як ***фундаменталістський*** релігійний рух, що мав за мету повернення до витоків традиції Авраама, коли монотеїзм ще не набув конкретної форми іудейського чи християнського зразка і представляв собою лише революційну ідею у відносинах людини та трансцендентного. Саме тому Коран полемічно забороняє християнам чи іудеям посилатися на авторитет пророка Ібрахіма як на «засновника» їхньої традиції, оскільки його віра у той час ще не належала нікому конкретно. З іншого боку, стверджуючи суворий монотеїзм, іслам претендує на те, щоб самому бути найбільш адекватним та послідовним спадкоємцем релігії Авраама, яка була викривлена в іудейській та християнській традиціях.

Група аятів, які звинувачують «людей Книги» у приховуванні істини про справжність пророцької місії Мухаммада (ал-Бакара, 146, 159, 174; Алу ‘Імран, 71; ал-Ніса’, 37), дала початок значному за обсягом жанру «а‘лам ан-нубувва», або «знаки пророцтва», твори якого акумулювали інформацію щодо передбачення приходу пророка ісламу у священних книгах християн та іудеїв. Найбільш вагомим та чітким із цих аятів є ал-Сафф (61), 1, в якому пророк ‘Іса сам свідчить, що після нього прийде інший пророк на ім’я Ахмад (Достохвальний):

Ал-Сафф (61), 1	وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ	І ось сказав Іса син Марйам: «О сини Ісра’іла! Воістину я посланник Аллаха до вас для підтвердження [правдивості] того, що в мене є з Тори та для того, щоб сповістити про посланника, що прийде після мене, ім’я йому Ахмад». А коли він (Ахмад – Д. Ш.) прийшов з явними знаменнями, вони сказали: «Це явне чаклунство!».

Дуже важливим для формування коранічної полеміки стали стосунки пророка із християнами Наджрану, області на півдні Аравії (північний Ємен). Саме внаслідок дискусій з ними, за мусульманською традицією, були надіслані пророку Мухаммаду початкові аяти сури «Алу ‘Імран» (Сімейство Імрана).

Найбільш важливим для аналізу полемічного дискурсу у цій сурі постає аят 59, у якому ‘Іса прирівнюється до Адама:

’Алу ‘Імран (3), 59	إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ	Воістину, ‘Іса у Аллаха подібний до Адама: він (Аллах) створив його з праху, а потім сказав йому «Будь!» – і він став.

Головною ідеєю цього аяту є пояснення того, що чудесне народження ‘Іси у масштабах божественного задуму не було чимось надзвичайним, що могло б давати підстави для визнання за ним божественної природи або сутності нарівні з Аллахом.

Характерною рисою полеміки мединського періоду стає конкретність аргументів, які вже не дають підстав сумніватися, що мова йде саме про християн. Ключові аргументи проти християнства були зафіксовані в сурах ал-Хадід (57), ал-Ніса’ (4), ат-Тауба (9) та ал-Ма’іда (5).

Аят 27 сури ал-Хадід містить полеміку із християнами щодо легітимності інституту чернецтва:

Ал-Хадід (57), 27	ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ	І потім ми відправили їм услід наших посланників і відправили ‘Ісу сина Марйам та дали йому Євангеліє (ал-Інджіл). І вселили у серця тих, хто послідував йому м’якість та милосердя. А чернецтво вони винайшли самі. Ми не встановлювали його для них, окрім як для здобуття прихильності Аллаха. А вони не дотримувалися його, як треба було дотримуватися. І ми дали тим, хто увірували з них, їхню нагороду, але багато з них є нечестивими.

У цьому аяті чернецтво описується як ***нововведення*** християн (ابْتَدَعُوهَا), однак разом із тим, очевидно, не заперечується як засіб

здобуття Божої милості, встановлений самим Богом (كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ). Християни ж, на думку Корану, не піклувалися про збереження його початкового змісту. Негативні настрої щодо чернецтва в Корані можна частково прояснити цілком соціальними причинами, зокрема з інших аятів, наприклад:

ат-Тауба (9), 34	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ	О ви, ті, що увірували! Воістину багато зі священиків (книжників) та ченців забирають майно людей неправдивими шляхами та відходять від шляхів Аллаха. А ті, що коплять золото та срібло та не витрачають його на шляху Аллаха, то сповісти їх про болючі покарання.

Окрім того, за свідченням тафсірів, ченці ставали головними опонентами Мухаммада у можливих полемічних сутичках, зокрема у дебатах, що відбулися з делегацією Наджрану. Ця ж сама тема демонструє певну суперечливість Корану, адже в іншому аяті він дає доволі позитивну оцінку впливу інституту чернецтва на християнство:

Ал-Ма'іда (5), 82	لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ	Ти, безумовно, знайдеш найбільш ворожими до тих, хто увірував, іудеїв та багатобожників, і ти безумовно знайдеш найближчими за любов'ю до тих, хто увірував, тих, хто говорили: «Ми – християни». Це тому, що у них є священики і ченці, і вони не є пихаті.

Центральною ж для полеміки із християнством у Корані є тема статусу Ісуса ('Іси) та проблема Трійці як прояву багатобожжя. Зокрема, ключовими є такі аяти:

Ал-Ніса’ (4), 171	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۘ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا	О люди Книги! Не перебільшуйте у вашій релігії та не кажіть про Аллаха нічого, крім істини. Воістину, Месія ‘Іса син Марйам – посланник Аллаха і Його слово, що він кинув Марйам, та дух від Нього. Тож віруйте в Аллаха та Його посланників та не кажіть «три» – так буде для вас краще. Воістину, Аллах – єдиний бог. Вище він за те, щоб мати дитину. Йому належить все, що на небі та на землі, і достатньо Аллаха як поручителя!
Ал-Ніса’ (4), 172	لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا	Не цурався Месія бути рабом Аллаха і [не цуралися] наближені янголи, а хто цуратиметься поклонятися Йому та возгордиться, тих Він усіх збирає до себе.
Ат-Тауба (9), 30	وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ ۖ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ	І сказали іудеї: «‘Узайр – син Аллаха». І сказали християни: «Месія – син Аллаха». І ці слова їхніх вуст схожі зі словами тих, що не увірували до цього. Нехай вб’є їх Аллах – настільки вони є наклепниками!
Ат-Тауба (9), 31	اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ	Вони взяли своїх книжників та ченців за господ собі, окрім Аллаха, та месію сина Марйам. Але не було їм наказано нічого, окрім поклоніння єдиному Богу, окрім якого немає іншого. Вищий він від того, що вони додають йому товаришів!
Ат-Тауба (9), 32	يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ	Вони хочуть загасити світло Аллаха своїми вустами, але Аллах не припускає іншого, як тільки ствердження свого світла, навіть якщо ненавидять це ті, що тримаються багатобожжя.

Ал-Ма'іда (5), 17	لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	Не вірують ті, хто кажуть: «Воістину Аллах – це Месія син Марйам». Скажи: «Хто міг би перешкодити Аллаху, якщо б Він забажав погубити Месію сина Марйам та його матір та усіх, хто на землі?» Аллаху належить все, що на небі та на землі та між ними, він творить, що забажає. Аллах над усякою річчю всесильний!
Ал-Ма'іда (5), 72	لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ	Не увірували ті, хто сказали: «Воістину Аллах – це Месія син Марйам». І сказав Месія: «О сини Ісра'іла! Поклоняйтесь Аллаху, Господу моєму та Господу вашому». Воістину, хто додає Аллаху товаришів, тому Аллах заборонив рай, а його притулком буде пекло. І немає у неправедних помічників!
Ал-Ма'іда (5), 73	لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	І не увірували ті, що сказали: «Воістину Аллах – третій із трьох», але немає ніякого іншого бога, окрім єдиного Бога. І якщо вони не утримаються від того, щоб говорити це, то торкнеться тих, хто не увірували з них, болюча кара.
Ал-Ма'іда (5), 75	مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ	Месія син Марйам є тільки посланником Аллаха, і до нього були посланники, а мати його є праведною; обоє вони їли їжу. Дивись, як ми пояснюємо їм («людям Книги» – Д. Ш.) знамення, потім подивись, наскільки вони є наклепниками.

Ал-Ма’іда (5), 116	وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ	І ось сказав Аллах: «О ‘Іса син Марйам! Чи казав ти людям: Візьміть мене та мою матір богами, окрім Аллаха!». І сказав [‘Іса]: «Хвала Тобі! Нічого не казав я такого, на що в мене не було права. Якщо я казав це, то Ти знаєш про це. Ти знаєш, що в мене в душі, а я не знаю, що у тебе в душі. Воістину ти той, що знає потаємне!».
Ал-Ма’іда (5), 117	مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ	«Не казав я їм нічого, окрім того, що ти наказав мені – поклонятися Аллаху, Господу моєму та Господу вашому. І був я їм свідком, поки був серед них. А коли Ти упокоїв мене, то Ти самий був наглядачем за ними, і Ти – свідок кожної речі».

У наведених вище аятах присутня полеміка із принципового для християнства спектра питань. У першу чергу, це пряме заперечення божественної сутності ‘Іси (Ісуса) (لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ – ал-Ма’іда, 17). На противагу до християн, ‘Іса представляється в Корані лише як один із посланників Аллаха (ал-Ма’іда, 75), що ніколи не претендував на щось більше (ал-Ніса’, 172) і закликав до поклоніння тільки єдиному Богу (ал-Ма’іда, 117).

Причиною того, чому християни зробили ‘Ісу об’єктом поклоніння, Коран вбачає у «перебільшенні в релігії» («ал-гулувв фі-д-дін») (ал-Ніса’, 172). Цей концепт міцно закріпився у подальшій антихристиянській полемічній традиції в ісламі, через що окремі полемісти навіть зараховували християн до «ал-галія» (الغالية) – мусульманських сект, які мали радикальні погляди стосовно зв’язку Аллаха з четвертим праведним халіфом ‘Алі або іншими імамами [Ibn Taymiyya 1999, *II, 315*].

Показовою для характеристики полемічної спрямованості в Корані є і сама тенденція відмежування ‘Іси від створення хрис-

тиянських догматів: пророк ‘Іса власними вустами зрікається усього того, що йому приписувалося його «послідовниками» (ал-Ма’іда, 116–117). Тим самим підкреслюється той факт, що не тільки концепт чернецтва, але й більшість християнського вчення були винайдені самими християнами. У мусульманській полемічній традиції ця ідея стане вагомим аргументом на користь того, що вчення ‘Іси було «змінене» чи «підмінене» після його смерті. Найвагомішу роль у цьому процесі мусульманські полемісти відводили саме «первосвященикам християн», або святим отцям церкви.

Надзвичайна роль кліру в формуванні та функціонуванні християнства була відображена в Корані як «Вони взяли своїх книжників та ченців за господ собі, окрім Аллаха» (ат-Тауба, 31). Тафсір ат-Табарі пояснює цей аят не як поклоніння книжникам та ченцям, однак як повне підкорення та сліпу віру в їхні постанови, що переважила віру у волю Аллаха і стала причиною відхилення християн від справжньої проповіді ‘Іси [al-Tabari 1405, *X, 113–115*]. Зокрема, можна процитувати один із хадісів пророка, що наводиться для пояснення цього аяту у тафсірі ат-Табарі:

«Від ‘Адійя б. Хатима: “Якось я прийшов до Пророка, нехай благословить його Аллах та привітає, і в мене на шиї був золотий хрест. І сказав він (Пророк Мухаммад): “О ‘Адій! Скинь з шиї цього ідола”». І сказав (‘Адій): «Я зірвав його та наблизився до Пророка, що читав суру Бара’а. І він прочитав цей аят: “Вони взяли своїх книжників та ченців за господ собі, окрім Аллаха”». І сказав (‘Адій): «Я сказав: “О посланник Аллаха! Ми не поклоняємося їм (книжникам та ченцям)”. І сказав (пророк): “Хіба вони не забороняють те, що дозволив Аллах, і ви забороняєте це; і хіба вони не дозволяють те, що заборонив Аллах, і ви дозволяєте це так само?”». І сказав (‘Адій): «Я сказав: “Так, звичайно”. І сказав (пророк): “То це є ваше поклоніння (їм)”». [al-Tabari 1405, *X, 114*].

Аяти ан-Ніса’, 171 та ал-Ма’іда, 73 виявляють знайомство пророка Мухаммада з догматом Трійці. Два вислови: «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ» та «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» – чітко заперечують цей догмат та відносять його до політеїстичних вірувань.

Цікавим, однак дуже нечітким, є походження в Корані ідеї про те, що Марія, мати Ісуса, у християнському вченні так само отримала божественний статус, як і сам Ісус. Зокрема вже ал-Куртубі вказує на відсутність таких вірувань у християн у прямій формі. Однак він виводить їх непрямим чином із самих християнських догматів: християни надали Марії божественний статус вже тим, що сказали, що вона народила бога, а не людину. Відповідно, на думку ал-Куртубі, Марія не може бути нижчою статусом від того, кого вона народила [al-Qurtubi 1372, *XI, 105–106*]. У тлумаченні аяту Марйам, 34 ал-Куртубі також наводить пасаж, у якому така форма вірування у Трійцю приписується саме православним:

«…А потім сказав один із тих двох іншому: “Скажи свою думку про нього (‘Ісу)”. І той сказав: “Він є третій із трьох: Аллах є Богом, він є Богом та його мати (Марйам) є Богом”. І то є вірування тих з ал-’ісра’ілійя, хто є православні (*мулук ал-насара*)» [al-Qurtubi 1372, *XI, 106*].

У подальшій мусульманській полеміці із християнством важливе значення отримали також описи ‘Іси як «слова» Аллаха та «духа» від нього (كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ – ан-Ніса’, 171). У самому Корані наявні лише загальні натяки на те, як саме необхідно розуміти ці вислови, як то у сурі Марйам, 35, де вказано, що Аллах творить все своїм словом «будь» (فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ). Саме ця інтерпретація, що найбільше відповідає іншим аятам про виключно людський та пророцький статус ‘Іси, і є домінуючою у мусульманській екзегетиці (ат-Табарі, ал-Куртубі, Ібн Касір). Таким чином, ‘Іса в Корані називається «Словом» у сенсі, що не передбачає жодної божественності, а лише його специфічний пророцький статус. Ці аяти, на думку мусульманських полемістів, були надіслані, щоб виправити помилкові християнські інтерпретації «Слова», унаслідок яких і відбулося викривлення справжньої релігії пророка ‘Іси та його образу. Наприклад, Ібн Таймійя, мусульманський богослов та факіг кінця XIII – початку XIV століть, вважав, що саме християнські інтерпретації «Слова» та «Духа» стали ключовим фактором, що сприяв виникненню численних розколів та сект у християнстві [Ibn Taymiyya 1999, *IV, 77*]. Ці розколи та конфлікти між християнськими сектами, на думку Ібн Таймійї, були відображені у Корані в аяті ал-Ма’іда, 14:

Ал-Ма’іда (5), 14	وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ	І від тих, хто кажуть: Ми – християни, – ми узяли заповіт. І вони забули частину того, про що їм було згадано. То ми розпалили між ними ворожнечу та ненависть до дня Воскресіння і повідомить їм Аллах про те, що вони робили!

Ат-Табарі у своєму тафсірі так само схиляється до того, щоб бачити у цьому аяті вказівку на запеклу ворожнечу між різними напрямками близькосхідного християнства – несторіанами, яковітами та православними [al-Tabari 1405, *VI, 160*]. Подібний натяк, на думку окремих тлумачників, також міститься у сурі Марйам, 34:

Марйам (19), 34	ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ	То є ‘Іса син Марйам, по слову істини, в якому вони сумніваються.

Зокрема ал-Куртубі наводить версію, що дієслово *«йамтарӯна»* (يَمْتَرُونَ) у цьому аяті можна розуміти не тільки, як «вони сумніваються», а й як «вони сперечаються» або «розходяться в думках» (يختلفون) щодо пророка ‘Іси. Таку інтерпретацією він підкріплює пасажем щодо природи розбіжностей християнських сект, який ми вже частково цитували вище:

«Згадав ‘Абд ар-Раззак, сказавши: Повідомив нам Му‘аммар від Катада про Його (Аллаха) вислів «ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ», сказавши: “Зібралися сини ’Ісра’іла і вийшли з них чотири групи. І кожна група висунула свого ‘аліма. І розійшлись вони в думках щодо ‘Іси після того, як він був вознесений [на небо]. І сказав один з них (‘алімів): “Він є Бог, що спустився на землю і воскресив того, кого воскресив, та умертвив того, кого умертвив, а потім піднявся на небо”. І то є думка яковітів (ал-йа‘кубіййа). І сказали інших троє: “Ти збрехав”. А потім двоє з цих трьох сказали третьому: “Скажи свою думку про нього (‘Ісу)”. І він сказав: “Він є сином Аллаха”, а це є думка несторіан (ал-настурійййа). І сказали двоє: “Ти збрехав”. А потім сказав один з тих двох іншому: “Скажи свою думку про нього (‘Ісу)”. І

той сказав: “Він є третій із трьох: Аллах є богом, він є Богом та його мати (Марйам) є Богом”. І то є думка тих з ал-’ісра’ілійя, хто є православні (*мулук ал-насара*). І сказав четвертий: “Ти збрехав, бо він (‘Іса) є рабом Аллаха, його посланником, духом та словом”, і то є думка мусульман. І були у кожного з тих чотирьох чоловіків послідовники, відповідно до того, що він сказав, і вони билися один з одним та врешті-решт мусульмани були переможені» [al-Qurtubi 1372, *XI, 106*].

Цей пасаж є прикладом спроб мусульманських екзегетів синтезувати в єдину систему різноманітні свічення про християн у Корані та практичні дані, отримані від аналізу навколишньої дійсності. У цьому уривку різні за змістом аяти, що містять інформацію про погляди християн, відображають переконання різних християнських сект та напрямків. Серед цих напрямків був також і той, що сповідував істинне вчення ‘Іси сина Марйам – чистий монотеїзм, і саме про нього, а не про усіх християн, у Корані на фоні загального критицизму наявні окремі позитивні «відгуки».

Необхідно зазначити, що у дослідників немає чіткої відповіді на питання про те, чи сам пророк Мухаммад мав уявлення про різницю між християнською ортодоксією та сектами. Видатний дослідник ісламу У. М. Уотт вважав, що головні критичні аргументи Корану спрямовані не проти християнства в цілому, а лише проти окремих сект, які пропагували «тритеїзм» [Watt 1967, *198–199*]. Однак, на нашу думку, справа полягає не стільки у тому, які секти стали джерелом інформації Мухаммада про християнство, скільки у специфіці світосприйняття самого пророка ісламу. Ситуація з розбратом серед християн, напевне, була йому добре відома, натомість християнські догмати, адекватне розуміння яких вимагало певної богословської підготовки, сприймалися ним у категоріях, близьких до його язичницького оточення. Саме тому коранічна критика в антихристиянській полемічній традиції збереглася (і навіть зміцнішала) і після того, як мусульманські богослови змогли ознайомитися із християнством із його власних джерел. Тобто догмати Трійці та Боговтілення у будь-якій їхній формі або навіть найбільш монотеїстичній інтерпретації залишилися для ісламської богословської традиції неприпустимим порушенням. Це дає підстави вважати, що оптимістичні прогнози М. Уотта щодо зближення християнства та ісламу че-

рез прояснення коранічних непорозумінь щодо християнських догматів [Watt 1967, *201*] не виправдалися. Так само аналіз осмислення християнства в ісламі впродовж століть показує, що формування світогляду віруючих відбувається на основі та у межах власної релігійної традиції, а не внаслідок її критичного осмислення та руйнування стереотипів.

Висновки

Таким чином, початки полемічного ставлення до християнства, що з'явилися в Корані у мекканський період, у мединських сурах отримали конкретну форму вираження у критиці догматів та церковної ієрархії. Аналіз полемічних аятів показує, що саме Коран став джерелом аргументів та відправною точкою у розвитку подальшої антихристиянської полеміки в ісламі: заперечення Трійці та звинувачення християн у порушенні монотеїстичних принципів; заперечення божественного статусу Ісуса як Сина Божого та ствердження його пророцької місії; звинувачення християн у приховуванні істини та самовільному застосуванні нововведень.

Якщо поглянути на християнську тематику у священній книзі мусульман у широкій перспективі, то стає очевидним, що Коран взагалі містить порівняно невелику кількість аятів про християн. Однак принциповість питань, які порушує його полеміка, стала базисом до повного ідеологічного розриву між християнством та ісламом. Заперечення християнських догматів, навіть у тій формі, в якій вони були представлені в коранічних аятах, утворило, якщо використати коранічну термінологію, такий собі «барзах», що ідейно розмежовує ці дві релігії та перешкоджає конструктивному богословському діалогу.

Практичні наслідки наявності в Корані цих аятів важко переоцінити. По-перше, вони окреслили загальну парадигму сприйняття християнства для багатьох поколінь мусульман, які отримували чітке уявлення про християнство, його доктрини та співвідношення з ісламом «а-пріорі», як частину своєї ісламської освіти, ще до того, як стикалися з ним у практичних ситуаціях. По-друге ж, ці полемічні аяти закріпили суперечності ісламу із християнством на рівні священної книги, тобто того, що не може бути предметом диспутів або змінене як застаріле та невідповідне сучасності.

ЛІТЕРАТУРА

Al-Qur'an al-karim. Dimashq: Dar al-ma'rifa, *1420*.

Al-Qurtubi, Muhammad b. Ahmad. **Al-I'lam bi ma fi din al-nasara min al-fasad wa al-awham**. Al-Qahira, *1978*.

Al-Qurtubi, Muhammad b. Ahmad. **Al-Jami' li al-ahkam al-Qur'an (fi 20 al-ajza')**. Al-Qahira, *1372*.

Al-Tabari, Muhammad b. Jarir. **Jami' al-bayan 'an ta'wil 'ay al-Qur'an (fi 30 al-ajza').** Bayrut, *1405*.

Bell R., W. Montgomery Watt. **Bell's Introduction to the Qur'ān.** Edinburgh: Edinburgh U.P., *1970*.

Blachère R. **Introduction Au Coran.** 2. éd. Paris: Besson & Chantemerle, *1959*.

Charfi A. Christianity in the Qur'an commentary of Tabarī // **Islamo-Christiana.** *1980*. Vol. 6. p. 105–148.

Encyclopaedia of the Qur'ān. 6 volumes (ed. J. McAuliffe). Leiden: Brill, *2001*.

Ess, J. van. Islam and the other religions: Jesus in the Qur'an. Islamic perspectives // **Christianity and the world religions: paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism** (ed. H. Küng and others). *1993*. p. 97–108.

Ibn Kathir al-Dimashqi, Ismail b. Amr. **Tafsir al-Qur'an al-Azim**. Bayrut, *1401*.

Ibn Taymiyya, Taqi al-Din. **Al-Jawab al-sahih liman baddala din al-masih.** Al-Riyad, *1999*.

Marshall D. Christianity in the Qur'ān // **Islamic interpretations of Christianity** (Ed. L. Ridgeon). Richmond: Curzon, *2001*. p. 3–30.

McAuliffe J. D. Christians in the Qur'an and Tafsir // **Muslim Perceptions of Other Religions: a Historical Survey** (ed. Waardenburg J. J.). New York: Oxford University Press, *1999*. p. 105–122.

McAuliffe J. D. **Qur'ānic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis**. Cambridge, *1991*.

Mourad S.A. Arabian Christianity between the Qur'ān and medieval Qur'ānic exegesis // **Arabische Christen – Christen in Arabien** (Detlev Kreikenbom, Franz-Christoph Muth, Jörn Thielmann (Hrsg.)). Frankfurt a.M.: Lang, *2007*.

Mourad S.A. From Hellenism to Christianity and Islam: the origin of the Palm Tree story concerning Mary and Pseudo-Matthew and the Qur'ān // **Oriens Christianus**. *2002*. Vol. 86. p. 206–216.

Nöldeke Th., Schwally F. **Geschichte Des Qorāns.** 2. aufl., bearb. Leipzig: Dieterich, *1909–1938*.

Parrinder G. **Jesus in the Qur'an.** London: Faber, *1965*.

Pearson J.D. Al-Kur'an // **Encyclopaedia of Islam**. *1986*. Vol. 5. p. 400–432.

Robinson N. **Christ in Islam and Christianity.** Albany: State University of New York Press, *1991*.

Watt W.M. **Muhammad in Mecca**. Edinburgh, *1988*.

Watt W.M. The Christianity criticized in the Qur'ān // **Muslim World**. *1967*. Vol. 57. p. 197–201.

Коран. Дослідження, переклад (фрагмент), коментарі В. С. Рибалкіна. Київ, *2002*.

Кіктенко В. О. *Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: китайская наука и цивилизация (философский анализ теоретических подходов) / В. А. Киктенко. – М.: ИИЕТ РАН, 2009. – 530 с.: ил. – Библиогр.: с. 394–426.*

Монографія В. О. Кіктенка представляє собою нове, оригінальне та самостійне дослідження історико-філософської концепції Дж. Нідема (1900–1995), видатного англійського вченого XX століття, який відомий як християнин, гуманіст, соціаліст, біохімік, філософ, синолог і історик. Отже, тематика й проблематика його робіт надзвичайно широка, що відобразилось у великої кількості опублікованих досліджень і матеріалів його особистого архіву. Актуальним завданням для історії філософії є створення інтелектуальної біографії Дж. Нідема, здійснення систематичного історіографічного опису й історико-філософського аналізу наукових праць ученого. На сьогодні в науці не існує цілісних досліджень даного питання за виключенням окремих критичних праць, у яких розглядалися певні емпіричні дані й теоретичні положення аналізу Дж. Нідема. Таким чином, монографія В. О. Кіктенка є першою спробою цілісного аналізу інтелектуального внеску Дж. Нідема в розвиток філософської думки та певних гуманітарних дисциплін, що насамперед стосується китаєзнавства (історія традиційної китайської науки). Робота В. О. Кіктенка базується на великій кількості оригінальних джерел, переважна більшість яких невідомі не тільки українським науковцям, але й ученим на всьому пострадянському просторі. Важливим внеском автора є з'ясування особливостей техніки філософського аналізу, способів постановки проблем, формування основних понять, принципів методології й теоретичних висновків Дж. Нідема які є важливою складової англійської філософії XX століття.

Вважаю, що структура й обсяг дослідження цілком обумовлені специфікою об'єкта й предмета дослідження, логікою викладу проблеми, методологічними принципами й методами, які використані для розробки теми. Монографія складається із вступу, чотирьох розділів, висновків, списку літератури, списку епіграфів, списку ілюстрацій і покажчиків.

У "Вступі" В. О. Кіктенко подає загальну інтелектуальна біографію Дж. Нідема, описує його природничо-наукову й історико-

філософську спадщину, вивчення якого є актуальним завданням для сучасних філософів, істориків науки й синологів, а також становить особливий інтерес для подальшого розвитку загальної методології гуманітарних наук. Показано формування наукових інтересів і світогляду Дж. Нідема, його досягнення в області біохімії в перший період творчості (1920–1942), дослідження китайської науки й цивілізації в другий період (1942–1995), а також викладацька, суспільно-політична й організаторська діяльність. На завершення автор здійснює постановку наукової проблеми даного дослідження.

Велику увагу автор приділив у першому розділі філософській інтерпретації наукового світогляду Дж. Нідема як складової розвитку раціоналістичного гуманізму в 1930-і роки, а також використання методології біологічних досліджень для опису соціальних процесів. В. О. Кіктенко вдало визначає характерні риси організмічної філософії Дж. Нідема як подальший розвиток фундаментальних ідей М. К. Кольцова, Д'Арсі Томпсона й Гоуленда Хопкінса для розуміння всесвіту в термінах *організації* й *енергії*, які підпорядковувались в той час *первинності порядку.* Це має важливе значення для розуміння загальної методології досліджень Дж. Нідема при інтерпретації традиційної китайської філософії. Крім цього вдало показана багатосторонність дослідницьких інтересів Дж. Нідема, які поширювалися на гуманітарні науки (дослідження релігій, політичних і філософських систем) та головні філософські й наукові проблеми, які турбували вченого (теорія розвитку, аналіз проблеми живої матерії й механістичної теорії життя в історії, критика неовіталізму й механіцизму, розробка конструктивного мислення на основі матеріалістичного підходу й розробка методології системного аналізу). Важливим для розуміння концепції Нідема є дослідження соціологічного аспекту, критики концепції *східного деспотизму* К. Віттфогеля, компаративної історії науки, нового гуманізму у концепції історії наукової думки.

Значний інтерес викликає другий розділ, у якому В. О. Кіктенко розглядає історико-культурний підхід Дж. Нідема до формування науки в традиційному Китаї, де виокремлюється філософський аспект та концепт *китайської наукової філософії* (методологічні підходи, поняттєвий апарат). Детально проаналізовано визначення

Дж. Нідемом впливу китайських філософських шкіл на формування науки (конфуціанство, даосизм, моізм, школа імен, легизм), визначення фундаментальних ідей, метафізичного і ідеалістичного аспектів формування китайської науки, псевдонауки й скептичної традиції, ролі китайського буддизму та кризи розвитку *китайської наукової філософії*.

Важливою складовою в концепції історії науки Дж. Нідема є реконструкція природознавства в давньому й імператорському Китаю. У третьому розділі В. О. Кіктенко чітко визначає загальні методологічні й теоретичні положення аналізу Дж. Нідема (історія науки*, питання Нідема*, чотири гіпотези історії науки, екстерналістський тип причинності, транскуррентність і синтез, теорія східного суспільства, матеріальні й соціальні фактори, теорія розвитку). Далі наводиться докладний опис і критичний аналіз реконструкції історії математичних, природничих і технічних наук. Особливо важливими для розуміння нідемовської концепції є соціально-економічні основи китайської науки й техніки, що пов'язано з дослідженням *особливостей* і *понять логіки* класичної китайської мови та теоретичними висновками проекту "Наука й цивілізація в Китаї" (підсумки дослідження, п'ять модальних особливостей наукової думки, головні досягнення, дискусійні аспекти й недоліки проекту).

Наприкінці роботи, у четвертому розділі В. О. Кіктенко вивчає критичні підходи до концепції історії науки Дж. Нідема, які групуються за п'ятьма підходами – це 1) синологічний, 2) історико-науковий, 3) філософський, 4) соціологічний, 5) постнідемовський. На наш погляд автор вдало показав всі існуючі підходи та визначив їхні сильні та слабкі аспекти, що має важливе значення для розвитку подальшої критики концепції Дж. Нідема та визначення принципово нових підходів до розуміння закономірностей розвитку науки в давньому та імператорському Китаї зокрема та в інших неєвропейських культурах у цілому.

Підбиваючи підсумок, слід відзначити, що монографічне дослідження В. О. Кіктенка є цілком завершеною, самостійною, талановитою роботою, яка, безперечно, стане важливим внеском в українську історіографію англійської філософії. У роботі вперше в повному обсязі вивчена й осмислена творча спадщина Дж. Нідема, створена цілісна картина одного з найбільш яскравих

проектів XX століття – дослідження наукової думки давнього та імператорського Китаю. Безперечно, що монографія В. О. Кіктенка “Історико-філософська концепція Джозефа Нідема: китайська наука й цивілізація (філософський аналіз теоретичних підходів)” заслуговує на високу оцінку.

***Таран М. А.**, к. і. н., доцент кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн, історичного факультету, Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

АНОТАЦІЇ. ANNOTATIONS. АННОТАЦИИ

Боднар С. М.

МЕНТАЛІТЕТ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ОЦІНКОВОГО СУДЖЕННЯ

Природа моральності – найскладніша і найпоширеніша тема етико-аксіологічного дискурсу. Надання переваги людиною одному моральному стандарту перед іншим фіксується у понятті вибору. Можливість вибору вказує на найважливішу складову людського буття. Стаття присвячена порівняльному дослідженню лінгвоетичної картини світу в арабській та російській культурах: особливостей етичних взірців, системи моральних настанов, менталітет у нації.

Bodnar S. N.

MENTALITY AS REFLECTION OF EVALUATIVE JUDGEMENT

The nature of morality is the most difficult and the most common topic of ethical-axiological discourse. The moral preferences of a person are fixed in the concept of choice. The possibility of choice indicates the most important feature of human existence. The article is devoted to comparative study of the linguo-ethical worldview of Arabic and Russian cultures: the nature of morality, the system of moral attitudes and mentality of the nation.

Боднар С. Н.

МЕНТАЛИТЕТ КАК ОТРАЖЕНИЕ ОЦЕНОЧНОГО СУЖДЕНИЯ

Природа нравственности – самая трудная и самая распространенная тема этико-аксиологического дискурса. Предпочтение человеком одного нравственного стандарта другому фиксируется в понятии выбора. Возможность выбора указывает на важнейшую характеристику человеческого бытия. Статья посвящена сопоставительному изучению лингвоэтической картины мира арабской и русской культур: особенностей образцов нравственности, системы моральных установок, менталитета нации.

Величко М. П.

ЖАНРОВЕ РОЗМАЇТТЯ АРАБО-ІСПАНСЬКОЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЛІРИКИ

У статті проаналізовано найпродуктивніші жанри епохи розквіту арабо-іспанської середньовічної поезії, визначено особливості тематики, образної системи й композиції творів найяскравіших представників андалузької літератури.

Velychko M. P.

VARIETY OF GENRES IN THE HISPANO-ARABIC MEDIEVAL POETRY

In the article there have been analyzed the peculiarities of the main genres in the Hispano-Arabic medieval literature, its composition, subject and style have been discussed.

Величко М. П.

ЖАНРОВОЕ РАЗНООБРАЗИЕ АРАБО-ИСПАНСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛИРИКИ

Статья посвящена рассмотрению основных жанров арабо-испанской средневековой лирики, вопросу соотношения традиционного направления и аутентического начала в произведениях андалузских мастеров слова.

Гриценко Я. В.

КОГНІТИВНИЙ ВИМІР АРАБСЬКИХ ПАРЕМІОЛОГІЧНИХ ОДИНИЦЬ

У статті розглядаються одиниці арабського пареміологічного фонду як мовне явище, що відображає когнітивні процеси, пов’язані з історичним досвідом та пізнавальною активністю арабського соціуму.

Grytsenko Ya. V.

COGNITIVE DIMENSION OF THE ARABIC PAREMIOLOGICAL UNITS

This article is dedicated to the units of Arabic paremiological fund, as phenomenon of language that reflects the cognitive processes related to historical experience and cognitive activity of the Arabic society.

Гриценко Я. В.

КОГНИТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ АРАБСКИХ ПАРЕМИОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ

В статье рассматриваются единицы арабского паремиологического фонда как явление в языке, которое отображает когнитивные процессы, связанные с историческим опытом и познавательной активностью арабского социума.

Гусаков В. В.

ДАНІ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТОК ПРО АНТИЧНУ СЕРЕДНЮ АЗІЮ

Статтю присвячено аналізу середньовічних мусульманських наративних джерел на предмет отримання даних про історію Середньоазіатського регіону в античний період. Авторський аналіз містить критику даної групи джерел, яка враховує об'єктивні та суб'єктивні фактори їхнього походження.

Gusakov V. V.

MEDIEVAL MUSLIM LITERARY MONUMENT'S DATA ON ANCIENT CENTRAL ASIA

The article analyzes the medieval Muslim narrative sources for extraction of data about the history of the Central Asian region in ancient times. Author's critics of this group of sources take into account both objective and subjective factors of their creation.

Гусаков В. В.

ДАННЫЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ ОБ АНТИЧНОЙ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Статья посвящена анализу средневековых мусульманских нарративных источников на предмет извлечения из них данных об истории Среднеазиатского региона в античный период. Авторский анализ содержит критику данной группы источников, учитывающую объективные и субъективные факторы их создания.

Зелінський А. Л.

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРИСВЯТИ ЛІКАРЯ МЕДЕЯ АПОЛЛОНУ ПІФІЙСЬКОМУ [Posidippus 2002, *95*]

Епіграма александрійського поета Посидіппа з Пелли, що міститься під номером 95 у нещодавно відкритій збірці творів цього автора, описує статую, присвячену птолемеївським лікарем Медеєм Аполлону Піфійському. Означену присвяту слід трактувати як складову ідеологічно-пропагандистської боротьби, що велася між Птолемеєм II та його перманентними політичними супротивниками, царями держави Селевкідів. За допомогою цієї присвяти Медей, вірогідно, наближений до придворних александрійських кіл, з одного боку прагнув підкреслити виключне покровительство Аполлона по відношенню до Птолемея, з іншого ж – натякнути на певне ототожнення останнього з означеним богом через постать єгипетського Гора. Цей крок було обумовлено претензіями на виключне покровительство Аполлона як і Селевкідів, так і їхнього тодішнього союзника – правителя Кирени, Магаса.

Zelinsky A. L.

INTERPRETATION OF DEDICATION TO APOLLO PYTHIAN FROM THE DOCTOR MEDEIOS [Posidippus 2002, *95*]

One of the epigrams by Alexandrian poet Poseidippus of Pella, listed under number 95 in the recently discovered collection of his works, describes the statue, dedicated by the Ptolemaic doctor Medeios to Apollo Pythian. This dedication should be interpreted as a part of ideological and propagandistic confrontation between Ptolemy II and his regular political opponents, the Seleucid kings. With the help of this dedication Medeios, who was probably close to the Alexandrian court, was trying to underline Apollo's exceptional patronage over Ptolemy, and on the other hand, was hinting on the certain identification of the latter with the former deity, through the Egyptian Horus. Such step was stipulated by Seleucid's claiming Apollo's special protection, and also by similar claims of their then ally, Magas of Cyrene.

Зелинский А. Л.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОСВЯЩЕНИЯ ВРАЧА МЕДЕЯ АПОЛЛОНУ ПИФИЙСКОМУ [Posidippus 2002, *95*]

Эпиграмма александрийского поэта Посидиппа из Пеллы, размещенная под номером 95 в недавно открытом сборнике произведений этого автора, описывает статую, посвященную птолемеевским врачом Медеем Аполлону Пифийскому. Упомянутое посвящение следует трактовать как составляющую идеолого-пропагандистской борьбы, ведшейся между Птолемеем II и его перманентными политическими противниками, царями из династии Селевкидов. С помощью этого посвящения Медей, вероятно, близкий к придворным александрийским кругам, с одной стороны хотел подчеркнуть факт исключительного покровительства Аполлона в отношении Птолемея, с другой же – намекнуть на определенное отождествление последнего с упомянутым богом через фигуру египетского Гора. Этот шаг был обусловлен претензиями на исключительное покровительство Аполлона как со стороны Селевкидов, так и со стороны тогдашнего их союзника – правителя Кирены, Магаса.

Каша К. А.

ВІДОБРАЖЕННЯ МІФІЧНОГО СВІТУ У ФРАЗЕОЛОГІЇ ТЮРКСЬКИХ МОВ

У статті досліджується проблема співвідношення фразеологізму й міфотворчості як необхідного компонента культурної діяльності. Фразеологічні одиниці турецької мови розглядаються як засіб формування мовної і культурної картини світу. Приділяється увага виявленню та опису національно-культурного компонента семантики фразеологічних одиниць із міфонімами Тенгрі та Ерлік.

Kasha K. A.

REPRESENTATION OF THE MYTHICAL WORLD IN PHRASEOLOGY OF THE TURKIC LANGUAGES

The problem of correlation of a phraseological unit and myth creation is investigated in the article as necessary component of cultural activity. Phraseological units of the Turkish language are considered

as means of formation of a language and cultural picture of the world. The attention is paid to the description and revealing of a national-cultural component of phraseological units' semantics with mythonyms Tengry and Erlik.

Каша К. А.

ОТОБРАЖЕНИЕ МИФИЧЕСКОГО МИРА ВО ФРАЗЕОЛОГИИ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ

В статье исследуется проблема соотношения фразеологизма и мифотворчества как необходимого компонента культурной деятельности. Фразеологические единицы турецкого языка рассматриваются как средство формирования языковой и культурной картины мира. Уделяется внимание выявлению и описанию национально-культурного компонента семантики фразеологических единиц с мифонимами Тэнгри и Эрлик.

Кульчинський О. Б.

ОСМАНСЬКИЙ ХРОНІСТ МУСТАФА НАЇМА ТА УКРАЇНСЬКА ІСТОРІОГРАФІЯ

У статті змальовано постать османського літописця Мустафи Наїми в контексті початку занепаду Османської імперії на межі 17–18 ст. Окрім того, проаналізовано вагу його твору "Квітник Гюсейна у викладі подій Сходу та Заходу" для української історіографії. Попри те, що "Історія Наїми" спричинила одну з найцікавіших дискусій у вітчизняній історіографії двадцятого сторіччя, яка, по суті, триває й досі, і сам твір, і його автор залишаються сповна нерозкритими для українських науковців. Текст османського хроніста, здебільшого, ввійшов в українські праці з історії через не завжди точні переклади зарубіжних авторів. Отже, письмо Наїми потребує нового опрацювання як джерело до історії України, а постать хроніста – більш детального вивчення для вітчизняного сходознавства.

Kulchynskyi O. B.

OTTOMAN CHRONICLER MUSTAFA NAIMA AND UKRAINIAN HISTORIOGRAPHY

The article depicts the figure of the Ottoman chronicler Mustafa Naima in the context of the early decline of the Ottoman Empire on the

verge of 17–18 centuries. In addition, it is analyzed the weight of his work "The Garden of Husayn in the Summary of the Chronicles of East and West" in Ukrainian historiography. Although the "History of Naima" caused one of the most interesting discussions in domestic historiography of the twentieth century, the book and its author are completely unsolved for Ukrainian scientists. Text of the Ottoman chronicler mostly had come into Ukrainian works on history through the not always accurate translations of foreign authors. Thus, Naima writing requires new research as a source for the history of Ukraine, and the figure of chronicler – a more detailed study for domestic Oriental Studies.

Кульчинский А. Б.

ОСМАНСКИЙ ХРОНИСТ МУСТАФА НАИМА И УКРАИНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

В статье описана фигура османского летописца Мустафы Наимы в контексте начала упадка Османской империи на рубеже 17–18 вв. Кроме того, проанализировано значение его произведения "Цветник Гюсейна в изложении событий Востока и Запада" для украинской историографии. Несмотря на то, что "История Наимы" вызвала одну из самых интересных дискуссий в украинской историографии двадцатого века, и само произведение, и его автор до сих пор вполне нераскрыты для украинских ученых. Текст османского хрониста, в основном, вошел в украинские труды по истории через не всегда точные переводы иностранных авторов. Поэтому письмо Наимы требует новой обработки как источник к истории Украины, а фигура хрониста – более детального изучения для отечественного востоковедения.

Мавріна О. С.

МАТЕРІАЛИ ЩОДО ДВОРЯНСТВА НОГАЙЦІВ У ФОНДІ ТАВРІЙСЬКОГО ГУБЕРНСЬКОГО ДВОРЯНСЬКОГО ДЕПУТАТСЬКОГО ЗІБРАННЯ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ АР КРИМ

В статті дано огляд та аналіз матеріалів архівних справ із фонду ТДДЗ, що стосуються дворянства ногайців. Віднайдені документи датуються кінцем XVIII – початком XX століть. Зроблена спроба встановлення сімейних зв'язків ногайців, що представили документи на дворянство.

Mavrina O. S.

MATERIALS RELATING TO THE NOBILITY OF NOGAI IN THE FUND TAURIDE PROVINCIAL ASSEMBLY OF DEPUTIES' NOBLE OF STATE ARCHIVES OF AUTONOMOUS REPUBLIC OF CRIMEA

This article provides an overview and analysis of archival material from the collection of cases of TDDS. relating to the nobility Nogai. Documents found dated to the end of XVIII – early XX centuries The attempt to establish family ties Nogai, who presented papers on the nobility.

Маврина О. С.

МАТЕРИАЛЫ, КАСАЮЩИЕСЯ ДВОРЯНСТВА НОГАЙЦЕВ В ФОНДЕ ТАВРИЧЕСКОГО ГУБЕРНСКОГО ДВОРЯНСКОГО ДЕПУТАТСКОГО СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА АР КРЫМ

В статье представлен обзор и анализ материалов архивных дел из фонда ТДДС, касающихся дворянства ногайцев. Найденные документы датируются концом XVIII – началом XX века. Осуществлена попытка установления семейных связей ногайцев, которые представили документы на дворянство.

Марков Д. Є.

ТИБЕТО-НЕПАЛЬСЬКА ВІЙНА 1788–1792 рр. І ЇЇ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ НАСЛІДКИ ДЛЯ ОБОХ КРАЇН

Стаття присвячена тибето-непальській війні 1788–1792 рр., її далекосяжним політичним і соціальним наслідкам для двох гімалайських країн. Особлива увага приділяється передісторії конфлікту в контексті соціально-економічних і політичних стосунків між державами, обставинам кризи цих стосунків і виникнення конфлікту. Окремо виділяються китайський і британський впливи, аналізуються філософські, політичні і соціальні уявлення, як у самому Тибеті і Непалі, так і уявлення про ці країни в руслі китайської традиційної доктрини. Розглядається також ментальний і соціокультурний компонент ізоляціонізму Тибету і

Непалу як одного з важливіших чинників, що визначив долю двох держав.

Markov D. Ye.

TIBETAN-NEPALI WAR (1788–1792) AND IT'S SOCIAL & POLITICAL CONSEQUENCES FOR TWO COUNTRIES

The article is devoted to Tibetan-Nepali war of 1788–1792 & it's distant political and social consequences for this two Himalayan countries. Special attention is paid to the prehistory of the conflict in the context of social, economical & political relations between the countries & to the crisis circumstances of this relations. The Chinese and the British influences on Tibet & Nepal are being investigated separately. The philosophical, political & social notions, both in Tibet and Nepal, as well as the representation of this countries in the cause of the Chinese traditional doctrine are being analysed too. The paper also gives consideration to mental, sociocultural aspects of the Tibetan & Nepali isolationism as an important power that directs the further development of the two states.

Марков Д. Е.

ТИБЕТО-НЕПАЛЬСКАЯ ВОЙНА 1788–1792 гг. И ЕЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ДВУХ СТРАН

Статья посвящена тибето-непальской войне 1788–1792 гг., ее далеко идущим политическим и социальным последствиям для двух гималайских стран. Особое внимание уделяется предыстории конфликта в контексте социально-экономических и политических отношений между странами, обстоятельствам кризиса этих отношений и возникновения конфликта. Отдельно выделены китайские и британские влияния на Тибет и Непал, анализируются философские, политические и социальные представления, как в самом Тибете и Непале, так и представления об этих странах в русле китайской традиционной доктрины. Рассматриваются также ментальный и социокультурный компонент изоляционизма Тибета и Непала как одного из важнейших векторов, который определил дальнейшую судьбу двух государств.

Пилипчук Я. В.

РАННІЙ ЕТАП ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ КИПЧАКІВ

Пропонована студія присвячена питанню ранньої історії кипчаків. Кипчак та куман – це соціоніми, що позначали кочівників. Етнікон *кипчак* позначав язичників-тюрків центральноазійських степів. Їхня археологічна культура була близькою кімакам і сформувалась на основі Сросткінської археологічної культури. Антропологічно кипчаки у Центральній Азії були монголоїдами південносибірського типу, проте ступінь монголоїдності зменшувався, чим далі кипчаки просувались на захід. Експансія кипчаків була нічим іншим, як експансією колишніх племен Кімацького Каганату під тиском племені кай. Вона розпочалась у 30-х рр. XI ст., а на кордони Русі кипчаки вийшли у 1055–1071 рр.

Pylypchuk Ya. V.

EARLY STAGE OF ETHNIC HISTORY OF QYPCHAQS

This study is devoted to the question of early history of Qypchaqs. Qypchaq and Cumans are socionims that marked the nomads. Ethnycon Qypchaq meant pagan Turks. Their archaeological culture was close to kimaks and was formed on the basis of Srostinskaya archaeological culture. Anthropologicaly Qypchaqs in Central Asia were Mongoloids of southern-siberian anthropological type, but the degree of mongoloid of Qypchaqs became less as they moved farther west. Expansion of Qypchaqs was the expansion of former tribes of Kimak Khaganate under pressure of Qay tribe. It began in the 30-s of XI century. Kipchaks came in 1055–1071 to the borders of Rus.

Пилипчук Я. В.

РАННИЙ ЭТАП ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КЫПЧАКОВ

Данное исследование посвящено вопросам ранней этнической истории кыпчаков. Кыпчак и куман – это соционимы, которые обозначали кочевников. Этникон *кыпчак* обозначал язычников-тюрков центральноазиатских степей. Их археологическая культура была близка кимакам и сформировалась на основе Сросткинской археологической культуры. Антропологически кыпчаки в Центральной Азии были монголоидами южносибирского типа, но степень монголоидности уменьшалась по мере продвижения

кочевников на запад. Экспансия кыпчаков была ничем иным, как экспансией бывших племен Кимакского Каганата под давлением племени кай. Она началась в 30-х гг. XI в., а на границы Руси кыпчаки вышли в 1055–1071 гг.

Тарановський С. І.

НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНИЙ РУХ ТА ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ПРАВОСЛАВНИХ АРАБІВ АНТІОХІЙСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ (1840–1918 рр.)

Стаття присвячена дослідженню розвитку національно-визвольного руху та становленню нової ідентичності арабомовної спільноти православної церкви Антіохійського патріархату під час турецького правління. Висвітлено процес формування світської інтелігенції. Особлива увага приділяється розповсюдженню західних і російського впливів. Також було проаналізовано діяльність основних осередків еміграції та їхні зв'язки із Сирією.

Taranovsky S. I.

NATIONAL LIBERATION MOVEMENT AND FORMATION OF NEW IDENTITY OF THE ORTHODOX PATRIARCHATE OF ANTIOCH ARABS (1840–1918)

The article deals with the study of the development of the Arabic national movement and formation of new identity of Arabic-speaking community in the Orthodox Church of the Patriarchate of Antioch during the late period of Turkish rule. The process of the growth of the secular intelligentsia has been investigated. Special attention is given to the dissemination of Western and Russian influences. In addition, we can analyze the activity of the main centers of the emigrants and their relations with Syria.

Тарановский С. И.

НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ АРАБОВ АНТИОХИЙСКОГО ПАТРИАРХАТА (1840–1918 гг.)

Статья посвящена исследованию развития национально-освободительного движения и формированию новой идентичности

арабоязычной общности православной церкви Антиохийского патриархата во время турецкого господства. Освещается процесс образования светской интеллигенции. Особое внимание уделяется распространению западных и российского влияний. Также проанализирована деятельность главных центров эмиграции и их связи с Сирией.

Тарасенко М. О.

Mś.w Bdšt **І ГЕРМОПІЛЬСЬКА КОСМОГОНІЯ**

У 17-й главі Книги мертвих надано опис двох версій міфу про *mś.w Bdšt*. Перша з них [Urk. V, Abs. 1, *6–7*] пов'язана з космогонією Гермополя. Паралелі до цього сюжету містяться в тексті і малюнку 11-ої години Книги брам (сцена № 69). Для образотворчого відображення цієї міфологеми характерно уявлення про *mś.w Bdšt* в четверинній формі і протиставлення їм чотирьох синів Хора. З цим мотивом перегукується сюжет pBrooklyn 47.218.84, який повідомляє, що *mś.w Bdšt* – це чотири пальці бога-творця, які збунтувались проти нього (IV,5–V,4), а також pRamesseum XV verso Середнього царства. Ремінісценції цього ж гермопольського міфу можна побачити в семантиці віньєток глав 30^{B} / 125 і 110 Книги мертвих.

Tarasenko M. O.

Mś.w Bdšt **AND HERMOPOLITAN COSMOGONY**

There is a description of two versions of the myth of *mś.w Bdšt* in BD 17. The first one [Urk. V, Abs. 1, *6–7*] due to the cosmogony of Hermopolis. The parallels to this subject are contained in the text and figure of the 11th Hour of the Book of Gates (Scene № 69). For visual display of this mythologem the performance of *mś.w Bdšt* in quaternary form and contrasting them to the four sons of Horus are common. Since this motif echoes the plot pBrooklyn 47.218.84 indicating that *mś.w Bdšt* are the four fingers of a Creator-god, rebelled against him (IV,5–V,4), as well as pRamesseum XV verso of the Middle Kingdom. Reminiscences of Hermopolitan myth can be seen also in the semantics of the BD 30^{B} / 125 and BD 110 vignettes.

Тарасенко Н. А.

Mś.w Bdšt **И ГЕРМОПОЛЬСКАЯ КОСМОГОНИЯ**

В 17-й главе Книги мертвых представлено описание двух версий мифа о *mś.w Bdšt*. Первая из них [Urk. V, Abs. 1, *6–7*] связана

с космогонией Гермополя. Параллели к этому сюжету содержатся в тексте и рисунке 11-го часа Книги врат (сцена № 69). Для изобразительного отображения этой мифологемы характерно представление *mś.w Bdšt* в четверичной форме и противопоставление им четырех сыновей Хора. С этим мотивом перекликается сюжет pBrooklyn 47.218.84, сообщающий, что *mś.w Bdšt* – это четыре пальца бога-творца, взбунтовавшиеся против него (IV,5–V,4), а также pRamesseum XV verso Среднего царства. Реминисценции этого гермопольского мифа можно увидеть в семантике виньеток глав 30B / 125 и 110 Книги мертвых.

Туров І. В.

ВЧЕННЯ ХАСИДІВ ПРО РОЛЬ ДУШЕВНИХ ЧЕСНОТ (МІДОТ) У СПРАВІ БОГОСЛУЖІННЯ

Згідно з поглядами єврейських містиків середніх віків, чесноти утворюють стабільну структуру людської душі, ізоморфну божій плеромі. Елементи цих структур взаємопов'язані та називаються однаковими іменами. Будь-який рух чесноти людської душі активує відповідну їй сутність світу божого. Знання про це дозволяє праведному служити Творцю найкращим чином, на благо всього сущого. Дослідженню теми розвитку цих ідей середньовічної містики присвячується пропонована стаття.

Turov I. V.

TEACHING OF HASIDISM ABOUT ROLE OF HUMAN FACULTIES OF THE SOUL (MIDOT) IN GOD WORSHIP

According to the conception of Jewish mystics of the Middle Ages, structure of the human soul is arranged by faculties of the soul. This structure is isomorphic to the divine pleroma. The elements of these structures are interconnected to each other and are endowed with the same names. Any movement of faculties of the human soul activates the corresponding essence of the divine world. Knowledge about this processes allows a devotee to serve his Creator in the best way. This article is devoted to the problem of development of these ideas by the founders of Hasidism.

Туров И. В.

УЧЕНИЕ ХАСИДОВ О РОЛИ ДУШЕВНЫХ КАЧЕСТВ (МИДОТ) В БОГОСЛУЖЕНИИ

Согласно воззрениям еврейских мистиков средних веков, качества образуют стабильную структуру человеческой души, изоморфную божественной плероме. Элементы этих структур взаимосвязаны и наделены одинаковыми именами. Всякое движение качеств человеческой души активизирует соответствующие им сущности мира божественного. Знание об этом позволяет подвижнику служить своему Создателю наилучшим образом, благотворным для всего сущего. Исследованию темы развития хасидами идей средневековой мистики о душевных качествах посвящена настоящая статья.

Цао Гуаньюй

КЛАСИЧНИЙ КИТАЙСЬКИЙ ТУШЕВИЙ ЖИВОПИС ПЕРІОДУ СУН (906–1279 рр.)

Стаття присвячена одному з найбільш блискучих періодів в історії китайського живопису, який мав величезний вплив на культуру наступних епох. В епоху Сун живопис набув своїх класичних рис, що багато в чому зумовило його подальший розвиток. Найважливішим досягненням епохи Сун є “веньженьхуа” – “живопис вчених”. Послідовники цієї школи вбачали досконалість не у формальній красі, а у вираженні ідеї, волі за допомогою живописних засобів.

Cao Guanguy

CLASSICAL CHINESE INK PAINTING OF SUNG PERIOD (906–1279 years)

The article is dedicated to one of the most brilliant periods in the history of Chinese painting, which has had an enormous influence on subsequent culture periods. In the era of Sung the painting has got its classic features, which largely led to its further development. The most important achievement of Sung was “venzhenhua” – “Painting of scientists”. Followers of this school saw improvement not in the formal beauty, and expressed ideas, the will with the help of pictorial means.

Цао Гуаньюй

КЛАССИЧЕСКАЯ КИТАЙСКАЯ ЖИВОПИСЬ ТУШЬЮ ПЕРИОДА СУН (906–1279 гг.)

Статья посвящена одному из самых блестящих периодов в истории китайской живописи, который оказал огромное влияние на культуру последующих эпох. В эпоху Сун живопись приобрела свои классические черты, что во многом обусловило ее дальнейшее развитие. Важнейшим достижением эпохи Сун является "веньженьхуа" – "живопись ученых". Последователи этой школы видели совершенство не в формальной красоте, а в выражении идеи, воли с помощью живописных средств.

Шестопалець Д. В.

ХРИСТИЯНСТВО В КОРАНІ: ПОЛЕМІЧНИЙ АСПЕКТ

Стаття присвячена аналізу теми християнства у головному священному тексті ісламу – Корані. Спираючись на широке коло трактатів мусульманської екзегетичної традиції (*тафсір*), автор проводить систематичний відбір аятів про християнство та християн у їхній хронологічній послідовності. Як наслідок, автор приходить до висновку про те, що полемічний аспект є ключовим у висвітленні християнства у коранічному тексті, що й визначило концептуалізацію головних напрямків антихристиянської полеміки в ісламській теологічній традиції, а також безпосередньо вплинуло на формування певного образу християнства у свідомості пересічного мусульманина як у період середньовіччя, так і на сучасному етапі.

Shestopalets D. V.

CHRISTIANITY IN THE QUR'AN: THE POLEMICAL ASPECT

The article is devoted to the analysis of the Christianity theme in the major sacred text of Islam – the Qur'an. Using the wide range of treatises from the Islamic exegetical tradition (*tafsir*), the author carries out a systematic selection of the Qur'anic verses that include mentions of Christianity and Christians with respect to the chronological order of their appearance. As the result, it is concluded that except for some minor issues the polemical attitude comes to be the

predominant framework for the discussion of the different aspects of Christian dogma and practice in the Qur'an. This fact has substantially contributed to the way in which Christianity has been approached in Islamic theological tradition as well as perceived by the masses of common Muslims from the medieval period to the present times.

Шестопалец Д. В.

ХРИСТИАНСТВО В КОРАНЕ: ПОЛЕМИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Статья посвящена анализу темы христианства в основном священном тексте ислама – Коране. Опираясь на широкий спектр трактатов мусульманской экзегетической традиции (*тафсир*), автор проводит систематический отбор аятов о христианстве и христианах в их хронологической последовательности. В результате, автор приходит к выводу о том, что полемический аспект является определяющим в освещении христианства в кораническом тексте. Последнее и стало решающим фактором в концептуализации основных направлений антихристианской полемики в исламе, а также оказало первостепенное влияние на формирование образа христианства в сознании рядового мусульманина как в период средневековья, так и на современном этапе.

ЗМІСТ

Боднар С. Н.
Менталитет как отражение оценочного суждения 3

Величко М. П.
Жанрове розмаїття арабо-іспанської середньовічної лірики 19

Гриценко Я. В.
Когнітивний вимір арабських пареміологічних одиниць 30

Гусаков В. В.
Дані середньовічних мусульманських літературних
пам'яток про античну Середню Азію 41

Зелінський А. Л.
Інтерпретація присвяти лікаря Медея
Аполлону Піфійському [Posidippus 2002, 95] 53

Каша К. А.
Відображення міфічного світу у фразеології тюркських мов ... 65

Кульчинський О. Б.
Османський хроніст Мустафа Наїма
та українська історіографія 80

Мавріна О. С.
Матеріали щодо дворянства ногайців у фонді
Таврійського Губернського Дворянського
Депутатського Зібрання Державного архіву АР Крим 93

Марков Д. Є.
Тибето-непальська війна 1788–1792 рр.
та її соціально-політичні наслідки для обох країн 105

Пилипчук Я. В.
Ранній етап етнічної історії кипчаків 139

Тарановський С. І.
Національно-визвольний рух та формування
нової ідентичності православних арабів
Антіохійського патріархату (1840–1918 рр.) 152

Тарасенко Н. А.
Mś.w Bdšt и гермопольская космогония 171

Туров И. В.
Учение хасидов о роли душевных качеств (мидот)
в богослужении 196

Цао Гуанюй
Класичний китайський тушевий живопис
періоду Сун (906–1279 рр.) 208

Шестопалець Д. В.
Християнство в Корані: полемічний аспект 218

Таран М. А.
Рец. на: Кіктенко В. О. *Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: китайская наука и цивилизация (философский анализ теоретических подходов) / В. А. Киктенко. – М.: ИИЕТ РАН, 2009. – 530 с.: ил. – Библиогр.: с. 394–426* 246

Анотації. Annotations. Аннотации 250

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 27.12.2011. Формат 84х108/32. Папір офсетний.
Трафаретний друк. Умов. друк. арк. 16.8. Наклад 200 прим. Зам. 118
Видавництво Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.
01001, м. Київ, вул. М. Грушевського, 4, к. 215, тел. 279-99-71