

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. КРИМСЬКОГО

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

1.2005

*Заснований у 1927 р.
Насильно припинений у 1931 р.
Відновлений у 1993 р.
Інститутом сходознавства
ім. А. Кримського НАНУ*

ГОЛОВА РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ
АКАДЕМІК ОМЕЛЯН ПРИЦАК

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Айбабін О.І.	Курас І.Ф.	Сохань П.С.
Білецька І.П.	Матвєєва Л.В.	Скляренко В.Г.
Бондаренко І.П.	Онищенко О.С.	Тищенко К.М.
Бубенок О.Б.	Приходнюк О.М.	Хамрай О.О., <i>заст. гол. ред.</i>
Гаркавець О.М.	Радівілов Д.А.	Черненко Є.В.
Дашкевич Я.Р.	Рибалкін В.С.	Черніков І.Ф.
Кочубей Ю.М., <i>гол. ред.</i>	Смолій В.А.	Яценко Б.П.

Завідувач редакційно-видавничого відділу
та відповідальний секретар *Олександр Литвин*
Літературні редактори *Світлана Круть, Мар'яна Зубченко*
Коректор *Ольга Дмитренко*
Комп'ютерний набір *Юлії Дудки*
Комп'ютерний дизайн та макетування *Миколи Литвина*

Адреса редакції:

01001 Київ 1, вул. Грушевського, 4, к. 215.

Телефони: головний редактор: (044) 228-76-52,

редакція: (044) 235-42-71

www.oriental.iatp.org.ua/publication/ow.htm

ЗМІСТ

ІСТОРИОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО

Матвєєва Л.В. Сюжети з історії Афінської демократії (за творами В. Бузескула)..... 5

ІСТОРІЯ

<i>Борділовська О.А.</i> Від плюралізму до демократії (до 55-ї річниці Республіки Індія)	16
<i>Богомолів О.В., Данилов С.І., Золотарьов Д.Ю., Радівілов Д.А.</i> Кримські татари: з досвіду етноконфесійної самоорганізації (кінець XVIII – початок XX ст.)	24
<i>Галенко О.І.</i> Елітні вершники Ассирії та початки работоргівлі у Східній Європі	34
<i>Зелінський А.Л.</i> Позаєтнічний характер птоlemeївської адміністрації у Єгипті як засіб боротьби з “колонізаторським” світоглядом (до питання про так звану “колоніальну” ситуацію у птоlemeївському Єгипті)	53
<i>Отроценко І.В.</i> Балагатський рух у політичному та духовному житті Бурятії	63
<i>Пріцак Л.Д.</i> Так званий Переяславський договір 1654 р. і його проблеми	75
<i>Светлов А.Е.</i> Средневековые кочевники Северного Причерноморья в предмонгольский период (исторический очерк)	85
<i>Тортика А.А.</i> Династические браки как элемент внешней и внутренней политики Хазарского государства	90

МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРИ

<i>Бондаренко Г.В.</i> Перші французькі поетичні переклади з японської та перекладацька діяльність Юдіт Гот’є (1845–1917)	107
<i>Колода С.О.</i> Текстові лакуни як маркери специфіки лінгвокультурної спільноти в романі А. Оза “Куфса Шхора”	115
<i>Rybalkin V.S.</i> Governance in Traditional Arabic Grammar	122
<i>Рыжих В.И.</i> Характеристика конечных флексий арабского слова	131
<i>Шокало О.А.</i> Агатагел Кримський – дослідник і перекладач Гафіза Ширазького (освоєння феномену суфізму на українському ґрунті)	142

З ДУХОВНОЇ СКАРБНИЦІ НАРОДІВ СХОДУ

<i>Рибалкін В.С.</i> Переклад з арабської та коментарі. Коран. Сура VI: Худоба. Мекканська, 165 аятів	152
--	-----

ФІЛОСОФІЯ

<i>Кіктенко В.О.</i> Даоська причинність і телеологія: Нідем, Гегель, Уайтхед і комбінаторна логіка	165
---	-----

РЕЦЕНЗІЇ

<i>Бондаренко І.П., Букрієнко А.О.</i> Меметов А. Мусаев К. Крымтатарский язык. Ч. 1. Общие сведения о языке. Ч. 2. Морфология. Учебное пособие. – Симферополь, 2003. – 288 с.	174
--	-----

ХРОНІКИ

“Літературна Україна” Лауреат премії імені Миколи Лукаша за 2004 рік	176
<i>Отроценко І.В.</i> Науковий семінар “Бідія Дандарон (1914–1974) в контексті епохи”	176

СПАДЩИНА

<i>Шкляр В.М.</i> Таємниця старого альбому	178
<i>Summaries</i>	198
<i>Наші автори</i>	201
<i>Некролог</i>	202

CONTENTS

HISTORIOGRAPHY AND SOURCE-CRITICAL STUDIES

- Matveyeva L.V.** Some Subjects from the History of Athens Democracy
(on the Basis of Works by V. Buzeskul).....5

HISTORY

- Bordilovska O.A.** From Pluralism to Democracy (to the 55-th Anniversary of Indian Republic)16
- Bohomolov O.V., Danylov S.I., Zolotaryov D.Yu., Radivilov D.A.** Crimean Tatars:
from Experience of Ethno-Confessional Self-Organization (late XVIII – early XX)..... 24
- Halenko O.I.** The Elite Cavalry of Assyria and the Origins of the Slave Trade in Eastern Europe 34
- Zelinsky A.L.** Non-Ethnic Character of Ptolemaic Administration in Egypt as a Factor in Eliminating
Colonial Mentality (to the issue of so-called “Colonial Situation” in Ptolemaic Egypt).....53
- Otroshchenko I.V.** Balagat (Theocratic) Movement in Political and Spiritual Life of Buriatia63
- Pritsak L.D.** So-Named Pereyaslav Treaty of 1654 and Some Problems of It75
- Svetlov A.E.** The Medieval Nomads of the North Black Sea Region
in Pre-Mongol Period (historical essay)85
- Tortika A.A.** Dynastic Matrimonies as the Element of the Foreign and Internal Politics of Khazar State....90

LANGUAGES AND LITERATURES

- Bondarenko G.V.** The First French Translations of the Classical Japanese Poetry
and Translations by Judit Gotier (1845–1917).....107
- Koloda S.O.** Textual Lacunas as Markers of Linguo-Cultural Community Specificity
in Novel by Amos Oz ‘The Black Box’ 115
- Rybalkin V.S.** Governance in Traditional Arabic Grammar.....122
- Ryzhykh V.I.** Description of Final Inflection Endings in Arabic Word..... 131
- Shokalo O.A.** Agathangel Krymskiy as a Researcher and Translator of Hafiz Shyrazy 142

FROM SPIRITUAL LEGACY OF EASTERN NATIONS

- Rybalkin V.S.** Qurʾān. Sūra VI: Cattle.
Introduction, Ukrainian Translation from Arabic, Commentaries 152

PHILOSOPHY

- Kiktenko V.O.** Causality and Teleology in Taoism:
Needham, Hegel, Whitehead and Combinatory Logic..... 165

REVIEWS

- Bondarenko I.P., Bukriyenko A.O.** Memetov A. Musayev K. *The Crimean Tatar Language. Part 1. General Information about the Language. Part 2. Morphology. Manual. – Simferopol, 2003. – 288 p. .*174

CHRONICLES

- ‘Literaturna Ukrayina’.** Mykola Lukash Prize Laureate of the Year 2004176
- Otroshchenko I.V.** Scholar Seminar ‘Bidiya Danadaron (1914–1974). In Context of the Epoch’176

LEGACY

- Shklyar V.M.** Mystery of the Old Album178
- Summaries**198
- Our Authors**201
- Obituary**202



З ГЛИБИНИ СТОЛІТЬ...

Л.В. Матвєєва

СЮЖЕТИ З ІСТОРІЇ АФІНСЬКОЇ ДЕМОКРАТІЇ (за творами В. Бузескула)

Перші дослідження з історії Афінської демократії

ДАВНЯ Еллада як батьківщина демократії незмінно викликає великий інтерес в історії людства. З покоління в покоління зацікавленість збільшується і, як не дивно, стає актуальнішою, про що згадувалося ще у XIX столітті. Сучасник видатного історика В. Бузескула у статті про нього писав: “Каждый век, со времени Возрождения, искал в ее прошлом ответа на те, или иные свои запросы, изучал это прошлое в духе своих преобладающих настроений. Была пора романтической идеализации эллинства, пора чисто эстетического созерцания..., было время, когда в его истории искали политических уроков и материала для морализации, и все это сменилось трезвым, холодным изучением хозяйственных и социальных отношений древности как известного социологического типа. Однако, при всех этих сменах в способах восприятия и понимания греческой древности, ничто не могло уничтожить того, что было общим всем эпохам: глубокого обаяния, которое она все еще сохраняет над нашим сознанием, того ореола исключительной мировой значительности, которую мы продолжаем приписывать историческому процессу греческого народа. И пусть XIX век раскинул пред исследователем в тиши архивов беспредельное поле новых изысканий: научная пытливість все так же неизменно приковывается к прошлому этой маленькой страны на европейском юге, духовной родине нашего индивидуализма и общественной свободы”¹.

Владислав Петрович Бузескул так само був зачарований цією маленькою країною, антична історія якої захопила його на довгі роки. Вивчення згаданої епохи, особливо у

V столітті, “когда эллинская мысль и труд создавали вечные культурные ценности”², вчений визначив своїм головним завданням на тривалий час.

Дослідження історії афінської демократії, започатковане вченим історико-критичним етюдом про Перікла (1889), славнозвісного її лідера, продовжилося виданням монографії “Афинская Политика Аристотеля” (1895) і завершилось історичним нарисом “История Афинской демократии” (1909). Видання книг, присвячених історії Афінської демократії, були з цікавістю зустрінуті науковою спільнотою. Відгуки вчених сходилися в одному: В. Бузескул був найбільш підготовленим до їх написання. Професор С. Жебелев писав: “Его большие самостоятельные работы, книги о Перикле и об «Афинской Политии» Аристотеля, оцененные по достоинству в свое время, не утратившие значения и до сих пор..., ввели В.П. Бузескула в круг вопросов и проблем, связанных с историей афинской демократии на всем ее протяжении”³.

У своїх дослідженнях автор ставить досить широке завдання: не обмежуватись історією розвитку демократичних установ, і водночас вивчати соціально-економічні відносини Аттики, еволюцію світогляду афінського суспільства, показати найбільш повну картину суспільного життя видатної держави Греції.

Найважливішою рисою дослідження історика є об’єктивність. Владислав Петрович, за його власними словами, намагався бути неупередженим, “взглянуть на афинскую демократию объективно, по возможности изобразить ее такою, какою она была в действительности, с ее светлыми и темными сторонами не черня и не идеализируя ее...”⁴.

Владислав Бузескул послідовно викладає прихід демократії у період з VIII до VI ст. до н.е. внаслідок низки внутрішніх переворотів, серед яких такі, як падіння царської влади і панування аристократії, боротьба демоса проти аристократії, панування тиранів, перехід до демократії.

Падіння монархії в Греції відбувалося у VIII ст. до н. е. шляхом еволюції, без великих потрясінь. Слід відзначити, що еволюціонізм був важливою рисою у світогляді В. Бузескула як історика.

Владислав Петрович подає історію демократії в Афінах, виділивши її основні стадії розвитку: початок, розквіт, кризові роки і спад.

Попри всю розмаїтість проблем, які досліджував В. Бузескул, за своїм характером і задумом історичні праці вченого відзначалися внутрішнім єднанням. “Каждый из них, – писав сучасник, – является как бы новою ступенью в осуществлении научного плана, рассматривает с новой стороны все тот же сложный, полный противоречий коллективный образ, который поднимается с этих страниц над пестрым миром исторических индивидуальностей. Этот образ – греческая демократия. Она неизменный герой всех исторических работ Владислава Петровича”⁵.

Приводом до написання книги “Перикл. Историко-критический этюд” була полеміка навколо оцінки особистості Перікла, що виникла серед учених-істориків, переважно німецьких, з бажанням знеславити лідера афіньської демократії. Пізніше В. Бузескул згадував цей час саме так: “Я тогда познакомился с последними томами «Истории древности» Макса Дункера, касающимися века Перикла, с Белохом, с «Демократией» Юлиуса Шварца, с представителями того течения, которое стремилось низвести Перикла с пьедестала, на какой возвел его еще Фукидид, и творило строгий суд над афинской демократией. Я написал большую критическую статью о новом взгляде на Перикла, и у меня оказался собранным значительный материал; я ближе ознакомился с Аристофаном, с надписями; Аристофан и надписи вводили меня в афинскую жизнь, жизнь, которая предстала предо мною, как живая, в конкретных чертах; меня заинтересовала в особенности методологическая сторона:

насколько допустимы те приемы, к которым прибегали, например, Макс Дункер и Юлиус Шварц в своих доказательствах. И я решил написать диссертацию о Перикле с разбором мнений его новейших порицателей”⁶. Так з’явилася стаття Владислава Петровича “Новый взгляд на государственную деятельность Перикла”. Max Duncker. “Geschichte des Alterthums. Neue Folge. I–II Band. Leipzig. 1888–1886”, де автор виступив з різкою критикою німецьких учених, які на той час намагалися розвінчати, дискредитувати афіньську демократію та її лідера – Перікла. І, як наслідок, з часом було видано книгу вченого “Перикл. Историко-критический этюд” (X. – 1889. – 418 с.), що стала його магістерською дисертацією, першою значною працею і водночас першим дослідженням у вітчизняній історіографії з історії Афінь V століття.

Такі відомі вчені, як академіки Ф. Успенський, П. Марр, В. Бартольд та С. Платонов у “Записке об ученых трудах профессора В. П. Бузескула”⁷, пізніше писали, що вже в першій великій праці, присвяченій оцінці державної діяльності Перікла, Владислав Петрович “принял участие в серьезном историко-критическом состязании, открывшемся в 80-х годах около имени Перикла, этого удивительного политического деятеля, соединившего демократию с монархическим «правлением первого мужа””.

У книзі “Перикл. Историко-критический этюд” Владислав Петрович зазначав, що історія епохи Перікла належала до найбільш розроблених у західно-європейській історіографії. Тривалий час існувала думка, що “Перикл – великий государственный человек и выдающийся полководец, одна из талантливейших личностей древнего мира, и что время его правления было счастливейшею порою Греции, апогеем внешнего могущества Афин, эпохой полного развития их материальных и нравственных сил”⁸.

Проте поряд з цією думкою у першій половині XIX ст. існували й інші погляди, якими засуджувалася діяльність Перікла. Тому окремі історики, звертаючись до документів, що давали правдиву інформацію, намагалися захищати великого афінянина.

Уже в першій книзі з історії Греції англійського історика Дж. Грота, видання

1846 року, автор рішуче захищає афінську демократію, реформи Перікла. В. Бузескул цитує заключні слова великого знавця Греції Грота, який писав про Перікла: “Представим мы себе его, с его силою мысли, слова и дела, – с его способностями, как государственного человека и полководца, в совете и на поле битвы, – с его сильным и образованным умом, – и с его широкими идеалами государства в его мирном и всестороннем развитии, – с его неподкупной честностью, осторожностью и твердостью, в стране, где все эти качества были редки, а соединение их в одном лице, естественно, еще гораздо реже, – и мы не найдем ему подобного во всей греческой истории!”⁹

Послідовником Дж. Грота був німецький історик Герман Онкен (1869–1945), який у своїй книзі “Athen und Hellas” (1865) відзначав: “Между значительнейшими личностями древности нет ни одной, относительно которой потомство так вполне согласно было бы в своем приговоре, как относительно Перикла. Где только мы встречаем его имя в новейших сочинениях, там мы слышим лишь один голос – голос признания его величия, голос удивления к редким качествам, отличавшим его”¹⁰. Як і Грот, Онкен писав про незаплямовану чесність і талант державного діяча Перікла, який стояв понад своїм часом і своїм народом, у кращому розумінні слова постаючи “людиною майбутнього”.

Серед прихильників Перікла особливо виділявся Адольф Шмідт. Якщо за Онкеном Перікл стояв понад своїм часом і своїм народом, він людина майбутнього, то у Шмідта – він “... не только представитель одного короткого промежутка времени – Перикловой эпохи и маленького государства – Атической республики, не только главный представитель великой нации и ее истории – эллинской, но вместе с тем и целого мирового периода и ступени всеобщего развития человечества; он стоит в зените всего античного или классического мирового периода”¹¹. Шмідт називав його земним Прометеєм, провідною ідеєю якого було прагнення об’єднати еллінські племена в єдину, сильну і могутню націю.

Як уже зазначалося, одночасно із справедливою високою оцінкою демократичних Афін та її лідера Перікла в середині

XIX ст. з’явилися праці німецьких істориків (Макса Дункера, Pflugн-Гартунга, Ю. Белоха, Ю. Шварца), у яких автори різко критикували згаданий період афінської демократії.

Владислав Бузескул рішуче виступив проти тенденційного сприйняття історії афінської демократії. Численні сторінки монографії “Перікл” учений присвятив критичному осмисленню творів, у яких досліджувалася ця проблема. Слід відзначити одну важливу особливість, характерну для критичних оглядів В. Бузескула: вивчаючи історіографію певної галузі, вчений проводив власне дослідження з використанням першоджерел.

Критичні виступи німецьких учених щодо афінської демократії Владислав Петрович характеризував як певну течію в історичній науці.

Дипломатія Перікла вважалася суцільним безглуздом, його реформи – шкідливими. “То был придирчивый обвинительный акт в адрес «великого парламентария», – відзначав сучасник у статті на честь В. Бузескула. – Периклу ставились на вид и вся его система управления, основанная на коррупции и его дипломатическая неумелость, и промахи полководца. Бросался в глаза полемически-страстный тон этих обличий, как будто их предметом была жгучая злоба дня, а не далекие события и лица, покоившиеся на кладбище истории”¹².

В. Бузескул ставив питання щодо перегляду нового погляду на Перікла. Вчений, досліджуючи цю проблему, писав: “если я отношусь отрицательно к новым взглядам на Перикла, то не в качестве пристрастного поклонника Афин, а в качестве просто историка, с точки зрения самого метода”¹³.

Автор не ігнорував нову течію і серед хаосу суперечливих поглядів та джерел перший розділ книги “Перікл” присвячує “Прежним и новым взглядам на Перикла”, де повністю розкривається поставлена тема. Аналізуючи погляди згаданих авторів-критиків на афінську демократію і Перікла, В. Бузескул стверджував, що вони, по суті, були неправдиві та взагалі не витримували критики. Щодо методу, то їхню концепцію історії афінської демократії і державної діяльності Перікла, на думку Владислава Петровича, не можна назвати

кроком уперед у справі розроблення історії Греції.

Досить показовими є результати дослідження В. Бузескула та його характеристика великого демократа Перікла. Використовуючи численні джерела прадавніх мислителів, Владислав Петрович писав, що Перікл був шляхетним типом елліна, якого відрізняло надзвичайно гармонійне поєднання різноманітних талантів. Він був і правителем, і полководцем, і великим оратором, і все в нього поєднувалося з бездоганною чесністю і непідкупністю, такими рисами, які не часто зустрічалися у Греції, з простотою способу життя, з високим розумом, високим рівнем освіти та тонким художнім смаком, нарешті, з красою, величною зовнішністю.

Професор С. Жебелев влучно висловився щодо концепції дослідження В. Бузескула заданого періоду та оцінки Перікла: “Враг всяких крайностей, В.П. Бузескул не мог сочувствовать ни гиперкритике, ни идеализации. Он хотел посмотреть на дело с объективной стороны, исходит при оценке и деятельности Перикла и существа афинской демократии, отправляясь от разбора единственной прочной базы, имеющейся в распоряжении историка, – исторического предания. Он тщательно изучил главный наш источник о Перикле, Фукидида, привлек другие источники, и, если, в результате выполненной им критической работы, отнесся отрицательно к взглядам на Перикла, проводимым Дункером и Пфлуг Гартунгом на афинскую демократию – Юлиусом Шварцем, то это явилось не в результате пристрастного преклонения пред Афинами и Периклом, а только потому, что с точки зрения самого метода указанные взгляды оказались не выдерживающими исторической критики”¹⁴.

Аналізуючи праці великого історика часів Перікла – Фукидіда, Владислав Петрович знайшов влучну характеристику лідера афінської демократії: “сильный нравственным достоинством и умом и явно неподкупный в высшей степени, свободно правил массой, и не столько она руководила им, сколько он ею, потому что он приобрел власть, не прибегая к недостойным средствам, и не имел вследствие этого нужды льстить толпе, но, пользуясь уважением, мог и резко противоречить ей... По имени

это была демократия, на деле же – господство лучшего мужа...”¹⁵.

Античний історик характеризував Перікла як першого з афінян свого часу, сильного “словом і ділом”, який правив помірковано, пильнуючи безпеку держави. Під час його правління Афіни стали могутньою державою.

Крім того В. Бузескул присвятив Афінській демократії монографію “Афинская Политика Аристотеля, как источник для истории государственного строя Афин до конца V в.” (1895 р.), яка стала його докторською дисертацією, значно поповнивши джерельну базу дослідження.

Слід зазначити, що ХІХ століття, особливо його друга половина, багатьма істориками називалася епохою великих відкриттів, характерною особливістю якої, як і в часи гуманізму та відродження класичних старожитностей, були знахідки численних рукописів, які давно зникли. Світову наукову громадськість особливо вразила знахідка трактату Аристотеля щодо афінського державного устрою, що стала фрагментом його знаменитих “Політій”. Видавцем знахідки став англійський учений Кеніон. В. Бузескул опинився серед перших учених, які відгукнулися на згадане видання джерела, що знайшлося через вісімнадцять століть після того, як було втрачене.

Владислав Петрович оцінював знахідку і публікацію англійського вченого, як велике досягнення наукового світу. “Трактат этот, – писав історик, – сообщает много поразительно нового для нас..., он на первых порах производит, можно сказать, ошеломляющее действие и неожиданный свет, проливаемый им на внутреннюю историю Афин, ослепляет читателя”¹⁶.

Серед країн, що проводили дослідження нового джерела Аристотеля, Росія та Україна посіли почесне місце. “Русская мысль” повідомляла: “множество заметок, статей и даже целых брошюр и книг, посвященных этим вопросам русскими эллинистами в последние четыре года, свидетельствует об интересе, который вызвал в их среде новый источник, и не мало соображений, вошедших потом в науку под именами западных ученых, были впервые высказаны в русской литературе”¹⁷. Саме у вітчизняній історіографії зацікавленість античною літературою була досить високою.

Аби пояснити таку всесвітню заінтересованість працями великого античника, доречно звернутися до не менш великого нашого сучасника – В.І. Вернадського, який дав точне визначення довговічності думок мудреця. Праці Аристотеля В.І. Вернадський вважав “настоящими классическими произведениями..., возможность ознакомления с которыми в подлинниках или в переводах имеет первостепенное значение для культуры каждой страны. Они составляют культурное богатство человечества и сохраняют свое значение почти также, как классики художественной литературы, навсегда... Такими классиками являются произведения..., начиная от Аристотеля или Архимеда, Коперника или Галилея...¹⁸. Вернадський називав Аристотеля “человеком широчайшего образования, огромной честности в научной работе, мысль которого останется живой столетия”¹⁹.

У нововідкритому трактаті В. Бузескул розглядає історію Афін від міфічних часів Іона і Тезея до падіння тиранії тридцяти і відновленні демократії у 404 році. В одному з розділів, у якому В. Бузескул писав з приводу Аристотелевої “Політії”, її значення як історичного джерела, вчений робить висновок про те, що до відкриття зазначеної пам’ятки не існувало джерела, яке б представляло історію афінської демократії логічно викладеною. Трактат спричинив переворот в історіографії Греції. Вивчення афінської історії вступило в нову фазу.

Поряд з рідкісними фактами щодо внутрішньої історії Афін, про які повідомляла пам’ятка, важливим було також те, як представлявся тут загальний рух розвитку афінської політії. В. Бузескул писав: “Чем более изучается история и археология Греции, тем больше обнаруживается связь между отдельными ее эпохами и моментами; открываются посредствующие звенья там, где раньше их и не подозревали, между такими периодами и явлениями, которые разделяла целая пропасть”²⁰. Трактат зображав поступовий, послідовний розвиток державного ладу Афін: перехід від монархії до аристократії, потім демократія поступово посідає місце аристократії.

На завершення свого дослідження Владислав Петрович мав змогу підтвердити свою думку, яку висловив у попередній праці під назвою “Перікл”.

Послідовний розвиток афінської демократії за Аристотелем відбувався шляхом еволюції.

Книги В. Бузескула “Перікл” і “Афинская Политика Аристотеля” стали підґрунтям для написання окремого узагальнюючого фундаментального твору “История Афинской демократии” (1909).

Реформи античних афінських демократів

У своїх працях на ґрунті різних джерел В. Бузескул показує визначальні риси Афінської держави, яка вступила на історичну арену не просто містом, а великою країною, що охоплювала всю Аттику з центром – Афіни у той час, як інші держави Греції, переважно лишалися містами. Автор документально обґрунтовує важливу особливість історичного життя Аттики: вона пройшла такі самі стадії розвитку, як і інші держави Греції VIII–VI ст.

Розвиток демократії в Аттиці Владислав Петрович пов’язує з певними передумовами в державі: тут не було племінного розбрату, що існував в багатьох областях Еллади; не помічалася наявність двох далеких один від одного класів, які представляли собою переможців і переможених, що в наступні роки сприяло розвиткові демократичних реформ.

Історик зупиняється на історичних подіях другої половини VII ст. до н. е., що відрізнялися пануванням родо-землеробської знаті в Афінах – євпатридів, які стали на шлях боротьби з демосом не тільки з політичних, але й соціальних причин. В. Бузескул підкреслює, що таке явище досить характерне для численних історичних епох різних країн. Владислав Петрович називає причину боротьби в Аттиці: “Это – ... явление, общее тогдашней эпохе. Оно вызывалось – не говоря уж о злоупотреблениях высшего класса и гнета низшего – с одной стороны постепенным нравственным упадком и разложением аристократического сословия, а с другой – ростом демоса, благодаря развитию промыслов, торговли, богатства, благодаря мало-по-малу приобретенной им опытности и образованности”²¹.

Показово, що, як зазначав автор у праці “История Афинской демократии”, саме тоді (VII ст. до н. е.) було висунуто вимогу

афіньського демосу щодо *видання писаних законів*, яких не існувало. Суд перебував у руках аристократії. Потреба в появі життєздатного законодавства в інтересах народу була першою ознакою демократичних змін в Афінах.

Першою відомою пам'яткою писаного права в Афінах є зведення законів, що лишилося в історії під назвою "Драконтові закони", кодифікація якого пов'язана з архонтом Драконтом 621 р. до н.е. Названі закони свідчили про те, що народ домігся в пануючій родоплемінній знаті поступок: згоди записати діюче звичаєве право, чим обмежувалася сваволя знаті, яка довільно тлумачила звичаї і не брала до уваги інтересів народу. Драконтові закони сприяли ліквідації родового устрою. Вони діяли до появи реформ афіньського політичного діяча Солона у 594 році.

У названий період Аттика переживала важку кризу, що супроводжувалася повстанням демосу, який прагнув докорінних політичних і соціальних змін передусім у земельній справі. В. Бузескул зазначає, що саме в цей час уперше пролунала вимога: "земля – масі, народу".

Владислав Бузескул звертається до джерел, що відкривали сторінки великого порятунку держави. Рятівником Аттики на той час Владислав Петрович вважає афіньського політичного діяча, реформатора і поета Солона (640 і 635 – близько 559 р. до н.е.). Учений називає Солон "ідеальною по благородству и бескорыстию своих стремлений личностью". Свої погляди і прагнення він викладав у віршах. Знаний поет жваво відгукувався на події, особливе місце в його поезії посідала "скорбь при виде общественных бедствий, борьбы партий". Його політична програма зводилася до боротьби з беззаконністю і впровадженням законності, що сприяла порядку і злагоді.

У 594 р. до н.е. Солон обрали законодавцем. В. Бузескул, використовуючи "Афіньську Політію" як документальне джерело і Плутарха з його біографією Солон, відзначав, що на той час поету доручають упорядження держави з правом відмінити або зберігати старе та вводити нове. В історії Афінь Солон прославився як реформатор-демократ.

Перша реформа – сисахфія (зняття боргів із земельних наділів бідноти) поклала

край борговій кабалі в Аттиці. Реформа скасувала поземельну заборгованість. У зв'язку з цим можна сказати, що сисахфія Солон поклала край кріпосному праву.

Солон провів низку реформ в інтересах розвитку торгівлі і ремесел. Відбулися зміни монетної системи, внаслідок чого Афіни з області панування монети і торгівлі Егіни переходили в область розповсюдження монети і торгівлі єврейської, що сприяло відкриттю нових ринків, поширювало торговельні зв'язки з Корінфом, Халкідікою і македонським узбережжям, а на заході – із Сицилією. У результаті, як зауважує Владислав Петрович, зміна монетної системи здійснювалася Солон з метою "способствовать поднятию благосостояния малопродуктивной Аттики путем развития промышленности и торговли"²².

Щоб запобігти наявності великих ділянок землі, Солон встановив певний максимум для поземельних володінь.

За цими заходами у промисловості, землеволодінні і торгівлі почалося реформування державного устрою та видання законів, так звана "номофесія". Існувала традиція: коли відмінність між знаттю і простим народом згладжувалася, то особам заможним, але не аристократам відкривався доступ до вищих посад і, таким чином, панування аристократії за походженням замінювалося пануванням аристократії за станом.

Реформа Солон в той час мала велике значення: вона сприяла ліквідації пережитків родового ладу і пануванню замкнутої родової аристократії.

Серед реформ Солон демократичного характеру Бузескул виділяє посилення ролі народного зібрання (екклесії) та обрання останнього архонтом (594), на якого покладалося вирішення соціальних негараздів. Солон створив два нових дуже важливих органи управління: народний суд, або суд присяжних, гелією та Раду 400 (буле). У подальшому гелією відіграла велику роль у державному устрої Афінь. Унаслідок реформ і формальних законодавчих актів, "под влиянием самой жизни, самой силы вещей", наголошував В. Бузескул, значення останньої зростало. "При Солоне, – заключає автор, – были положены первая основа и зародыш этому, а вместе с тем и могущество демоса.

Народный суд – один из важнейших демократических элементов в Солоновой конституции”. Автор цитує Аристотеля, який у своїй “Афінській Політії” писав, що все це сприяло посиленню маси: “ібо, будучи господином в суде, демос становиться господином и в государстве”²³.

На закінчення В. Бузескул високо оцінив реформи Солон, виділяючи їх демократичне начало. Автор вважав, що саме Солон заклав основу майбутньої афінської демократії. Проте це був лише початок на шляху до повної демократії. Перешкодою на шляху демократичних перетворень залишалася відсутність стабільності в державі, що призвело до панування тиранії.

Демократичним реформатором і справжнім засновником демократії в Афінах В. Бузескул називає Клісфена – законодавця VI ст. до н.е. Заколоти, що відбувалися в часи тиранії, показали нестійкість афінського ладу, тому Клісфен прагне до перетворення устрою. Він рішуче стає до лав демосу. Історик писав: “при нем мы видим победу демократических начал, и в этом смысле, если кого можно назвать основателем и творцом истинной демократии в Афинах, то скорее всего Клизфена”²⁴, який керував рухом, спрямованим проти тиранії.

Однією з головних реформ було створення в Аттиці десяти територіальних філ замість чотирьох, які існували раніше (508–507 рр. до н.е.), де переважала знать, аристократичні роди.

Кожна філа складалася з трьох частин, до якої входили місто, узбережжя і внутрішня область Аттики. Адміністративною, господарською, культовою і політичною одиницею стали територіальні демі.

Створивши місцеве самоврядування на рівні філ і дем, Клісфен наніс потужний удар перевагам аристократії. Отже, в Афінах утвердилася демократія. Реформа ця, за словами В. Бузескула, була рішучою перемогою територіального принципу над родовим, політичному впливу якого прийшов кінець. Громадяни розподілялися по філах не за походженням, а за місцем проживання.

Історик посилався на Аристотеля, коли писав сторінки, присвячені демократичним реформам Клісфена. При цьому він зазначав, що це був прогресивний крок реформатора, аналогію якому Владислав

Петрович знаходив лише в новітній історії Франції у часи революції, коли попередній поділ країни на провінції змінювався на департаменти. “Клизфен перемешал всех граждан, – писав Владислав Петрович, – парализовал влияние местных партий, ... связал неразрывные различные личности Аттики, город и окружающую его территорию, и этим вполне довершил объединение страны”²⁵.

Владислав Бузескул вважає, що це була своєрідна революція, яка завдала нищівного удару перевагам аристократії. З нею пов’язувалися й інші реформи місцевого самоврядування. “Борьба с целой коалицией, которую тогда пришлось выдержать Афинам и в которой торжество было на их стороне, – писав В. Бузескул, – способствовала в свою очередь упрочению новой демократии и подъему народного духа: благодаря внешней опасности, внутренняя борьба партий на время утихла, а дело демократии стало неразрывно связанным с достоинством и независимым существованием самого государства”²⁶.

Подальше зміцнення і велика демократизація Афін відбулася при Фемістоклі (525–460 рр. до н. е.), діяльність якого ознаменувалася початком боротьби з персами і перетворенням Афін на морську державу. Це був початок тих Афін, які називалися “Перікловою епохою”. За висловом В. Бузескула, після відбиття персів почався “подъем народного духа, развитие национального самосознания, умственных и нравственных сил народа”²⁷. Геній Греції повністю розкривався, провіщаючи прихід нової пори найвищого процвітання – епохи Перікла.

У книзі В. Бузескула політична діяльність Перікла розглядається на соціально-економічному тлі, при цьому враховується і розвиток культури. Використовуючи давні джерела, автор доводить логічність та послідовність Періклових реформ, які він проводив протягом 15 років свого правління. За походженням аристократ, Перікл від самого початку став до лав демократів і віддав демократичній партії свій великий талант керівника, високий стан і чистий характер. “В демократии, – писав В. Бузескул, – Перикл видел силу Афин, залог их величия и могущества, – такую форму, которая являлась результатом прошлого,

окончательная победа которого была своего рода неизбежною необходимостью и которая при тогдашних условиях и духе народа одна только и могла быть более или менее прочною, устойчивою, обеспечивающею внутренний мир и порядок, полное развитие богатых сил Афин”²⁸.

У перші роки правління на чолі демосу Перікл стояв разом зі своїм справжнім однодумцем, стратегом 468 р. – Ефіальтом, якого Бузескул називав “одним из лучших людей Афин, – твердым, идеально честным”²⁹. Перікла й Ефіальта об’єднувала цілковита одностайність, спільні цілі, взаємна повага. Вони прагнули урегулювати і спрямувати демократичний рух у граничних межах та в інтересах порядку, повного розвитку духовних і матеріальних сил народу.

У центрі діяльності Перікла як демократа перебувала так звана Ефіальтова реформа, тобто реформа вищого органу влади – ареопага. Від часів Солона орган політичної, судової і релігійної влади – ареопаг – набув в Афінах особливого значення і став всенародним вартовим законності. Водночас він виконував обов’язки державної ради й установи, з релігійним характером, з поліцейською і цензорською владою, з великим політичним впливом.

На той час, коли в Афінах посилюється демократичний елемент, зростає і роль ареопага, представника іншого, протилежного, начала. Ареопаг – втілення старовини, оплот і середовище партії аристократії, як підкреслював Владислав Петрович, одиноко стояв серед установ Афін і різко контрастував з усім устроєм демократичної республіки, характерною ознакою якої була нова виборча система. Право veto стосовно постанов народного зібрання, яким користувався ареопаг, за умов пануючої демократичної тенденції було анахронізмом. Представник і орган партії олігархічної, він уособлював все те, що було вороже демократії.

Перікл і Ефіальт виступили з реформою ареопага, яка обмежувала його владу. Ареопагу залишилися тільки ті функції, що не мали жодного політичного значення, а саме: судову владу було скорочено; ареопаг позбавлено впливу на законодавство, права veto, отже, самостійної політичної сили він уже не мав.

Важливим у діяльності лідерів демократичної партії було те, що вони поряд з руйнацією старого займалися і творчою діяльністю, поширюючи компетенцію афінського суду присяжних, відокремлюючи судову владу від адміністративної. Обмежувалася влада архонтів – колишніх суддів. Їхні справи перейшли до гелієї, одного з вищих органів влади, що розглядав як приватні, так і державні справи, контролював вищих посадових осіб, затверджував закони, які приймалися народним зібранням. Архонти втратили широку самостійну владу, розглядали тільки дрібні справи, пов’язані з незначними штрафами. Цим визначалося загальне розуміння та суть реформи, внаслідок якої судова влада від аристократичного ареопагу перейшла до народу. В. Бузескул писав: “Реформа ареопага была завершением предыдущего исторического процесса: ею утверждено в Афинах окончательное господство... демократии, к чему в сущности вел весь предшествовавший ход афинской истории”³⁰.

В епоху Перікла гелієя набуває більш досконалих форм організації. Намагання деяких учених висміяти афінський суд присяжних В. Бузескул, спираючись на достовірні джерела, назвав однією з величезних спроб в історії утворити суто народний суд, який з огляду на свою організацію, де панувала публічність, що в свою чергу служила гарантією проти зловживань, та наявність моральних основ був непідкупним при винесенні вироків.

Отже, державним господарем в Афінах на той час був демос, і народному зібранню належали верховенські права. Як зазначає В. Бузескул, “Оно решало вопросы, касающиеся государственного строя, войны и мира, войска и флота, безопасности страны и снабжения ее хлебом, государственных средств и налогов; оно сносило с другими государствами, заключало договоры..., обсуждало законодательные вопросы... Чем более развивалась демократия, тем больше расширялась компетенция народного собрания, росло его влияние и значение”³¹.

Сучасники В. Бузескула, вчені-історики зійшлися на тому, що згаданими реформами в державне життя Афін було привнесено ідею законодавства, яке безперервно розвивалося, в результаті чого в

Афінах було створено законне підґрунтя для подальшого розвитку державного ладу. «И недаром Афинское государство называют иногда «правовым»: над волею народного собрания и над самым державным демосом, поставлен был закон; мы видим гелию, образованную из среды самого же народа...»³², – писав автор. Демократична свобода Афін керувалася законами. На цьому ґрунті в Афінах розвивались «ісономія» та «ісегорія», тобто рівність перед законом, рівне право на свободу голосу, на участь у політичному житті. Афіняни завжди пишалися своєю особливою свободою і не знали іншого господаря над собою, крім закону.

Досить цікава характеристика афінської демократії подається давнім істориком Фукидідом у славнозвісній промові Перікла над загиблими воїнами. В ній висловлюються думки з приводу афінської демократії в період закінчення першого року Пелопонеської війни. Перікл говорив: «Мы пользуемся государственным устройством, которое не стремится подражать законам соседей, но само служит образцом и предметом подражания для других. Называется оно демократией, так как основывается не на меньшинстве, а на большинстве. По законам в частных делах у нас у всех равные права; что же касается уважения, то каждый, если он в чем-либо славится, пользуется в государственной деятельности большим почетом не в силу принадлежности к известному классу, а по доблести...»

Одни и те же лица у нас соединяют заботу о домашних и вместе о государственных делах... Словом, весь город наш – школа Эллады, и в отдельности каждый у нас... может в самых разнообразных видах деятельности представить личность самодовлеющую, исполняющую все в высшей степени искусно и с границей»³³.

Владислав Бузескул намагається визначити основну думку Перікла як великого афінянина вільної країни, вождя демократії. Вчений припускає, що в цій промові «Основная мысль, по-видимому, Перикла; это – тот идеал, который его одушевлял и к существованию которого он стремился; но форма и подробности, вероятно, принадлежат историку... Тут ярко освещаются лучшие стороны афинской демократии.

Но это – скорее идеал, нежели точное изображение...»³⁴.

Афінські громадяни, на думку В. Бузескула, були повноправною меншістю, яка мала політичну свободу і була рівноправною серед окремого населення Еллади, нерівноправного. Встановлення рівного права на свободу (ісономії) викликало широке прагнення до визволення особистості та індивідуалізму.

Владислав Петрович досить детально вивчав діяльність судових інстанцій Афін, аналізував суперечливі погляди вчених, його сучасників стосовно сталості реформ Перікла і посилення їхнього демократичного характеру та відзначав: «Лучшее оправдание Эфиальта и Перикла – это его жизненность. Очевидно, созданный ими порядок вытекал из настоящей потребности, соответствовал вполне остальному строю Афин, самому народному характеру и коренился во всем предшествовавшем развитии. Он тесно сросся с самою судьбою государства, с его независимостью. В своих основах он удержался в течении целых поколений, несмотря на ряд тяжелых катастроф, пережитых Афинами после Перикла, и на ряд попыток к его ниспровержению со стороны и внутренних, и внешних врагов»³⁵.

Стосовно афінської демократії автор помічав, що вона утворилася історично і була національним надбанням афінського народу, здобутком цілих поколінь. Періклові реформи були природним і цілком логічним результатом попереднього розвитку афінської історії. Як і всі великі діячі, Перікл стояв «на плечах предшествующих поколений».

Завдяки таланту історика В. Бузескула як документаліста згаданим вище німецьким ученим не вдалося «розвінчати» Перікла. В історії він залишився знаним і великим державним діячем-демократом.

Владислав Бузескул досліджував також нову епоху в афінській демократії, котра почалася після смерті Перікла, коли на історичну арену виступили «демагоги і стратеги», «в худшем значении слова, – потворствующих толпе, подлаживающихся под ее вкусы, действующие на ее дурные инстинкты».

У праці «История Афинской демократии» у розділі «Темные стороны афинской

демократії” автор показує кризові зміни останньої в епоху Пелопонеської війни, під час якої чітко виявилися її відмінні риси.

Спираючись на праці Аристотеля, В. Бузескул називає чотири види демократії. Перший з них – коли для зайняття посади вимагається незначний ценз. Другий і третій полягають у тому, що посади можуть обіймати всі громадяни, але володарює закон. У цьому випадку звертається увага на бездоганність, чистоту походження громадянина. Четвертий вид демократії відрізняється тим, що тут панує маса, а не закон. Відбувалося це завдяки так званім демагогам. Так називалися діячі, котрі прагнули завоювати популярність шляхом брехливих обіцянок, лестощів народному зібранню і т.ін. Час демагогів у давній Греції настав після смерті Перікла, коли закони не мали сили і почалася нова епоха в історії афінської демократії. Темні сторони афінської демократії особливо виразно спостерігаються саме в цей час. Афіни перебували в постійній анархії, що тривало від часу смерті Перікла і до македонської епохи, і було пов’язане з діяльністю демагогів. “Ибо в демократиях, управляемых по закону, – як вважав В. Бузескул, – не бывает демагога, но там на первом месте самые лучшие из граждан. Где же законы не имеют силы, там появляются демагоги. Демос становится многоголовым монархом... Такой демос стремится царить, не подчиняясь закону; он становится деспотическим, и у него льстецы в почете. Такая демократия подобна тирании среди монархии...”³⁶. Владислав Петрович, посилаючись на Фукидіда, писав, що демократія того періоду не відповідала канонам великої держави.

Темні сторони тодішніх закладів і політичної моралі особливо відкривалися у випадку нестачі фінансових засобів. Владислав Петрович наводить численні приклади з життя афінської демократії того часу, що підтверджують свідчення стосовно основних рис демократії. Лісій, афінський логограф, який жив у 459–380 рр. до н. е., в одній зі своїх промов писав, що рада (совет) поводить цілком бездоганно, доки є фінанси для правління, проте тільки-но з’являється потреба в грошах, вона змушена приймати доноси, конфіскувати майно та прислухатися до будь-яких ораторів.

Змінилася і діяльність гелієї, суда присяжних, вироки якого часто залежали від стану матеріального. У своїх судах афіняни турбувалися більше про власну вигоду, ніж з приводу правосуддя, про що повідомив у своїх творах давньогрецький драматург Аристофан (445–385 рр. до н. е.). Проте, як підкреслював В. Бузескул, “Гелієя... являлась одним из величайших созданий афинского гения, одной из замечательнейших попыток осуществить чисто народный суд, и ее недостатки зависели от нравов, нежели от самого принципа, лежавшего в ее основе. Даже Аристофан, так зло осмеивающий гелиастов, и тот нападает не на принцип афинского народного суда, а скорее на искажение его”³⁷.

Як згадувалося вище, основними принципами афінської демократії були ісономія та ісегорія, рівність і свобода, але насправді щодо соціальних відносин повної рівності не було. Це спостерігалось в усі часи: і коли аристократія, знатна і багата меншість, панувала над масою, і коли вони помінялися ролями, демос почав панувати і тіснити аристократію. Державна влада була знаряддям демосу, який прагнув “дать удовлетворение своему естественно-му чувству зависти и вражды к богатым”.

Владислав Бузескул показує виступи незадоволених, характеризує аттичних городян і селян, наявність крайніх аристократичних і олігархічних партій, які здавна існували в Афінах і не зникли навіть після перемоги демократії.

На завершення В. Бузескул писав, що розвиток державного ладу Афін відбувався надзвичайно послідовно, надто органічно. Перехід від монархії до аристократії, а потім до демократії відбувався поступово. Історик підкреслював, що афінська демократія була суто народним творінням, результатом праці цілої низки діячів і поколінь, а не наслідком честолюбства та інтриг окремих особистостей.

Занепад і розлад демократії, що відбувся у наступні роки, вчений пов’язував з деякими внутрішніми протиріччями: “Это разложение, – писав В. Бузескул, – недостаток в организации афинского правительства, политическая раздробленность Греции, раздоры и социальные недуги, не говоря уже об ослаблении энергии граждан и порче нравов, привели Афины к падению”³⁸.

Проте величезне значення Афінської демократії полягає в тому, що вона вперше в історії “сознательно и ясно поставила идеалом свободу и равноправие, и свободу не необузданную или анархическую, а в сочетании с законом”.

На всі століття, для всіх народів і поколінь повчальним та вартим наслідування

вважається досвід Афінської демократії у постійному прагненні нести в життя паростки людяності. В. Бузескул зазначає: “Человечность – одна из наиболее характерных черт афинской демократии, особенно в лучшую ее пору. А чистая человечность, по слову поэта, искупает все человеческие недостатки”³⁹.

¹ Гольдин С. Проф. В.П. Бузескул как историк античного мира. – Х., 1914. – С. 3. (Окремий відбиток).

² Там само.

³ Жебелев С.А. В. Бузескул, профессор Харьковского университета. История афинской демократии // ЖМНП. – Новая серия. – 1909. – Май. – С. 199.

⁴ Бузескул В.П. История Афинской демократии. – 1909. – С. VI.

⁵ Гольдин С. Проф. В.П. Бузескул как историк античного мира... – С. 8.

⁶ Жебелев С.А. Владислав Петрович Бузескул. Некролог // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. – 1931. – № 10. – С. 1072.

⁷ Успенский Ф., П. Марр, В. Бартольд, С. Платонов. Записка об ученых трудах профессора В.П. Бузескула // Известия Академии наук. Сер. 6. – 1922. – Т. 16. – С. 111–121.

⁸ Бузескул В.П. Перикл. Историко-критический этюд. – Х., 1889. – С. 1.

⁹ Бузескул В.П. Введение в историю Греции. – 1903. – С. 333.

¹⁰ Бузескул В.П. Перикл... – С. 4.

¹¹ Там само. – С. 5.

¹² Гольдин С. Проф. В.П. Бузескул как историк античного мира... – С. 4.

¹³ Бузескул В.П. Перикл... – С. IV.

¹⁴ Жебелев С.А. Владислав Петрович Бузескул. Некролог... – С. 1072.

¹⁵ Бузескул В.П. Перикл... – С. 32–33.

¹⁶ Бузескул В.П. Фемистокл и Сфиальтова реформа Ареопага // ЖМНП. – 1891. – июль. – С. 12.

¹⁷ Бузескул В.П. Афинская Политика Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V в. // Русская мысль. – 1895. – Кн. 10. – С. 498.

¹⁸ Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. – М.: Наука, 1988. – С. 230.

¹⁹ Вернадский В.И. Труды по истории науки в России. – М.: Наука, 1988. – С. 255.

²⁰ Бузескул В.П. Афинская Политика Аристотеля... – С. 475.

²¹ Бузескул В.П. Перикл... – С. 66–68.

²² Бузескул В.П. История Афинской демократии. – 1909. – С. 52.

²³ Там само. – С. 59.

²⁴ Там само. – С. 80–81.

²⁵ Там само. – С. 87.

²⁶ Бузескул В.П. Перикл..., с. 73.

²⁷ Там само. – С. 75.

²⁸ Там само. – С. 85.

²⁹ Там само. – С. 86.

³⁰ Там само. – С. 110–111.

³¹ Бузескул В.П. История Афинской демократии. – 1909. – С. 134–135.

³² Там само. – С. 137.

³³ Там само. – С. 186–187.

³⁴ Там само. – С. 187.

³⁵ Бузескул В.П. Перикл... – С. 130.

³⁶ Бузескул В.П. История Афинской демократии..., с. 278.

³⁷ Там само. – С. 284.

³⁸ Там само. – С. 464.

³⁹ Там само.

О.А. Борділовська

ВІД ПЛЮРАЛІЗМУ ДО ДЕМОКРАТІЇ (до 55-ї річниці Республіки Індія)

26 січня Республіка Індія святкує День Республіки, одне з двох основних державних свят. У 1950 році в цей день було прийнято Конституцію Індії, яка встановила основні принципи державності. “Вестмінстерська модель конституційної демократії”, як називають її фахівці, вже понад півстоліття є діючою політичною системою в Індії. Саме основний закон країни визначає норми життя багатогранного індійського суспільства, що є дуже складним завданням, враховуючи строкатість мільярдного населення однієї з найбільших країн світу.

РЕСПУБЛІКА ІНДІЯ – сьома країна у світі за площею і друга – за кількістю населення (понад 1 млрд.), щорічний приріст якого на початку III тисячоліття становить 1,51%. Отже, приблизно кожна сьома людина на планеті – індієць. Індія – одна з найбільш багатонаціональних країн у світі: тут мешкають представники усіх рас людства, мови яких належать до різних сімей. “Океаном людських спільнот” називав свою країну відомий поет-гуманіст Рабіндранат Тагор, і, начебто, саме йому належить авторство найбільш популярної для Індії ідеї – “єдність у відмінностях”. Саме ця формула є найбільш чітким визначенням особливостей індійської цивілізації, як у минулому, так і тепер; вона засвідчує індійський “плюралізм усього” [Рашковський 2003, 67] і можливість поєднання різних його компонентів. Одним з найбільш вдалих порівнянь для індійського суспільства є порівняння з калейдоскопом: різноманітна яскрава мозаїка становить цілісну картину. Незважаючи на справді вражаючу строкатість – етнічну, культурну, релігійну, політичну, кожен мешканець субконтиненту передусім відчуває себе індійцем, представником однієї з найдавніших цивілізацій світу, історія якої налічує 5 тисяч років. Поряд з тим, індійці пишаються як багатою культурною спадщиною, так

і прогресом у галузі економіки та науки і розвитком демократії в країні.

Сприйняття сучасних демократичних принципів більшістю індійського населення здебільшого зумовлене тим, що індійське суспільство завжди було плюралістичним. Індійськанація є продуктом довготривалого історичного процесу, протягом якого до неї вливалися різні компоненти. Отже, індійське суспільство, за визначенням одного з провідних соціологів країни С. Дюбе, “давнє та виключно комплексне” [Dube 2001, 1]. Комплексність формувалася протягом багатовікової історії: декілька великих емігрантських хвиль, з різним расовим та етнічним походженням, культурою та релігією, зробили величезний внесок до загальноіндійської скарбниці та визначили плюралістичний характер суспільства. Індійські дослідники досить часто називають “комплексне суспільство” також “амальгамою чотирьох вимірів – соціальної стратифікації, культурного розмаїття, кастової ієрархії та релігійного плюралізму” [Oommen 1998, 233]. До цього слід додати також традиційний для будь-якого суспільства розподіл на класи, вікові категорії, сільське та міське населення і т. і. Окрім того, географічна строкатість Індії вплинула на відмінність шляхів розвитку тих чи інших регіонів країни і “додала” особливостей цьому справді комплексному суспільству.

Отже, перший прояв індійського плюралізму – географічна різноманітність, яка, у свою чергу, вплинула на кількість господарських укладів. В Індії сьогодні співіснують представники різних рівнів соціально-економічної еволюції: від примітивних мисливських племен у джунглях до високорозвиненого класового суспільства у великих індустріальних містах.

Наступний показник плюралізму – поліетнічність суспільства. До відмінностей рас та етносів слід додати мовну строкатість: мільярд людей індійського населення розмовляє 18 мовами (визна-

ними Конституцією) та приблизно 5000 діалектами. Перепис населення 1961 р. визначив “96 живих індійських мов”, 51 з яких ведеться викладання у початкових школах [Клюев 2002, 84]. 67% індійців спілкуються, принаймні, двома мовами. Однією з величезних переваг Індії для обміну інформацією зі світом є те, що постійно зростає кількість індійців, які володіють англійською мовою.

Республіка Індія є федеративною державою: в її складі – 28 штатів та 6 союзних територій, а також 1 національна столична територія – Делі. Проте індійський федералізм має певні особливості, пов’язані зі специфікою суспільства та історичної традиції.

Індія – секулярна поліконфесійна країна, у якій представлені всі найпоширеніші релігії світу, більшість (майже 83%) – індуїсти, 12% – мусульмани, 2,4% – християни, 1,9% – сикхи, 0,7% – буддисти, 0,5% – джайни, 0,1% – іудеї, 0,1% – парси. Секуляризм є одним з основних державних принципів сучасної Індії, проте слід зазначити, що цивілізаційне ядро індійської культурної традиції формувалося навколо релігійно-філософської доктрини індуїзму, прихильники якого завжди становили переважну більшість населення країни. Саме тут слід шукати витоки багатьох суспільних орієнтирів – від традиції толерантності до доктрини ненасилля.

Багатогранність індійського суспільства має ще один профіль, пов’язаний саме з настановами індуїзму: йдеться про традиційний варново-кастовий устрій, який протягом сторіч був основою життєздатності соціуму [докладніше див. Борділовська 2004]. Сучасність багато в чому змінила, “пом’якшила” суворі правила цієї системи, проте не можна говорити про її зникнення. Тим більше, що саме з кастовим розподілом щільно пов’язані побут, звичаї та культура, які формувалися протягом сторіч і передавалися від покоління до покоління.

Отже, історичні умови та географічне розташування сприяли тому, що індійська цивілізація набула власної форми і має певні характерні риси, які відрізняють її від інших культур Сходу, не кажучи вже про Захід. До основних цивілізаційних ознак Індії належать: давність і самобутність; спадковість і безперервність культурної традиції;

гнучкість, толерантність і віротерпимість; чітка суспільна ієрархія та певна соціальна стабільність; глибоке філософське світосприйняття, гармонія з природою; гуманність, пріоритет мирних шляхів у розв’язанні проблем різного рівня.

Та основою основ індійської цивілізаційної специфіки, головним принципом, що об’єднує всі ці ознаки, згаданий принцип “єдності у відмінностях”. Відомий учений, дослідник індійської культури Х. Кабір писав так: “Географічна, етнічна та мовна строкатість, багатогранність звичаїв та вірувань, політичних інститутів та культурних рівнів підготували розум індійця до сприйняття розбіжностей і до пошуків єдності у розмаїтті” [Кабір 1963, 13].

Поліваріантність шляхів розвитку індійської культури, вміння вчити і вчитися, сприймати нове і цінувати старе надали їй тієї сили, якою вона жила протягом тисячоліть. Незважаючи на виключну традиційність і давність, індійська цивілізація має свою динаміку. Це живий, діючий організм, темпи розвитку якого останнім часом набули величезних обертів. Наразі Індія, справді, знов дивує світ: вона входить до першої десятки країн світу, що найбільш динамічно розвиваються, і посідає 4-е місце за деякими макроекономічними показниками. Завдяки вражаючим успіхам індійської науки та технології (у таких передових галузях, як дослідження космосу та ядерної енергії, інформаційна та біотехнологія), країна має гідну позицію у світовій спільноті націй.

Слід також зазначити, що Індія – дуже традиційна країна, проте у галузі політичних свобод вона значно випередила більшість своїх азійських сусідів. Індійці люблять називати свою країну “найбільшою у світі демократією” і справді пишаються тим, що багато принципів демократії за період незалежності “прижилися” і діють. Республіка Індія дійсно вигідно відрізняється від багатьох країн Сходу, що позбулися колоніальної залежності, – тим, що не лише проголосила демократичні засади, а й продовжує їх дотримуватися. Це:

- принципи державного устрою;
- незалежна судова система;
- багатопартійна система;
- секуляризм;
- свобода слова та віросповідання;

– регулярні вибори до представницьких органів влади.

Індійська демократія – діюча, вона має не лише формальні ознаки, але й забезпечує механізми прийняття політичних рішень та участь народу в основних процесах життя суспільства. У країні діють тисячі партій різного рівня, політичних організацій та суспільних об'єднань. Індія – найбільша у світі багатопартійна республіка, вища законодавча влада в країні належить двопалатному парламенту, головою виконавчої влади є президент. Кількість виборців становить, за останнім переписом, понад 670 млн. (звідси й “найбільша демократія у світі”!) Також слід додати, що індійські виборці – досить активні, зазвичай від 50 до 60 % з них бере участь у виборах різного рівня (під час 14-х виборів до нижньої палати парламенту у квітні – травні 2004 р. 58% виборців брали участь у цих подіях) [Юрлов 2004, 22].

Головним питанням, що ним переймається більшість західних дослідників, є питання про те, яким чином в індійському суспільстві співіснують сучасні демократичні принципи та традиційні інститути, як взагалі існує демократія там, де, як здається, її ніколи не було і бути не може? Насправді, демократія в Індії має досить давнє та глибоке коріння. Людині, яка знається на історії та цивілізаційних особливостях Індії, набагато легше зрозуміти процеси, які відбуваються у сучасному суспільстві. “Сучасні інститути, правовий та політично-культурний простір, на якому базується політичний режим Індії, сягає своїм корінням у далеке минуле”, – зазначав російський індолог С. Кашкін [Кашкін 1995, 122].

Що ж мається на увазі? Передусім, слід згадати, що головною цементуючою силою індійського суспільства завжди була общинно-кастова система, яка брала на себе вирішення всіх питань, пов'язаних з існуванням людини в суспільстві. Виключна роль такої системи сприяла слабкості державних інститутів у традиційному індійському суспільстві, оскільки фактично робила їх непотрібними. Дж. Неру характеризував її у такий спосіб: “Це була загальноохоплююча система без будь-якої спільної догми, яка надавала кожній групі повну свободу діяльності” [Неру 1989, 396]. Якщо базовою, елементарною

єдиницею цієї системи була каста (джаті), то як структурну одиницю слід розглядати общину (як у сільській, так і в міській місцевості). Життя общини регулювалося звичаєвим правом, вона справді була незалежною від держави і мала власні органи управління та правосуддя. На чолі її стояв панчаят – рада старійшин, вибірний орган. Кожна община була цілісним самодостатнім організмом. Таким чином, індійське суспільство на найнижчому рівні володіло певними навичками демократії (самоврядуванням зокрема), ще задовго до прийняття законодавчих актів щодо управління країною. Колективізм завжди був характерною рисою східних суспільств. В індійському варіанті він знайшов досить конкретний прояв у такому надзвичайно життєздатному організмі, як община. Звичайними для індійців були й процедури, що супроводжують існування такого організму: вибори, обговорення та голосування, законотворчість щодо обраних представників влади. Все це робить зрозумілим “загальну готовність” суспільства до нових демократичних традицій.

Сприйняття сучасних демократичних принципів більшістю індійського населення зумовлене також тим, що індійське суспільство завжди було плюралістичним. “Плюралізм усього” сприяв певній гнучкості, толерантності в суспільній атмосфері. Протягом багатовікової історії індійці різних етносів, конфесій та культур навчилися жити разом. Отже, сучасна демократія, розвиток якої неможливий без плюралізму, закладалася на благодатній ниві. Згодом кращі національні ідеї і традиції були доповнені найпередовішими ліберальними ідеалами – західними та загальнолюдськими – і розвинені в новітніх концепціях індійських політичних діячів – М. Ганді, Дж. Неру, Б.Р. Амbedкара. Ганді-джі неодноразово підкреслював, що логіка демократії має бути надзвичайно простою: вільні у своєму виборі громадяни обирають спосіб, у який найкращим чином має здійснюватись управління. При цьому, видатні індійські діячі завжди підкреслювали, що в індійських умовах необхідним є вивчення і використання як світового досвіду демократії, так і специфічних індійських традицій суспільного устрою.

Справді, хоча багато демократичних норм дійсно легко сприймаються індійцями, слід зазначити, що традиційна та сучасна демократії, безперечно, багато в чому відрізняються, і тому індійському суспільству ще треба докласти багато зусиль, щоб повною мірою впровадити новітні принципи і позбутися споконвічних, застарілих засад. Тим паче, що тут до уваги слід брати таке явище, як регіоналізм, оскільки звичаєве право індусів має багато місцевих особливостей. Усі ці звичаї мусять бути повністю замінені єдиним громадянським законодавством, підпорядкованим центральній владі.

Отже, до основних особливостей “індійської демократії” належать:

- історична “звичка” до участі в суспільному житті;
- модернізація традицій;
- високий рівень активності у процесах, що визначають суспільний розвиток (наприклад, у виборах різного рівня);
- поступове формування середнього класу як опори демократії;
- превалювання вузьких інтересів та традиційних вимог до представників влади з боку народних мас;
- спекуляція еліти на традиційних орієнтирах мас.

Як зазначав відомий російський індолог А. Куценков, в Індії модернізація суспільства супроводжується не послабленням, а посиленням політичної ролі традиційних соціальних груп [Куценков 2001, 9–10]. Зокрема, досить часто йдеться про так звану “демократію каст”, прояви якої повсякчас можна бачити. Реалії переконливо свідчать про особливість індійського шляху розвитку, феноменальне поєднання новітніх принципів демократії з прадавніми цінностями та орієнтирами, які визначали соціальну стабільність протягом багатьох століть. З іншого боку, така прихильність до традицій стала певним гальмом на шляху подальшої демократизації суспільства, оскільки суспільна свідомість індійців “призвичаїлася” до ієрархії, чітко визначеного соціального статусу кожної людини. Тому найбільш складним завданням залишається впровадження ідеалів громадянської рівності серед широких верств суспільства.

Певною мірою, вирішення такого завдання взяла на себе конституція країни,

прийнята 55 років тому. Відомо, що Конституція Індії є найбільшою за обсягом та ступенем розробки конституційним документом у сучасному світі. У першому вигляді вона складалася з преамбули, 395 статей та 8 доповнень, які згодом збільшилися за рахунок конституційних поправок (близько 80), проте основні принципи лишилися незмінними. Великий обсяг документа пояснюється декількома основними чинниками. Серед них передусім слід назвати специфіку країни, а саме – велику територію та різноманітність індійського суспільства, етнічну, мовну та соціальну строкатість. Наприклад, частину XVI повністю присвячено питанням, пов’язаним із так званими зареєстрованими кастами та племенами; частина XVII розглядає проблему офіційних мов і т.і. По-друге, основний закон незалежної Індії віддзеркалює попередній досвід у створенні таких документів – як світовий, так і суто індійський. Так, частина про основні права громадян створювалася на прикладі Конституції США, парламентська форма правління була запозичена у Великобританії, інститут надзвичайного стану викладено за аналогією з Конституцією Веймарської Германії. Багато положень було перенесено до Конституції з Закону про управління Індією 1935 р. Як зазначає О.О. Чувпило, появі Конституції передувала активна законотворча діяльність видатних представників Індійського Національного Конгресу, котрі мали за ідеал “...створення в незалежній Індії демократичного суспільства, яке базувалося б на засадах права, рівності всіх громадян перед законом, наданні їм широких демократичних прав і свобод, соціальній справедливості та загальнолюдських цінностях” [Чувпило 2004, 94]. Зазвичай дослідники звертають увагу також на схожість у формуванні положень про захист прав людини з принципами Декларації прав людини, прийнятої ГА ООН 10 грудня 1948. Можливо, цей факт пояснюється тим, що обидва документи готувалися приблизно в один час.

Великий обсяг документа визначається також тим, що його становить не лише конституція Союзу, але й конституції штатів. Іншою визначною рисою основного закону Республіки Індія є його гнучкість, досить легка процедура прийняття поправок

(більшістю не менш, ніж 2/3 членів кожної палати парламенту, присутніх під час голосування). Крім того, парламент може вносити доповнення до конституційних положень згідно з поточним законодавством. Отже, конституція визначає основні принципи, які можуть уточнюватися згідно з тією чи іншою ситуацією. Цей факт є дуже важливим з огляду на те, що багато положень мали експериментальний характер і згодом корегувалися. Про гнучкість індійської Конституції свідчить той факт, що лише протягом перших 35 років до неї було внесено 52 поправки, і деякі з них мали досить принципове значення.

Враховуючи розмаїття індійського населення, Конституція має досить складну мету – гарантувати захист ідеалів толерантності і поваги почуттів усіх верств та груп населення країни. Вона визначає правові засади вирішення проблем і питань, що постають перед таким плюралістичним суспільством, тому до основного закону країни ми будемо звертатися постійно – під час висвітлення конкретної проблематики. Зараз ідеться лише про основні риси й особливості Конституції Індії, а також – про її “філософію”, як визначив систему побудови та ідеологічні засади Конституції один з провідних фахівців з конституційного права Індії професор Д.Д. Басу [Басу 1986].

Преамбула до Конституції (з урахуванням поправки 1976 р.) узагальнює завдання основного закону, зазначає зокрема, що Індія є суверенною, соціалістичною, світською, демократичною республікою, яка має забезпечити всім громадянам справедливість – соціальну, економічну та політичну, свободу поглядів, переконань, віросповідання, культів, рівність стану та можливостей, а також має сприяти поширенню братерства, єдності та цілісності нації. Таким чином, суверенна Індія проголосила про свої наміри дотримуватися ідеалів демократії – не лише у формі правління, але й у побудові демократичного суспільства, тобто йдеться не лише про політичну, але й про соціальну демократію, а в умовах Індії це питання постає особливо гостро.

“Політична тиранія – ніщо, порівняно з соціальною”, – стверджував один з основних творців індійської Конституції, послідовний борець проти кастових засад організації суспільства доктор Бхімрао Рамджі

Амбедкар. Слід зазначити, що саме завдяки його титанічним зусиллям основний закон незалежної Індії містить багато принципових положень про забезпечення рівності і свободи всім верствам індійського населення. Б.Р. Амбедкар – за походженням з “низької” касты махарів – здобув чудову освіту, у тому числі – і за кордоном, але все своє життя відчував тягар власного походження. Практично вся його діяльність була спрямована на здобуття представниками низькокастових індусів рівних прав з іншими членами суспільства. Робота над проектом Конституції надала Амбедкару можливість закріпити в основному законі багато ідей, що були основними у його діяльності і знайшли відображення в його статтях та книгах [Юрлова 1989, 70]. Близькість поглядів Амбедкара та Неру щодо модернізації індійського суспільства, федеративних засад його устрою, індустріалізації країни, демократизації суспільно-політичного устрою зробили можливим призначення Амбедкара головою Конституційної комісії, робота якої тривала близько трьох років.

Індію було проголошено суверенною республікою на чолі з президентом, який обирається спеціальною колегією виборців. Президент країни виконує досить широке коло обов’язків та має важливі повноваження. Він призначає прем’єр-міністра, за його порадою призначаються міністри Центрального уряду та губернатори штатів, він також є головнокомандуючим країни і може призупиняти дію Конституції. Президент є гарантом Конституції і має забезпечувати національну єдність та повагу до почуттів усіх жителів країни, і його роль підвищується під час політичної нестабільності та кризових явищ. Конституція Індії декларує принцип чіткого розподілу влади на законодавчу, виконавчу та судову. Уряд країни та уряди штатів несуть відповідальність перед Центральним парламентом та законодавчими зборами штатів. Верховний Суд Індії та суди штатів наділені правом тлумачення законів та можуть призупиняти їхні дії у разі протиріччя Конституції. Юрисдикція та повноваження Верховного Суду Індії ширші, ніж у будь-якій країні світу – він є одночасно федеральним та апеляційним судом, а також – захисником конституції.

Особливість індійської Конституції полягає у тому, що вона зорієнтована на захист прав усіх громадян Індії, в тому числі – найбільш пригнічених, так званих “зареєстрованих” каст і племен. Держава не відмовляє жодному громадянину у рівності перед законом та заперечує дискримінацію на підставі расової, релігійної, кастової приналежності, а також – статі чи місця народження. Стаття 19 (1) визначає так звані “6 свобод”, основні права громадян:

- а) свободу слова та висловлення поглядів;
- б) право збиратися мирно та без зброї;
- в) створювати об’єднання та союзи;
- г) вільне пересування по території країни;
- д) проживання у будь-якій частині Індії;
- є) мати будь-яку професію чи рід діяльності, займатися торгівлею або підприємництвом.

Окремо не визначається свобода друку, але вона належить до більш широкого поняття – свободи слова та висловлення поглядів (а). Зазначимо, що індійська преса є досить незалежною, всі газети є приватними і тому досить вільно висвітлюють будь-які питання. Таким чином, у Конституції знайшло відображення прийняття Індією демократичної системи, а також зафіксовано правові засади розвитку національного капіталізму. Окрема стаття (31) засвідчує недоторканість права приватної власності. Особливу увагу Конституція приділяє питанням національної єдності та вихованню “духа братерства”, що є необхідною складовою на шляху подальшої інтеграції та збереження цілісності країни.

У Конституції Індії, ст.1, визначено, що “Індія, Бгарат є союзом штатів”. Федеративний устрій визначає подвійну систему управління: федеральний уряд та уряд кожної федеральної одиниці. При цьому всі виконавчі, законодавчі та судові повноваження (незалежно від того, належать вони федерації чи її членам) виходять з конституції і регулюються виключно нею. Основний закон визначає розподіл повноважень між центральним та регіональними урядами і чітко окреслює сфери їхньої діяльності, розглядає механізми реалізації цих повноважень.

Слід зазначити, що індійський федералізм має певні особливості та значно відрізняється від типових федерацій світу. Зокрема, досить феноменальним було створення

федеративної держави на базі унітарної (цей процес було започатковано ще під час британського управління), оскільки провінції Британської Індії не були автономними одиницями, а перебували під адміністративним та законодавчим контролем центрального уряду. Тому перед творцями нової держави постало завдання створити справді автономні одиниці та залучити їх до складу федерації. Іншим завданням було залучення до складу федерації князівств, – на добровільній основі, на відміну від провінцій. Ще однією характерною рисою індійської федеративної системи є досить високий рівень повноважень центру. Конституція визначає також устрій штатів (за винятком Джамму і Кашміру, який має автономію в деяких питаннях) та передбачає здійснення контролю з боку Союзу над управлінням і законодавчою діяльністю в штатах. Губернатор штату призначається президентом союзу. І, нарешті, досить важливою рисою індійської державотворчої системи є той факт, що штати не мають права на відокремлення. Натомість, союзний парламент може провести реорганізацію штатів або навіть змінити їхні кордони (без отримання згоди від легіслатур штатів). [Басу 1986, 106–109].

Можна зауважити, що загалом, з моменту набуття конституцією чинності, більшість змін у федеративній сфері було здійснено задля зміцнення контролю центру над штатами. Ця тенденція виявляється, зокрема, у створенні неконституційних органів (Планова комісія, Рада національного розвитку та ін.) Зростає також залежність штатів від Союзу у фінансовій сфері. Проте існує думка, що тенденція до більшої єдності країни – показник успіху індійської федерації, а не навпаки. Свого часу творці Конституції країни заклали до основного закону розуміння того, що федерація є єдиною найбільш придатною системою для Індії з її плюралістичним суспільством. Проте, беручи до уваги загальнонаціональні інтереси, вони намагались надати федерації деяких унітарних рис, необхідних у разі зовнішньої чи внутрішньої (сепаратизм) загрози.

Про дієздатність індійської федеративної системи може свідчити той факт, що за 50 років Індія не втратила своїх територій, а тільки приєднавала нові. Дуже важливим

моментом є положення Конституції щодо можливості зміни кордонів штатів та їхню реорганізацію та створення нових, при тому, що жоден штат і жодна територія не мають права на вихід з Союзу. Таку саму мету має інститут президентського правління (ст. 356 Конституції), яке може бути введеним по всій території штату або на її частині і передає владу центру. Протягом усього періоду існування індійської держави президентське правління вводилося 116 разів (найчастіше – в 70–80-х рр.) і виявилось доволі діючим інструментом у кризові моменти. Тим самим конституція протидіє будь-яким сепаратистським настроям, а їх протягом 55 років було немало. Яскравим прикладом стала так звана Панджабська криза – намагання сикхських сепаратистів створити незалежну державу Халістан. Вона тривала близько 10 років, мала величезний вплив на політичне життя країни, але не спричинила змін в її устрої, оскільки поступки сепаратистам означали б, за словами Басу, “кінець індійської федерації”.

Отже, як зазначала російський індолог М.А. Плешова, “...індійський федералізм пройшов випробування часом. Індії вдалося збудувати такі федеративні відносини, які допомогли зберегти не лише цілісність Союзу, але й культурну, етнічну та іншу самобутність численних великих та малих народів ... і не призвели до асиміляції” [Плешова 2002, 189]. Ідея “єдності у розмаїтті”, центральна для індійського суспільства протягом тисячоліть, віднайшла нове втілення в організації федеративної держави.

Після здобуття незалежності процес національної консолідації відбувався паралельно зі зберіганням індійського

розмаїття. Розбудова демократичного суспільства відбувалась і відбувається в умовах, по-перше, надзвичайної строкатості, по-друге – впливу на соціальний прогрес багатьма традиційними інститутами. Сьогодні суспільство, яке зберігає багато давніх норм, має відповідати на виклики сучасності, враховувати нові обставини та пристосовуватися до них. За словами С. Дюбе, “... сучасне індійське суспільство намагається пересилити травму від змін, які викликали серію дилем та парадоксів. Вони є болючими, проте неминучими” [Dube 2001, 138]. Усвідомлення таких процесів кожним громадянином країни, залучення усіх верств індійського населення до розбудови суспільства, розуміння індійської специфіки є запорукою соціального прогресу.

Свого часу Дж. Неру зазначав, з приводу специфічних індійських умов: “Ми маємо завжди пам’ятати, що Індія є країною багатьох культур, звичаїв, традицій та стилів життя..., і що таке нескінченне розмаїття неможливо підігнати під один – єдиний взірць... Індія має значно більшу велич, ніж кожна окрема її частина. Тож ми маємо й надалі поширювати такий підхід, який враховує це розмаїття і розглядає його як нашу сутність” [Chandra 1999, 84]. І сьогодні вздовж індійських доріг можна прочитати написане різними мовами найбільш популярне національне гасло: “Єдність – наша сила”. Слід додати, що в індійських умовах єдиним сутнісним принципом, що об’єднує різні верстви мільярдного населення, був і залишається принцип “єдності у розмаїтті”, який “спрацьовує” й під час розбудови сучасного демократичного суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

- Басу Д.Д. **Основы конституционного права Индии**. Пер. с англ. Москва, 1986.
Борділовська О. Кастовий фактор у житті сучасного індійського суспільства // *Східний світ*, 2004, №3.
Неру Дж. **Открытие Индии**. Т. 1. Пер. с англ. Москва, 1989.
Кабир Х. **Индийская культура**. Пер. с англ. Москва, 1963.
Кашкин С.Ю. Политический режим в современной Индии // *Государство и право*, 1995, № 4.

- Клюев Б.И.* **Религия и конфликт в Индии.** Москва, 2002.
- Куценков А.А.* Индия: традиционный социально-культурный комплекс и политика // **Восток**, 2001, № 4.
- Плешова М.А.* Концепция индийского федерализма // **Индия: достижения и проблемы.** Материалы научной конференции. Москва, 2002.
- Рашковский Е.* Индия: лик цивилизации // **МЭ и МО**, 2003, № 3.
- Чувтило О.О.* Індійський Національний Конгрес і конституційні питання (1885–1947 рр.) // **Східний світ**, 2004, № 3.
- Юрлов Ф.* Индийская демократия в действии // **Азия и Африка сегодня**, 2004, № 10.
- Юрлова Е.С.* Взгляды Б.Р. Амбедкара на проблемы неприкасаемых // **Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее.** Москва, 1989.
- Dube S.C.* **Indian society.** New-Delhi, 2001.
- Chandra B., Mukherjee M., Mukherjee A.* **India after independence.** New Delhi, 1999.
- Oommen T.K.* **Society: Tradition and Autonomy** // Independent India. The first 50 years. 1998.

КРИМСЬКІ ТАТАРИ: З ДОСВІДУ ЕТНОКОНФЕСІЙНОЇ САМООРГАНІЗАЦІЇ (кінець XVIII – початок XX ст.)

ПОГЛИНУВШИ у 1783 р. Кримське Ханство, Росія не розглядала його територію як *corpus separatum*¹. У 1874 р. було створено Таврійську область (з 1802 року – Таврійська губернія) – за своїм формальним статусом звичайну адміністративно-територіальну одиницю в межах Російської імперії, що аж ніяк не відображало етнокультурну специфіку півострова. Політичні цілі й ідеологічні засади, які санкціонували подальше освоєння цієї території Російською державою, були сформульовані в працях російських істориків XIX ст. – один із них, зокрема, писав так:

“В XVIII в. крымское ханство очутилось лицом к лицу с могущественной Россией, стремившейся осуществить свою историческую задачу – завладеть южным морем и прилегающими к нему плодородными черноземными степями и тем самым уничтожить последний оплот мусульманства, упорно державшийся на классической почве той Тавриды, откуда некогда распространился свет христианства на древнюю Русь”².

Таким чином, успішна реалізація політичної програми стосовно Криму на практиці означала втрату його регіональної ідентичності як території, що становить частину мусульманського світу й тісно пов’язана з татарською або золотоординською культурною спадщиною – віднині наголошувалося на тому, що ця територія історично була християнською, посідала вагомє місце в історичній аксеології російського православ’я, а за точку відліку для нового осмислення кримської історії брався її християнсько-візантійський період. Ця ідеологічна установка парадоксальним чином взаємодіяла з новою “просвітницькою” політикою імперії щодо мусульманських підданих. Одним із наслідків такої політики стало те, що ісламський елемент у структурі ідентичності мусульманських народів Імперії зберігався, до

деякої міри навіть посилювався й отримував нові форми інституціоналізації, залишаючись субстратом групової ідентичності корінного населення, але при цьому не був визнаний як компонент регіональної ідентичності, принаймні, в рамках російського офіційного дискурсу³.

У цей час нормотворча й організаційна діяльність російської влади, результатом якої могли б стати формалізація відносин між нею і новими підданими і створення належного правового поля для нормального функціонування мусульманських інститутів у Криму, була млявою і в цілому не відповідала рівню політичних перетворень, що відбулися. З одного боку, це могло вказувати на те, що російську владу влаштував стан справ на півострові, і вона не ініціювала радикальних змін, побоюючись напруження у стосунках із мусульманським населенням, зокрема, у контексті перипетій російсько-турецьких відносин на тому етапі. З іншого боку, низька активність російського уряду свідчила про високий рівень бюрократизованості під час ухвалення політичних рішень російським державним апаратом – прикладом може слугувати історія з утворенням Таврійського магометанського духовного правління, що розтягнулася на кілька десятиліть.

Одним із перших кроків російської влади в Криму стало офіційне підтвердження прав і привілеїв мусульманського населення і, насамперед, його вищих прошарків – кримсько-татарської родової аристократії й духовенства. Маніфестом від 8 квітня 1783 р. про приєднання Кримського ханства до Росії Катерина II гарантувала мусульманам “свято і непоколебимо за себя и преемников престола нашего содержать их наравне с природными нашими подданными, охранять и защищать их лица, имущества, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно”. Ці положення були підтвержені Указом від 28 червня того ж року, виданим на

ім'я Новоросійського генерал-губернатора Г.А. Потьомкіна⁴. Представники татарської аристократії – *мірзи* – отримали права російського дворянства, а селяни – статус казенних поселенців і були звільнені від сплати подушної податі й рекрутської повинності.

Із приєднанням Криму до Росії, з двох прошарків кримськотатарського суспільства, здатних виконувати роль етнічної еліти – родової аристократії та духовенства – позиції останнього в кримськотатарському середовищі відносно посилилися. На перший погляд, інтересам родової аристократії, принаймні, на початковому етапі, імперська влада приділяла більше уваги, аніж потребам духовенства. Так, у 1802 р. створюється спеціальна комісія у справах місцевих дворян, протягом XIX ст. ухвалюється низка законодавчих актів, спрямованих на підтвердження їхніх прав та привілеїв⁵. Проте фактичний стан справ свідчить, що у цей період економічні основи мусульманського духовенства, порівняно з позиціями кримськотатарської аристократії, були помітно міцнішими – наслідки війн та економічна експансія російських поміщиків та поселенців підірвали матеріальні засади існування місцевої аристократії, тоді як інститути *закату* та *вакфу*, що становили основне джерело прибутків духовенства, залишилися недоторканими. Крім того, представники вищих щаблів релігійної ієрархії отримували від держави матеріальну винагороду. Успішна реалізація обома привілейованими становими групами наданих російською владою прав на практиці означала для них доволі різний рівень вимог адаптації до нових політичних реалій – повноцінна участь в інститутах нової влади вимагала від представників місцевої кримськотатарської аристократії якомога кращого засвоєння російської мови та культури, внаслідок чого вони опинилися перед вибором між асиміляцією та еміграцією – для переважної більшості саме останній варіант виявився найбільш прийнятним. Для представників же духовенства вимога мовної й культурної адаптації не була визначальною, хоча відомо, що знання російської мови враховувалося під час розгляду кандидатур на найвищі посади у релігійній ієрархії кримських мусульман.

Перші законодавчі акти імперської влади в Криму торкалися статусу, привілеїв

та повноважень виключно вищої ланки духовенства, а також ісламської конфесії в цілому, тоді як правові відносини всередині мусульманської спільноти врегульовувалися згідно з нормами традиційного мусульманського права. Так, у квітні 1784 р. указом імператриці Катерини II було офіційно підтверджено статус муфтія Мусалара-ефенді та *каді-аскера* Сеїт Мегмета-ефенді. Їм було встановлено грошове утримання в розмірі 2000 та 1500 рублів відповідно⁶.

Після смерті Мусалар-ефенді, з 1791 р. обов'язки муфтія виконував *каді-аскер*. У червні 1792 р. Таврійський губернатор С.С. Жегулін звернувся до імператриці з клопотанням про офіційне затвердження *каді-аскера* Сеїт Мегмет-ефенді на посаді муфтія. При цьому, з огляду на те, що титул *каді-аскер* – “військовий суддя” – вже не відповідав тогочасним реаліям, С.С. Жегулін запропонував скасувати цю посаду та обрати шість *улемів*, які б разом із муфтієм становили найвище мусульманське керівництво в Криму. Суму грошей, яку раніше отримував *каді-аскер*, пропонувалося розподілити поміж шістьма новопризначеними улемами (500 руб. – першому з них і по 200 руб. – іншим). Лише 23 січня 1794 р., після повторного клопотання Новоросійського генерал-губернатора П.А. Зубова, був виданий імператорський указ, яким затверджувався новий муфтія, а також призначено його помічників в особі Абдурагіма-ефенді, який до того часу виконував обов'язки *каді-аскера*, та ще п'ятьох “ефендіїв” – їх треба було обрати додатково. 23 червня 1794 р. у Сімферополі губернатор влаштував урочисту церемонію оголошення указу імператриці⁷. В історичній літературі саме цю подію розглядають як дату створення Таврійського магометанського духовного правління. Проте насправді указом від 23 червня 1794 р. було затверджено персональний склад найвищої ланки у релігійній ієрархії кримських мусульман, тоді як жодної нової інституції, як такої, ним створено не було. Таким чином, під Таврійським магометанським духовним правлінням (ТМДП) на початку його існування слід розуміти не повноцінний орган релігійної влади, на який Правління перетвориться лише згодом, а, швидше, затверджений перелік духовних

посад і осіб на чолі з муфтієм, які, з точки зору російської влади, мали б виконувати обов'язки найвищих духовних авторитетів мусульман Криму до остаточного законодавчого врегулювання питання про повноваження визначених Указом посад. Правління у складі семи осіб діяло на підставі норм шаріату та консультацій з місцевою державною адміністрацією.

У той самий час актуалізувалося питання про врегулювання правового статусу всієї релігійно-судової системи, успадкованої від Кримського ханату, вирішення якого розтягнулося на кілька десятиліть. Характерно, що в офіційній мові Указу російський законодавець уникає вживання традиційного титулу *каді* (араб. "суддя") у документі й замість нього послуговується зверненням "ефенді", тобто визнає тим самим соціальний статус особи й посади, яку вона обіймає, проте уникає констатації ознак її владних функцій та повноважень. Деякі питання, пов'язані з повноваженнями мусульманської релігійно-судової системи, були врегульовані ще за часів Катерини II. Так, у Маніфесті імператриці від 16 вересня 1796 р., виданому Катеринославському й Таврійському генерал-губернаторові П. А. Зубову, зазначалося, що питання в галузі цивільного, сімейного та спадкоємного права залишалися під юрисдикцією представників мусульманського судочинства. Останні, під час вирішення справ, могли керуватися нормами шаріату, якщо позивач і відповідач не наполягали на розгляді справи згідно з нормами російського законодавства. Крім того, Маніфест скасував обов'язковий характер релігійного податку – *закяту*, проте визнавав право мусульман на добровільні пожертви й право віруючих самостійно визначати розміри релігійних пожертв⁸.

Тривалий час ТМДП не мало ні власного приміщення, ні штату допоміжних працівників – секретарів, діловодів та інших. Засідання проводилися нерегулярно. Таврійські муфтії мешкали у власних маєтках і лише час від часу приїздили до губернського міста. Організаційні питання роботи Правління розглядалися неодноразово, однак вирішувалися по-вільно – зазначимо лише, що приміщення для ТМДП було придбано лише у 1897 р., після майже ста років клопотань з боку

кримських мусульман. Так, ще у 1801 р. муфтії Сеїт Мегмет-ефенді, перебуваючи у Петербурзі, адресував імператорові Олександрові I Записку, в якій, зокрема, просив: підтвердити права, гарантовані кримським мусульманам Маніфестом від 8 квітня 1783 р., затвердженою доповіддю Сенату від 19 жовтня 1794 р. і Указом від 17 вересня 1796 р.; створити умови для початку роботи ТМДП і ввести для цього штатні посади канцелярських службовців; повернути до духовного стану тих, хто був помилково записаний у казенні поселення під час ревізії; навечно закріпити статус вакуфного майна й не перешкоджати будівництву нових мечетей⁹.

Клопотання Сеїт Мегмета-ефенді було опрацьовано Новоросійським військовим губернатором І. І. Міхельсоном, який у цілому підтримав муфтія. 14 листопада 1802 р. імператор доручив сенатору І. В. Лопухіну вивчити питання, порушені муфтієм, і порадив при цьому звернути увагу на вже існуючі постанови, що стосувалися Оренбурзького магометанського духовного правління¹⁰. Після ознайомлення зі станом справ у Криму 18 лютого 1803 р. Лопухін подав доповідну записку. В ній, зокрема, пропонувалося підтвердити всі раніше надані гарантії та привілеї мусульманського духовенства Таврії, забезпечити повноцінну діяльність ТМДП, посилити взаємодію духовного правління з губернською владою. Серед рекомендацій І. В. Лопухіна одна безпосередньо стосувалася вирішення організаційних питань роботи Правління:

"К устроению надлежащего порядка надобно открыть магометанское духовное правление и учредить оно в Симферополе по нужной близости правления к правительству губернскому [...] Прилично и нужно дать оному правлению дом покупкою умеренною, каковую больше и ненадобно, или пожалованием на то суммы, которую также определить из казны и на его содержание [...] Духовному правлению Таврического магометанского духовенства состоять из казыаскера и четырех улемов [...] Главную над собранием сим дирекцию имеют муфтию [...] Губернскому правительству внимать представлениям муфтия, поколику могут они быть сходны с справедливостью и с коренным

основанием всего состояния магометанского в Тавриде духовенства вообще [...] В духовное магометанское Таврическое правление нужно определить секретаря, переводчика и канцелярских служителей [...] Муфтия выбирать всему магометанскому обществу Таврическому чрез собрание в губернском городе мурз и депутатов от поселян каждой волости, которым и выбирать трех кандидатов, о коих с мнением своим общему собранию губернского правительствва представлять на утверждение Правительствующему Сенату¹¹.

Проте жодного рішення на виконання пропозицій, викладених у доповіді І. В. Лопухіна, прийнято так і не було.

У жовтні 1804 р. муфтієй Сеїт Мегмет-ефенді знову звернувся до губернатора Д.Б. Мертваго з проханням “войти куда следует с представлением об открытии духовного правления”, оскільки, “хотя по Высочайшему указу в Крыму для наблюдения благочиния пять эфендиев определены, получают из них каждый из казны жалование, но таковые без правления почти состоят не у дел¹²”. У серпні 1805 р. муфтієй знову звернувся до губернатора з проханням прискорити відкриття Духовного правління. У вересні 1805 р. Д.Б. Мертваго подав Новоросійському генерал-губернаторові герцогу де Рішельє проект “штатов духовного правления магометанского закона и правила для производства и о обязанностях духовных”, а також проект порядку виборів посадових осіб ТМДП та їхніх службових обов’язків.

Перше за нової влади переобрання голови кримських мусульман відбулося у 1806 р., коли помер таврійський муфтієй Сеїт Мегмет-ефенді. Згідно з Указом Катерини II від 17 вересня 1796 р., вакантну посаду мав посісти *каді-аскер*, попередньо спитавши на це дозволу у таврійського цивільного губернатора Д.Б. Мертваго. Однак останній не був упевненим у благонадійності *каді-аскера* через чутки про його “чрезмерное корыстолюбие и необузданую преданность к Порте Оттоманской¹³”. Унаслідок цього, губернатор клопотав перед імператором про призначення новим муфтієм брата покійного Сеїт Мегмета – Муртази Челебі, незважаючи на те, що з 104 духовних осіб, які мали право голосу під час виборів муфтієй, *каді-аскера*

підтримувало близько 88. Як вирішальні було відзначено такі риси кандидата, як давня служба при канцелярії Г.А. Потьомкіна та володіння російською мовою. 19 січня 1806 р. Олександр I затвердив на посаді муфтієй кандидатуру Муртази Челебі. *Каді-аскер*, який залишився на своїй посаді, отримав цінний подарунок від імператора¹⁴.

21 лютого 1809 р. новий муфтієй Сеїт Муртаза-ефенді писав Таврійському губернатору А. М. Бороздіну про відсутність дозволу на початок роботи Духовного правління. Подібні ж прохання спрямовувалися герцогу де Рішельє у серпні 1809 р. й липні 1811 р.

Поступово, крок за кроком, мусульманське духовенство домагалось визнання імперською владою свого права вирішувати найбільш нагальні для широкого загалу мусульман питання – насамперед, успадкування майна, родинно-шлюбних відносин і релігійної освіти. Паралельно влада вибудовувала юридичні механізми впливу на духовенство. 2 червня 1826 р. було затверджено *Мнение Государственного совета* “О допущении раздела имений, оставшихся после мусульман, по их закону”. 23 листопада 1826 р. були затверджені “Правила о порядке определения кадиев в Крыму”. Згідно з цим документом, муфтієй та *каді-аскер* мали визначати декілька кандидатур на посади суддів та подавати їхній список для затвердження Таврійському губернаторові. У центральному місті повіту, для мусульман якого обирався суддя, губернатор мав скликати збори мірз, волосних голів, представників від поселян – одного-двох від кожного села. Таке зібрання мало право визначати двох своїх кандидатів, після чого під контролем урядового чиновника проводилося рейтингове голосування. Подання на особу, котра набрала найбільшу кількість голосів, разом із списком інших кандидатур, які брали участь у виборах, направлялося для затвердження міністрові внутрішніх справ¹⁵. 27 березня 1830 р. також було затверджено *Мнение Государственного совета* “О предоставлении рассмотрения дел между магометанами о неповиновении детей их родителям магометанской духовной власти, по обрядам и законам сего духовенства”.

Нарешті, 23 грудня 1831 р. Микола I затвердив “Положение о Таврическом

магометанском духовенстве и порядке отправления подлежащих ведению его дел”. За винятком незначних змін, Положення було чинним аж до 1914 р. як основний нормативний акт, що врегулював діяльність ТМДП. На думку А. Фішера, Положення було незвичайним документом з точки зору виняткового ступеня місцевого партикуляризму, який воно санкціонувало¹⁶. У розпорядження Правління офіційно передавалися всі *мечеті, текіє, школи та вакфи*. До того ж, цей документ фактично закріплював монополію мусульманського духовенства в галузі освіти кримських татар.

Положення 1831 р. офіційно визначило структуру мусульманського духовенства, яке було поділено на вище та місцеве – т. з. парафіяльне. До першої категорії були віднесені всі сім вищих посад духовної ієрархії, до другої – *хатиби, імами, мулли, муедзіни, шейхи суфійських текій, мудар-ріси та ходжі* (вчителі релігійних шкіл). На відміну від попередніх нормативних актів, Положення містило перелік усіх посад аж до найнижчих – *фєррашієв* – підмітальників при мечетях¹⁷.

Згідно з Положенням, таврійський муф-тій визнавався особою, яка мала виключне право видавати *фєтви*. Його найближчим помічником був *каді-аскер*. Встановлювалося, що повітові *кадії* розглядають та вирішують усі справи у своїх повітах на підставі шаріату. До компетенції *хатибів, імамів* і *мул* належало проведення молитов у мечетях та розгляд суперечок, що виникали між членами місцевих мусульманських громад. Окремо зазначалося, що ТМДП розглядало майнові справи лише в тому разі, якщо суперечка виникла між мусульманами, які до того ж погоджувалися прийняти рішення шаріатського суду. Юрисдикція ТМДП поширювалася на мусульман не лише Таврійської, а й Західних губерній.

Тривала історія законотворчості з питань кримського ісламу (1783–1831 рр.) контрастує зі швидким урегулюванням статусу Оренбурзького магометанського духовного зібрання (ОМДЗ)¹⁸, заснованого 4 грудня 1789 р. Його юрисдикція розповсюджувалася спершу на територію Уфимського намісництва та Оренбурзьку губернію, а пізніше – на всю територію Росії, за винятком Таврійського намісництва

та Західних губерній. Як відомо, виникнення ОМДЗ пов’язане з особою тодішнього уфимського намісника О. А. Ігельстрома¹⁹. Очевидно, саме йому належить ідея про те, що мусульманську ієрархію можна використати на користь імперії, включивши її до структури державної влади на правах окремого інституту. Створюючи ОМДЗ, російська влада від початку моделювала його як державну установу – відомство для “испытания” осіб духовного звання та відбору серед них “благонадежных”²⁰. Натомість, у Криму імперська влада підтвердила права вже існуючої мусульманської ієрархії і почала взаємодіяти з нею одразу ж після анексії Криму, однак процес формалізації відносин із мусульманськими авторитетами і перетворення інститутів релігійного самоврядування кримських мусульман на орган релігійної влади із визнанням державною статусом, як ми бачили, розтягнувся у часі. Суттєва відмінність полягала також у тому, що у разі з ОМДЗ влада фактично вибудовувала нову ієрархію на свій розсуд, а в Криму вона інкорпорувала вже існуючу систему владних відносин, заснованих на духовному авторитеті, у структуру державного управління.

Окремі ремарки, що зустрічаються у дослідженнях, присвячених цьому періоду, засвідчують, що стан справ у галузі російсько-мусульманських взаємин у Криму *de jure* і *de facto* міг бути суттєво відмінним. Російські закони, що врегулювали діяльність мусульманського духовенства, залишали поза межами юридичного тексту велике поле практик, укорінених у багатовіковій традиції кримських мусульман. Позиція представника мусульманської ієрархії в реальності важила набагато більше, аніж це можна уявити з тексту російських законів. А. Фішер, не посилаючись на джерело, зокрема повідомляє, що під час Кримської війни *каді* Сімферополя “наказав мірзам постачати провіант російським військам”²¹. Очевидно, *каді* мусив мати неабиякий авторитет у громаді, якщо його волю виконували представники місцевої аристократії, які вже давно належали до місцевого російського дворянства, а відтак мали би більше прислухатися до офіційної влади в особі губернатора²².

Отже, відносини між імперською владою і представниками мусульманської

ієрархії в Криму були остаточно формалізовані лише у 1831 р. Майже сорок років, що відокремлюють Положення 1831 р. від перших указів Катерини II, стали для релігійних інститутів кримських мусульман часом випробувань на міцність. Не маючи до цього часу звичних для себе повноважень *de jure*, мусульманське духовенство продемонструвало здатність зберегти високий авторитет у кримськотатарському суспільстві – мусульманське духовенство являло собою останню інстанцію у вирішенні багатьох питань релігійного, суспільного й економічного життя місцевої громади і, з огляду на офіційно визнані повноваження ТМДП, одночасно виступало представником державної влади на місцях та посередником між громадою віруючих та державними органами влади.

Унаслідок заснування й розбудови в Криму нових міст, розвитку транспортної інфраструктури півдня Імперії, внутрішньої та зовнішньої міграцій населення, в регіоні лише два міста півострова протягом XIX ст. зберегли татарськомусульманський характер – Бахчисарай і Карасу-Базар²³, що призвело до збільшення питомої ваги сільських громад у структурі кримськотатарського населення. За висновком А. Фішера, “без каталітичного впливу татарського міського життя вищому класові стає дедалі важче підтримувати окрему культуру”²⁴. З даних “Камерального описания Крыма 1784 года” випливає, що напередодні анексії півострова Росією там нараховувалося 1531 мечеть та 21 *текіє*²⁵. Прості розрахунки доводять, що з урахуванням кількості населення регіону, яке на середину XVIII ст. становило близько 500 тис.²⁶, одна мечеть припадала приблизно на кожних 300 чоловік. Отже, кримськомусульманський соціум того часу можна уявити як такий, що складався з невеличких, здебільшого сільських громад, організованих навколо місцевого ісламського авторитета в особі імама²⁷.

На особливій ролі мусульманської громади в житті кримськотатарського суспільства наголошує І. Гаспринський²⁸. Порівняно з даними “Камерального описания Крыма 1784 года”, висновки І. Гаспринського можна розглядати як підсумок майже столітнього розвитку кримськотатарського суспільства. За відомостя-

ми І. Гаспринського, наприкінці XIX ст. кожна мусульманська громада нараховуючи 10–20 родин, мала мечеть та школу, що утримувалися коштом громади або за рахунок *вакфу* і фактично слугувала суспільним центром і конститутивним субстратом громади²⁹. Як правило, декілька таких громад мали у своєму розпорядженні одну соборну мечеть, а на кілька десятків громад припадало одне медресе, де, за словами І. Гаспринського, “концентрируются и имеют источник все познания мусульман, откуда выходят их богословы законоведы, муллы, ахуны, учителя и вообще ученые”³⁰. Про визначну роль релігійних інститутів у справі збереження кримськотатарської ідентичності І. Гаспринський, зокрема, писав:

“Хотя мусульмане и лишены высокой европейской культуры как силы для самосохранения, но они в своей религии и проистекающем из нее своем общественном быте имеют весьма крепкую, почти непреодолимую силу сопротивления всяким чуждым влияниям во вред своей национальной индивидуальности”³¹.

За І. Гаспринським, кожна мусульманська громада є автономною суспільною одиницею. Джерела легітимності та структуру влади-авторитета в межах місцевої громади І. Гаспринський визначає так:

“Всякая такая община представляет собой миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма. Община эта имеет свои власти в лице старшин и всего прихода, нуждающиеся в высшем признании, ибо авторитет этой власти – авторитет религиозно-нравственный, ее источник – Коран”³².

Серйозну загрозу для функціонування мусульманських інститутів самоорганізації й самоврядування в Криму становили демографічні зміни у складі населення півострова, пов’язані з еміграцією кримських татар до Туреччини. Лише той факт, що найбільші еміграційні хвилі, як правило, збігалися у часі із загостреннями російсько-османських відносин³³, переконливо свідчить про те, що, мовою сучасного міжнародного права, кримських татар, які полишали тоді батьківщину, слід визнати не

економічними мігрантами, а політичними біженцями. У будь-якому разі, масова еміграція була свідченням соціальної ексклюзії кримських татар, низького рівня їхньої інтегрованості в російське суспільство.

Наприкінці XIX ст. Росія стала усвідомлювати еміграцію кримських татар як економічну й соціально-політичну проблему, варту уваги на державному рівні. У цей час російський уряд намагається комплексно оцінити становище кримськотатарської спільноти, враховуючи різні аспекти її життя, не в останню чергу – релігійні. Влітку 1875 р., для ознайомлення із ситуацією, до Криму був відряджений директор департаменту виконавчої поліції МВС П. Косаговський, який дійшов висновку про те, що еміграцію кримських татар за тогочасних умов їхнього існування на півострові слід визнати явищем закономірним і неминучим. У доповіді, підготовленій за результатами інспекції, П. Косаговський, зокрема, зазначив:

“Крымские татары и по национальным их особенностям, и по небрежному отношению к ним властей в течение целого столетия нимало не сблизились с русскими, составляя как бы отдельное, придаточное к России государство, симпатизирующее Турции более, чем нам.”³⁴

П. Косаговський наполягав на перегляді політики щодо ісламського духовенства та безземельних татар. Він пропонував “поставить наиболее влиятельных его [духовенства] членов в такие условия, когда их интересы совпадут с интересами государства”³⁵.

У лютому 1876 р., на підставі доповіді П. Косаговського, міністр внутрішніх справ створив “Комиссию для изыскания способов удержать татарское население в Крыму”. Комісія вважала за доцільне вжити заходів з метою запобігання явним проявам невдоволення мусульманського духовенства, щоб “не вызывать с его стороны подстрекательство к переселению в Турцию”, хоча загалом дійшла висновку про те, що ісламське духовенство Криму неможливо остаточно повернути на бік російського уряду. Було вирішено, що передавати вакуфні землі державі слід лише у разі сплати мусульманському духовенству грошової компенсації на утримання мечетей та шкіл³⁶. Значна увага, з якою Комісія

поставилася до настроїв мусульманського духовенства, вивчаючи кримське питання, свідчить про те, що саме у ньому російська влада вбачала найвищий авторитет усередині кримськотатарської спільноти й найвпливовішу ланку у стосунках з кримськотатарським населенням регіону. Таким чином, протягом XIX ст. кримські татари становили спільноту, важливим конститутивним елементом якої була релігійна громада. Відносини домінування, влади, авторитету в цій спільноті формувалися і вибудовувалися у вигляді релігійної ієрархії в релігійних термінах.

З середини XIX ст. відбувається процес народження нового компоненту кримськотатарської еліти – світської національної інтелігенції, яка згодом стає основним агентом соціальних змін у середовищі кримських татар. Формування нового суспільного прошарку відбувалося поетапно, за А. Фішером – у три хвилі: І. Гаспринський та його послідовники, младотатари, лідером яких був Абдуррешіт Медді (Медієв), та група “Ватан” (“Батьківщина”) на чолі з Номаном Челебі Джіганом, яка сформувалася в еміграції та перебувала під впливом младотурецького руху.

Поширення світських знань серед кримських татар становило зміст започаткованої І. Гаспринським реформи національної освіти, проте сам І. Гаспринський не пропонував впровадження інститутів світського знання – нової світської школи. Задум І. Гаспринського полягав у вдосконаленні вже існуючої освітньої інфраструктури, створеної мусульманським духовенством. Незважаючи на спротив російської влади, просвітницька діяльність І. Гаспринського на його батьківщині виявилася дуже результативною – до 1905 р. послідовникам Гаспринського вдалося створити 350 “національних шкіл” у Криму, де мовами викладання були російська та “тюркська мова газети Терджюман”³⁷. Це означало якісну зміну в консервативній закритій системі освіти, створеній мусульманським духовенством.

Уже друга хвиля кримськотатарських інтелігентів відійшла від ідей панісламізму та пантюркізму І. Гаспринського³⁸. У 1917 р., коли питання політичного статусу кримських татар, влади, суспільного устрою, самоврядування вперше стають

предметом широкої суспільної дискусії, нова кримськотатарська еліта стверджує себе спершу у традиційному форматі – у рамках існуючої мусульманської ієрархії – і лише потім створює органи власне національного самоврядування. Невипадково на першому Всекримському мусульманському з'їзді 25 березня 1917 р. вирішується насамперед питання статусу ТМДП, зміни його керівного складу та доля *вакфів* як головного наявного на той час матеріального ресурсу. Тимчасовим комісаром ТМДП і Таврійським муфтієм було обрано Н. Челебієва. Водночас, на З'їзді було створено національний світський орган самоврядування – Тимчасовий кримсько-мусульманський виконавчий комітет (ТКМВК) також на чолі з Н. Челебієвим, і висунута політична програма створення “національно-культурної автономії як необхідного фактора вільного розвитку національної самосвідомості”³⁹. Цікаво, що в офіційних документах, аж до завершення курултаю кримських татар у грудні 1917 р., Н. Челебієв фігурує як “голова Мусвиконкому муфтії”. Однак вже під час роботи курултаю, релігійну ієрархію кримських мусульман було підпорядковано одному з відомств кримськотатарського уряду – директорату з питань релігії, а Таврійське магометанське духовне правління та Вакуфна комісія були ліквідовані.

Нетривалий період, під час якого влада в Криму належала младотатарському уряду, незважаючи на незавершеність тогочасних починань, мав велике значення для розвитку суспільної свідомості кримських татар з точки зору встановлення нового співвідношення релігійного й національного у структурі ідентичності кримськотатарського населення, а також форм

соціальної самоорганізації, пов'язаних з її збереженням і відтворенням. Протягом менш ніж року в кримськотатарському середовищі відбулася фундаментальна соціальна інновація – перехід від общинно-релігійної свідомості до національної ідеології як нової консолідуючої сили, в якій іслам стає одним із компонентів.

Таким чином, соціальні інститути, пов'язані з релігійною ідентичністю кримських татар, продемонстрували найбільшу стійкість, порівняно з багатьма іншими суспільними інститутами в період з кінця XVIII до першої чверті XX ст. Тривалий час – до 1831 р. – імперський уряд прагнув увести успадковані від Кримського ханства ісламські суспільні інститути в законодавчі рамки Російської держави. Ці рамки, однак, на практиці виявилися такими, що посилили вплив релігійних інституцій на суспільство – інститут Таврійського магометанського духовного правління, що виник на місці традиційної системи духовних авторитетів та шариатської судової влади, функціонував фактично як національний орган самоврядування, збудований на основі колективної конфесійної ідентичності. Виникла своєрідна етнотеократія, що управляла культурним анклавом, у середині якого весь час зберігалися інститути середньовічного мусульманського суспільства – релігійна громада, організована навколо мечеті, яка слугувала базовим конститутивним елементом кримськотатарського суспільства, система традиційної релігійної освіти. На межі століть поява нової національної еліти та виникнення нових суспільних інститутів призводять до зміни загального контексту, в якому ісламська ідентичність і пов'язані з нею традиційні інститути трансформуються та набувають нового змісту.

¹ Fisher A. Social and Legal Aspects of Russian-Muslim Relations in the Nineteenth Century: The Case of the Crimean Tatars // Between Russians, Ottomans and Turks: Crimea and Crimean Tatars. The ISIS Press. Istanbul. 1998. P. 124.

² Лашков Ф.Ф. Шагин-Гирей, последний крымский хан. Исторический очерк. Симферополь, 1991. С. 5.

³ Зауважимо, що суттєво відмінною виявляється ситуація в текстах класиків російської літератури – від Пушкіна до Набокова, і діаметрально протилежною – для самого корінного населення. Наприклад, див.: Набоков В. В. Другие берега. (Фрагменты романа) // Сборник. Москва: Художественная литература, 1988. С. 496. – з найбільш характерним пасажом: «..Крик муэдзина, его бирюзовая башенка на фоне персикового неба; все это решительно напоминало мне Багдад, – и я немедленно окунулся в пушкинские ориенталии».

⁴ Александров И.Ф. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман в Крыму после его присоединения к России // ИТУАК. № 51. 1914. С. 212.

⁵ Fisher A. Social and Legal Aspects of Russian-Muslim Relations... P. 125–126.

⁶ Александров И.Ф. К истории учреждения Таврического Магометанского Духовного Правления // ИТУАК. № 54. 1918. С. 316.

⁷ Кричинский А. Очерки русской политики на окраинах. Ч. I. К истории религиозных притеснений крымских татар. Баку, 1919. С. 318.

⁸ Документы об управлении мусульманами Тавриды в конце XVIII – начале XIX вв. Публикация Д.Ю. Арапова // Сборник Русского исторического общества. Том 7. Россия и мусульманский мир. С. 92.

⁹ Александров И.Ф. К истории учреждения Таврического Магометанского Духовного Правления... С. 319–322.

¹⁰ Документы об управлении мусульманами Тавриды... С. 92.

¹¹ Там же. С. 93, 94.

¹² Александров И.Ф. К истории учреждения Таврического Магометанского Духовного Правления... С. 331.

¹³ Російський державний історичний архів, ф. 286, оп. 1, спр. 132, арк. 6.

¹⁴ Записки Д.Б. Мертваго (1760–1824). Москва, 1967. С. 196.

¹⁵ Такий порядок змінився лише 1904 р., коли було встановлено, що повітові *кадії* мають затверджуватися губернатором. – Див.: Александров И. Ф. К истории учреждения Таврического Магометанского Духовного Правления // ИТУАК. №54. 1918. С. 337.

¹⁶ Fisher A. Social and Legal Aspects of Russian-Muslim Relations... P. 130.

¹⁷ Александров И.Ф. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман... С. 218.

¹⁸ Первинна назва ОМДЗ – Уфимське духовне магометанського закону зібрання.

¹⁹ Варто зауважити, що О. А. Ігельстром мав досвід служби в Криму. З його ім'ям пов'язана перша статистична розвідка про Крим – вже згадуване “Камеральное описание Крыма 1784 года”.

²⁰ Валеєва М.Г. та інші. Центральное духовное управление мусульман // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. Москва, 1999. С. 100–101.

²¹ Fisher A. Social and Legal Aspects of Russian-Muslim Relations... P. 126.

²² Ще один факт красномовно свідчить про те, що навіть через сто років авторитет духовного лідера кримських мусульман був доволі високим, а апеляція до муфтія з боку представників російської влади у разі, якщо виникала необхідність у посередництві між ними й мусульманським населенням регіону, була дієвим і звичним механізмом для мобілізації мусульман в інтересах влади – у 1917 р. вже за часів Тимчасового уряду, коли у командувача Кримського кінного полку, до 80% особового складу якого становили кримські татари, виникла ідея створення на базі цього підрозділу окремого кримськотатарського полку, він звернувся за підтримкою до виконуючого обов'язки Таврійського муфтія Д. Култуганського. – Див.: Исхаков С. Российские мусульмане и революция. Социально политическая мысль. Москва, 2004. С. 222.

²³ Fisher A. Social and Legal Aspects of Russian-Muslim Relations... P. 127.

²⁴ Ibid.

²⁵ Лашков Ф.Ф. Камеральное описание Крыма 1784 года // ИТУАК. № 2-3; Лашков Ф. Ф. Статистические сведения о Крыме, сообщённые каймакамами в 1783 году // ЗООИД. Т. 14. С. 91–156.

²⁶ Fisher A. The Crimean Tatars, the USSR, and Turkey // Between Russians, Ottomans and Turks: Crimea and Crimean Tatars. Istanbul, 1998. P. 181.

²⁷ Наприкінці періоду правління Олександра II татарське населення Криму за деякими оцінками становило 200–300 тис. – Див.: Fisher A. The Crimean Tatars, the USSR, and Turkey... P. 183.

Таким чином, надалі щільність охоплення місцевого населення ісламською інфраструктурою навіть збільшується на тлі скорочення кількості населення внаслідок кількох хвиль еміграції.

²⁸ Гаспринский И. Русское мусульманство // Россия и Восток. Казань, 1993. С. 39–40.

²⁹ Мовою І. Гаспринського: “Такая мусульманская община в 10-20 семейств, куда бы ни была заброшена судьбой, сейчас группируется вокруг мечети или школы”. – Гаспринский И. Там же. С. 40.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 38–39.

³² Там же. С. 39.

³³ Маркевич А. И. Переселение крымских татар в Турцию в связи с движением населения в Крыму // Известия АН СССР. № 7. Серия гуманитарных наук Ленинград, 1928. С. 215–269; Золотарьов Д.Ю. Кримськотатарська еміграція останньої третини ХІХ – початку ХХ ст.: історіографічний і джерелознавчий аспекти: Автреф. дис. ... канд. іст. наук. Інститут української археографії та джерелознавства НАН України. Київ, 2000. С. 11.

³⁴ ДААРК, ф. 26, оп. 1, спр. 25561, арк. 84.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же, арк. 93.

³⁷ Fisher A. Social and Legal Aspects of Russian-Muslim Relations... P. 133.

³⁸ Ibid. P. 134–135.

³⁹ Исхаков С. Российские мусульмане и революция. Социально-политическая мысль. Москва, 2004. С. 153–154.

ЕЛІТНІ ВЕРШНИКИ АССИРІЇ ТА ПОЧАТКИ РАБОТОРГІВЛІ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ

ВІД якого часу слід починати пошук слідів Східної Європи у світовій торгівлі невольниками? За кілька років перед походом перського царя Дарія I на скіфів перси влаштували морський напад на Скіфію, який є першим засвідченим в історії набігом за рабами у Північному Причорномор'ї. Ктесій Кнідський, який зафіксував цю подію через століття, подав такі відомості про неї:

«Дарій наказав каппадокійському сатрапу Аріарамну виступити в Європу проти скіфів і захопити у полон чоловіків і жінок. Аріарамн, переправившись [через Чорне море] на тридцяти п'ятдесятивесельних суднах, набрав полон у скіфів»¹.

Зазвичай цю подію пов'язують з походом Дарія на Скіфію. Проте досі не звернула увагу ясно висловлена мета набігу – захопити у полон чоловіків і жінок. Вона нічим не відрізнялася від мети набігів, що добре знайомі з пізніших джерел. До того ж, катастрофа, що спіткала персів трохи згодом, показувала, що набіг був непростою задачею. Що шукали перси у Скіфії? Претексту для нападу чи чоловіків і жінок? Якщо так, то яких і навіщо? Чи можна цей набіг поставити в контекст цілої історії набігів на територію України? Дана стаття є спробою відповісти на ці питання.

Невольництво та работоргівля у стародавній Передній Азії

Тема невольництва на давньому Близькому Сході доелліністичної доби уже стала предметом спеціальних наукових досліджень. Ними встановлено, що в тих умовах работоргівля, особливо міжнародна, в якій можна було сподіватися знайти східноєвропейський слід, не мала значного поширення.

Передусім економіка цих суспільств, що забезпечувала прожитковий мінімум, створювала незначні можливості для використання підневільної праці. В таких умовах експлуатація невольників з відчуженням їх від засобів виробництва тягла за собою більший економічний тиск на гос-

подарство, що брало на себе його утримання. Тому поширеним явищем було ведення невольниками власного господарства. Будівельні ж проекти суспільного значення, іригаційні та архітектурні, здійснювалися силами податного населення. Потреба в хатніх невольниках та економічний базис для їхнього використання існували переважно в царському домені, храмових господарствах та маєтках аристократії².

Для поповнення класу невольників існували значні внутрішні ресурси, які відкривали кабальна неволя, самопродаж, віддача у рабство дітей їхніми батьками³.

Війни, звичайно, теж приносили масу бранців. Однак у патримоніальних деспотичних державах право вирішувати долю полонених чужинців було прерогативою царів. Багато військовополонених просто страчувалося за царськими наказами. Хетти, а особливо ассирійці зробили масові страти інструментом своєї політики завоювань та контролю своїх володінь. Ті ж військовополонені та цивільні мешканці, яких не вбивали, переважно ставали саме царськими рабами. Ще з найраніших часів залишилися відомості про спеціальні казарми, в яких утримувалися полонені – біт асірі – “дім бранців”⁴. Ось звідки веде своє походження добре відомий у Східній Європі термін *ясир*.

Полонені чужинці або залишалися на місці, або виселялися в інші райони, але в будь-якому випадку їхній статус був схожий на статус спартанських ілотів. Особливо широко депортації стали застосовуватися до підкореного населення ассирійськими царями, починаючи десь із середини VIII ст. до н. е. І данникам, і депортованим дозволялося жити сім'ями, відправляти традиційні релігійні культу, вести власне господарство, але ті й інші експлуатувалися на розсуд держави в особі царських чиновників. Тільки решта бранців розподілялася між приватними особами як воєнна здобич⁵. При цьому, наприклад в Ассирії, продавці навіть мусили гарантувати покупцям, що невольники, виставлені

на продаж, не належали цареві⁶. Приватні раби зазвичай ставали домашніми слугами та наложниками, і в правовому відношенні наближалися до молодших членів родини. Цей статус відбився у терміні, що евфемістично описував поневолення як “усиновлення”.

Таким чином, стародавня Передня Азія не мала розвинутого приватного попиту на рабів, а відтак, рабського ринку і работоргівлі, за рахунок яких підтримувався і задовольнявся цей попит. Це, по суті, зводить нанівець можливість появи невільників із Східної Європи в цьому регіоні. Тільки безпосередня зустріч, власне воєнне зіткнення з народами Східної Європи могло представити таку можливість. Та відстані разом з горами Кавказу ефективно відмежовували Передню Азію від Східної Європи. Проте утворення цивілізації кочових скотарів, яке відбулося саме у степах Східної Європи, зрештою привело до появи цих народів на кордонах східних деспотій.

У пошуках сліду східноєвропейських невільників у Передній Азії

Достеменно невідомо, як і коли почалося проникнення кочовиків через Кавказ. Рух кіммерійців, які першими потрапили у Закавказзя, в цілому відповідає зразкам відомих міграцій євразійських кочовиків. Вони були витіснені зі своєї домівки сильнішим у воєнно-політичному відношенні союзом скіфських племен. Вибір же південного напрямку зумовлювався існуванням там найбагатших держав свого часу, пограбування яких обіцяло багату здобич. Очевидно, цей рух розпочався задовго до того, як під кінець VIII ст. до н. е. його відзначили існуючі джерела. Приклад кіммерійців послужив поштовхом для скіфів, які на початку VII ст. до н. е. проникають у Закавказзя іншим шляхом. Ось ця навала кіммерійців та скіфів на Закавказзя та Передню Азію стала першим актом драматичного воєнного змагання спільнот осілих землеробських та кочових скотарів, що розтягнулося на два з половиною тисячоліття.

Незважаючи на те, що скіфи, зрештою, відкотилися назад у Причорномор'я після 593 р. до н. е., а кіммерійці назавжди зникли з поля зору, скіфо-кіммерійський

“потоп” рішуче позначився на ході світової історії. Він поглинув кілька наймогутніших держав, таких як Урарту – на Закавказзі, Фригію – в Анатолії, Ассирію – в Іраку. Тому закономірно, що враження від першої зустрічі із кочовиками було настільки сильним, що пам'ять про події та учасників, пов'язаних з нею, донесли до сучасності багато міфів та легенд. Навіть тепер мало хто не знає легенду про останнього царя Фригії Мідаса, якого греки уявляли могутнім царем і чаклуном, здатним усе перетворювати на золото. Втім, через поразку від кіммерійців грецькі злослови, зрештою, виставили його скнарою і телепнем, що ховав свої осяччі вуха під фригійським капелюхом – ще одним символом, що залишився у спадок від тих буремних подій. Чимало легенд і правдивих подробиць про пригоди кочовиків в Азії повідомив Геродот⁷. Біблійні ж оповіді та пророцтва створили найяскравіші літературні образи навали “племен півночі” на культурний світ, які потім тисячоліттями правили за взірць для християнського сприйняття кочовиків. Саме тут картини спустошень, залишених кочовиками, було вперше представлено як справжню Божу кару: “Я пошлю і візьму усі племена північні ... і наведу їх на землю оцю, і на жителів її, і на всі навколишні народи; і повністю знищу їх і зроблю їх страхіттям і посміянням і навічним запустінням. І припиню в них голос радості і голос веселощів, голос жениха і голос нареченої, звук жорнова і світло світильника”⁸. Ці слова приписувалися у пророцві Єремії самому Богові. Тут же зустрічаємо і пряме порівняння скіфської кінноти із сараною, що теж стане літературним топосом⁹. Лиха, принесені кочовиками, спричинилися до створення образу особливої кровожерності скіфів, що відзначала їх навіть на тлі близькосхідних тиранів, які й самі хизувалися своєю лютістю і садизмом¹⁰.

Легенди, однак, надто химерно переплетені з вигадками та літературними вправами, щоби можна було вирізати в них правдиві подробиці. Більшість же історичних свідчень про ті події загинула через самі війни та час.

Найкращий шанс натрапити на сліди реальних подій надають ассирійські джерела. Ассирія, власне Ново-Ассирійське

царство, була першою в історії “світовою” імперією, найсильнішою державою Передньої Азії IX–VII ст., що завоювала значну частину території тодішнього культурного світу: Месопотамію, Східне Середземномор’я і навіть Єгипет. Ця держава була найсильнішим суперником кочовиків, але часом вступала з ними у союзні відносини. По ній залишилася порівняно багата культурна спадщина, в тому числі чимало писемних пам’яток, що дають можливість відтворити загальний контекст стосунків із скіфами та кіммерійцями як взаємодію між двома цивілізаціями. Крім царських анналів з їхніми формалізованими повідомленнями, у розпорядженні істориків є також тексти з більш персоніфікованим поглядом на події, як, наприклад, пророчтва оракула, що повідомляють важливі деталі. Стели із зображеннями історичних сцен несуть силу важливої інформації про битви з кочовиками і про царський двір – основного споживача невольників. Маса відомих деталей дозволяє так відтворити згаданий процес взаємодії цивілізацій, нехай навіть з ассирійської точки зору, що в ньому органічно висувається питання про вплив кочових народів на осілі цивілізації давньої Передньої Азії і канали, якими він здійснювався. Це, у свою чергу, прямо виводить на слід невольників у цьому процесі, адже вони навіть фізично представляли собою доступні взірці ворожої кочової цивілізації, що кидала смертельний виклик передньоазіатським державам і вимагала від них швидкої та ефективної реакції. Причому воєнний характер взаємодії цивілізацій, провідний у даному випадку, робить саме невольників – як неодмінний продукт війни – основним каналом степового впливу. Основним же об’єктом цього впливу була воєнна справа.

Таким чином, сам воєнно-технічний і тактичний прогрес Ассирії за степовими взірцями з великою вірогідністю мусив би вказувати на невольників як провідників цього прогресу. Тому воєнні реформи Ново-Ассирійської держави стають предметом першочергової уваги.

Реформи ассирійської кавалерії

Ассирійські рельєфні зображення з царських палаців у Кальху, Дур-Шаруккені та Ніневії дають багатий матеріал для

дослідження воєнного змагання ассирійців із кочовиками. Власне, тема стосунків з кочовиками посідає одне з центральних місць. Причина проста – кочовики познайомилися тодішній культурний світ з новою зброєю – кавалерією, причому познайомилися у такий спосіб, що поставили під загрозу існування навіть провідної воєнної держави всього Старого Світу.

Це вже була не перша воєнна революція, спричинена євразійськими степовиками. Викликані нею потрясіння нагадували першу. Ще наприкінці IV тис. до н. е. у степах Подніпров’я виникло перше суспільство, яке приручило коня та опанувало верхову їзду¹¹. Кочовики першими ж стали використовувати кінні колісниці. Якби недосконалі не були перші колісниці, але вони дали степовикам надзвичайну перевагу у рухливості. Винайдення колеса на спицях бл. 2000 р. до н. е. стало вирішальним чинником у збільшенні швидкості колісниць¹². Спочатку це пасувало тактиці набігів. Природний ареал поширення коня не заходить у спекотний клімат Близького Сходу, і там з ним довелося познайомитися “завдяки” степовикам. Нам ніколи не стануть відомими усі обставини першої зустрічі з рухливим степовим військом. Однак дуже скоро всі усвідомили перевагу швидких кінних колісниць над піхотою. Тому за допомогою колісниць арії заволоділи Індією, а так звані гіксосам на два століття між сер. XVIII та сер. XVI ст. до н. е. навіть вдалося володіти Єгиптом¹³. Однак деспотії Сходу мали незрівнянно більший, порівняно з бандами кочовиків, економічний потенціал для вдосконалення та виробництва колісниць. До того ж вони мали кращу політичну і воєнну організацію, що дозволяла сконцентрувати ресурси на створенні потрібного війська. Тому початково коні використовувалися винятково для потреб війська. Дістати ж коней можна було від варварів і як товар на ринку, і як здобич, і як данину. Звичайно, розводили їх і в царських маєтках¹⁴.

Кавалерія мала більший тактичний потенціал порівняно з колісницями. Особливу ефективність кавалерія набула з освоєнням навичок стрільби з лука під час руху. Рухливий бій на дистанції залишається панівним і в сучасній війні. Тож не випадково, що поява кавалерії стала такою

значущою подією у воєнній справі, що вона домінувала на полях битв аж до появи танків у ХХ ст.

Однак заведення кавалерії породжувало набагато більші труднощі, аніж створення колісничного війська. Основною проблемою кавалерії були не зброя та спорядження, навіть не коні, а вміння їздити і битися, сидячи верхи, по можливості, навіть під час галопу. Ключовим елементом у цьому було спеціальне тренування як вершників, так і коней. Навіть у євразійських кочовиків від приручення коня до появи в Закавказзі на освоєння верхової їзди та вміння битися під час руху знадобилося понад два тисячоліття. Крім того, певний час пішов і на виведення порід коней, які могли нести на собі вершників упродовж тривалого часу¹⁵. Та навіть під час першого зіткнення з осілими цивілізаціями кочовики вдосконалювали техніку верхової їзди. І це при тому, що все їхнє життя від дитячих років було пов'язане з їздою на конях.

У землеробських суспільствах, у яких рухливість не належала до пріоритетів повсякденності, заведення кавалерії потребувало надзвичайних зусиль з боку держави. Кавалерія могла бути тільки професійною – через необхідність тривалих тренувань та постійної підтримки боєздатності. До того ж її чисельність мусила хоч якось наближатися до степових орд, які збирали все доросле чоловіче населення кочовиків. Ось чому сам факт існування кавалерії був предметом гордості асирійських царів, що проявилось у численних барельєфних зображеннях батальних сцен з участю асирійської кавалерії. Не раз там зображалися й степові кавалеристи, звичайно, втікаючі від асирійців. Ці рельєфи дають можливість детально прослідкувати, як ретельно асирійці копіювали своїх супротивників.

Треба зазначити, що перші відомі зображення вершників з'являються ще в Єгипті XIV ст. до н. е. – це були переможені вороги, які втікали верхи на конях, випряжених із колісниць (*рис. 1*)¹⁶. Емблематично на контакти з кочовиками-вершниками вказують і вавилонські печатки з XII ст. до н. е., на яких зображений кентавр, озброєний луком¹⁷. З XI ст. до н. е. у Передній Азії вже знаходяться скульптури вершників. Проте у писемних джерелах поки що не знайдено слідів тривалого перебування кочовиків на Закавказзі до IX ст. до н. е.

Посилення воєнної присутності кочовиків на Близький Схід відбилось у батальних сценах за правління царя Ашшур-насір-апала (884–859 р. до н. е.). Цей цар на початку свого царювання здійснив кілька успішних походів на північ проти Урарту. Один із рельєфів, що прикрашав його палац у Кальху, зображає сцену битви асирійських колісниць з кіннотою кочовиків (*рис. 2*)¹⁸. Звичайно, кочовики показані так, ніби вони втікають. Однак при цьому вони стріляють з лука у своїх переслідувачів, обернувшись назад. Це не стільки свідчить про реальну перевагу асирійських колісниць над кавалерією, скільки в точності передає тактичні особливості саме кочової кінноти – тримання супротивника на відстані, майстерне володіння луком і віртуозна верхова їзда. З документальною точністю зображені деталі упряжі, зокрема попони, та одягу (короткий одяг, штани, напівчоботи). Це видає серйозну увагу асирійського проводу до нового роду війська. При цьому, однак, видно, що перші зіткнення поки що не підірвали віри асирійців у свої колісниць.

Власна кіннота в асирійців все ж таки з'являється вже під час правління сина Ашшур-насір-апала Салманасара III (858–824 рр. до н. е.). Цей цар теж відкрив своє владарювання походами проти північних сусідів, насамперед Урарту. На рельєфах, присвячених цим подіям, і з'являються асирійські вершники. Вони добре ілюструють невпевність цих їздців у керуванні конем. Зокрема, це проявилось у так званій ослячій посадці (на крупі коня) та ще й з підібганими ногами. Крім того, асирійські вершники управлялися парою, в якій лише один стріляв із лука, а другий правив своїм конем та конем товариша. Головною зброєю такої пари був саме один лук на двох (*рис. 3*)¹⁹. У такому способі бою ця кавалерійська пара була не більш ефективна, ніж одна колісниця. Однак не слід недооцінювати ефективність кінноти навіть у цей час лише на тій підставі, що на рельєфах вона зображувалася позаду атакуючих колісниць²⁰. Отже, рішучість асирійців в опануванні цим ефективним родом військ демонструвала водночас їхню старанність у копіюванні кінноти кочовиків.

Століття після правління Салманасара III було позначене внутрішнім послабленням

Ассирії та навпаки злетом політичної та воєнної могутності Урарту. Воєнні успіхи та експансія Урарту, зокрема на півночі в VIII ст., означали, що держава змогла поставити заслін на шляху проникнення кочовиків²¹. Ізоляція від найгрізніших суперників не поклала край експериментам ассирійців з кіннотою – навіть не надто вправна кавалерія давала їм перевагу проти інших сусідів, щоби від неї було доцільно відмовитися. Цей перепочинок давав час на краще засвоєння кавалерійського спорядження. На рельєфах епохи Тіглат-Паласара III (745–727) вершники зображені, вже сидячи на пополах, а не на голих спинах коней. Їх можна побачити одягненими у штани з чобітками. При посадці вершники вже сидять не на крупі, а ближче до холки²². Крім того, ассирійські вершники, напевно копіюючи урартців, які теж не могли зрівнятися із кочовиками у пусканні стріл під час руху коней, під час бою орудували переважно списами (рис. 4, 5)²³. Короткі мечі та луки, що залишалися на їхньому озброєнні, явно призначалися або для спішеного бою, або використовувалися під час зупинок (рис. 6).

Однак із кіммерійською навалою за правління Руси (730–714 рр. до н. е.)²⁴, до якої з 680-х рр. приєдналися скіфи, Урарту вже не могло поставити заслін від кочовиків²⁵. Так Ассирія опинилася вічна-віч зі своїми найстрашнішими ворогами. Віддаючи належне їхній енергійності, слід визнати, що в цей час ассирійці досягли найвищої для себе вправності в їзді верхи. Рельєфи з палаців Ашшурбаніпала (668–627 рр. до н. е.) у Ніневії показують ассирійських вершників, що без сторонньої допомоги стріляли з луків на ходу, та ще й відпустивши повіддя. За винятком здатності стріляти назад, здавалося, вони вміли все, що вміли кочовики. Щоправда, серед цих зображень немає сцен битв із скіфами. Цим можна завдячувати союзницьким відносинам зі скіфами (про це далі), але водночас не зайве припускати, що ассирійці мало чим могли похвалитися і тому з обережності трималися миру зі скіфами. Однак одна сцена представляє ассирійців на голову вищими за інших кочовиків – арабів, які замість коней їздили на верблюдах. Так, арабських їздців зображено на верблюдах по двоє, причому

один правив, а другий стріляв з лука, теж обернутий назад (рис. 7). Крім того, відомо, що уже під час своєї кампанії в Урарту 714 р. до н. е. Саргон II з успіхом застосував проти Урарту типову тактику кочовиків – швидку атаку кінноти з обстрілом і відходом²⁶.

Символом нових віянь було те, що Ашшурбаніпал став навіть першим з ассирійських царів, який наказав зобразити себе стріляючим із лука, сидячи верхи на коні, що мчав на повному скаку (рис. 8). І хоч це була сцена царського полювання, а не битви, вона контрастує із зображеннями царів попередніх століть, коли ті позували тільки на колісницях, а царського коня в кращому випадку було видно поряд²⁷.

Власне, описи ассирійських кампаній з їх фокусованою увагою на подвигах царів служать важливим свідченням спеціального тренування ассирійської кінноти. Справа в тому, що ассирійські царі не втрачали нагоди похизуватися власними вміннями правити кіннями під час походів. Тіглатпаласар у XI ст. до н. е., як свідчать переможні реляції про його подвиги, змушений був просто спішуватися, коли його колісниці не могли вільно рухатися у горах²⁸. Саргон II першим заявив про себе, що під час руху він пересів на коня²⁹.

Попри всі успіхи, результати ассирійців у створенні власної кінноти, звичайно ж, не можна переоцінювати. Ассирійська держава загинула після смерті Ашшурбаніпала через якихось п'ятнадцять років. Одна з основних причин її загибелі полягала в тому, що ассирійці не спромоглися створити кінноту, що боекдатністю дорівнювала б кінноті кочовиків. У цьому не було нічого дивного, адже таке завдання виявилось не під силу й осілій цивілізації. Тому немає нічого дивного в тому, що ассирійські царі прагнули завести собі союзників серед племен кочовиків. І коли союз зі скіфами розпався, Ассирія загинула³⁰.

Але відома на сьогодні історія кавалерії в Ново-Ассирійській державі не лише засвідчує значний тактико-технічний прогрес цього роду військ, а й виявляє його тісний зв'язок з інтенсивністю контактів з кочовиками. Період копіювання прикладу кінноти скотарів у IX ст. у VIII ст. за умов відсутності безпосередньої загрози з боку кочовиків змінився спробами

притосувати кінноту до ближнього бою проти осілих сусідів, для чого списи правили за основну зброю. Скіфо-кіммерійська загроза VII ст. співпала з поверненням лука на роль основної зброї кавалерії.

Кочові речі на асирійській службі: писемні свідчення

Писемні свідчення не дають такої цілісної картини воєнного поступу Ассирії. Зате навіть ті уривчасті свідчення, що є в нашому розпорядженні, показують, що асирійці не просто взірувалися на кочовиків, а прямо запозичували їхні воєнні винаходи. Показово, що асирійці дуже уважно збирали новини про кіммерійців від самої їхньої появи на кордонах Урарту. Цим, зокрема, за правління Саргона II (722–705 рр. до н. е.) займався наслідний принц і майбутній цар Асаргадон (681–669 рр. до н. е.). Його дописи з часів кампанії проти Урарту 714 р. до н. е. і стали першими документами, що містили інформацію про кіммерійців³¹.

а) Коні

Без коней немає кавалерії. Причому йдеться про бойових коней, себто тренуваних для використання на війні. Враховуючи, що відсутність стремен уподібнювала їзду верхи до циркового мистецтва (стремена винайдуть лише в IV ст. н. е. десь у Кореї) легко зрозуміти, чому асирійці були так заклопотані постачанням спеціально тренуваних коней. Навіть за тисячоліття, що минули від тих подій, не загубилася апологія бойовим коням, якими славилася країна Урарту. Причому цікаво, що пасажу про відмінні якості коней та мистецтво їх тренування знайшлося місце серед опису битви Саргона II з Урарту 714 р. до н. е.: *“Що стосується людей, які мешкають у тій місцевості в країні Урарту, їм немає рівних у вмінні тренувати коней для кавалерії. Народжені в цій широкій країні лоша́та, жеребчики, яких вони тримають для царських військ і щорічно відловлюють, не носять нікого на своїй спині, доки їх не забирають у країну Субі (місцевість на північний схід від озера Урмія – О. Г.) і їхні якості не проявляться; однак у ступанні уперед, в упряжці, у ступанні назад чи в бойових обставинах їх ніхто не побажить неслухняними”*³².

При цьому, як видно, підкреслювалося значення фахівців, які тренували коней для кавалерії. Урарту, як показує цей документ, було основним посередником у передачі навичок, потрібних для розвитку кавалерії, від кочовиків до асирійців. Згадка про країну Субі вказує на те, що кіннота в Урарту тих часів мала значення перш за все для оборони півночі країни, що можна розцінювати, як зайву вказівку на протистояння кінноті кочовиків у цьому регіоні.

Урарту, однак, не було унікальним джерелом постачання бойових коней для асирійського війська. Протягом усієї історії Ассирії коні виступають одним із головних і бажаних воєнних трофеїв³³. Крім того, тренувані для військової справи коні у повному бойовому спорядженні були важливим компонентом данини з інших народів з-за північного кордону Ассирії – *мідійців, маннейців*³⁴. Причому асирійські джерела часто зазначали, для якої саме служби придатні коні, що надходили в ролі данини – для колісничної чи верхової³⁵.

Щодо збору данини конями робилися численні царські запити до вісунів, оскільки доставці данини загрожувало сусідство з кочовиками, і перспектива захоплення супротивником була цілком реальною³⁶.

б) Кавалерійське спорядження і зброя

Уцілілі писемні джерела містять також окремі згадки про певні елементи одягу, зброї та кінського спорядження, назви яких прямо видають той факт, що вони були запозичені безпосередньо від кочовиків. Кіммерійці виступають у цьому плані як основний взірець для асирійських вершників.

Так звані “кіммерійські” ремінці були, очевидно, складовою кінської упряжі, яка мала важливе значення для вдосконалення техніки їзди верхи на конях³⁷.

Згадочка про пару “кіммерійського” взуття в тексті одного асирійського інвентаря з епохи Саргонідів (поч. VII ст. до н. е.)³⁸ прямо вказує на засвоєння кочового винаходу. Маючи на увазі появу в асирійців чобіт, що незадовго перед тим з'явилися на зображеннях саме їхніх вершників, логічно вбачати у кіммерійському взутті саме чоботи. Не зайве буде нагадати, що асирійські піхотинці на зображеннях здебільшого показувалися босоніж, і, здається,

тільки з часів Ашшурбаніпала вони почали носити чобітки.

Запозичили ассирійці в кочовиків і їхні луки або навіть якісь секрети їхнього виготовлення. На це вказують згадки про “кіммерійські” луки³⁹. Очевидно, йшлося про складні луки з нерівними плечима, які були засвідчені й у скіфів⁴⁰. Взагалі осілі народи ще довго визнавали перевагу за луками кочовиків. Цікаве свідчення стосовно періоду даного дослідження знаходиться у Ктесія Кнідського. Цей грек завдяки тривалому перебуванню в перському полоні та при дворі (після 415 р. до н. е.) багато знав про цю країну. У своїй “Історії Персії” він навів відмінну від Геродота версію історії про похід Дарія на скіфів, де повідомляє про те, що перс відступив зі Скіфії, дізнавшись, що “скіфські” луки були сильнішими за “перські”⁴¹.

Присутність означення “кіммерійський” у назвах різноманітних предметів свідчить про те, що: по-перше, саме означення “кіммерійський” не було випадковим; по-друге, факт запозичення ассирійцями елементів упряжі, одягу та зброї свідчить про вивчення й оцінку досвіду кочовиків, а також ретельність і послідовність його переймання.

Скупість писемних джерел, що дійшли до нашого часу, служить додатковим аргументом на користь висловлених вище спостережень. Водночас через неї кочове походження інших запозичень залишається невизначеним остаточно. Без спеціальних відсилок кіммерійське чи скіфське походження можна приписати короткому вузькому вбранню вершників, яке, за зображеннями, заступило місце довгополого в VII ст.⁴², а також штанам і кінським попонам – неодмінним атрибутам вершників.

Словом, навіть розрізнені писемні повідомлення переконують у тому, що комплектування та боєздатність ассирійської кінноти прямо залежали від постачання коней зі підвладних їм північних територій, які були відкриті перед кочовиками, а то й ставали для них зоною поселення, і таким чином запозичували в кочовиків породи коней, методи їх розведення та тренування. Не може бути сумнівів у тому, що ассирійці запозичували безпосередньо від кочовиків, передусім кіммерійців, деякі

основні елементи озброєння та спорядження вершників.

Шляхи запозичення воєнного досвіду кочовиків

Помітний прогрес ассирійців у розвитку власної кавалерії на взірць кочовиків та сліди прямих запозичень від кочовиків порушують нове питання – у який спосіб речі та навички кочовиків з’являлися на озброєнні в ассирійців? Воїнські трофеї, звичайно, допомагали дістати взірці для виготовлення ассирійськими ремісниками схожої кавалерійської амуніції. Та безпосереднє людське спілкування відкривало ширші можливості для скорішого і точнішого вивчення і засвоєння чужого досвіду, що мало вирішальне значення для перемоги у воєнному змаганні. Ретельне копіювання кочовиків, як відзначалося у попередньому параграфі, видавало свідоме зацікавлення ассирійців цим досвідом. Подальший аналіз джерел ставитиме на меті пошук слідів контактів між кочовиками та ассирійцями, які відбувалися поза полями битв.

а) Союзницькі відносини

Враховуючи програш – у кінцевому підсумку – воєнного змагання з кочовиками, витривалість Ассирії перед обличчям загрози з боку кіммерійців і скіфів упродовж цілого століття свідчить не стільки про воєнний, скільки про політичний геній її уряду. Справді, джерела дають матеріал про існування різноманітних союзницьких відносин між ассирійцями та їхніми степовими суперниками. Крім царських анналів, свідчення про політичні відносини із кіммерійцями та скіфами наводяться у гаданнях віщунів бога сонця Шамаша, в яких царі питали про те, що їм робити із кочовою загрозою – таких до нашого часу збереглося понад три десятки⁴³.

Кіммерійці після розгрому Урарту дійшли до кордонів Ассирії. Точно нічого невідомо про битви ассирійців з ними, але враження від зустрічі великих армій степової кінноти відбилосся у тривожних згадках про кіммерійців (гамір), у пророцтвах ассирійських оракулів. Схоже, що Ассирію, врешті-решт, врятувало рішення кіммерійців податися в Анатолію. Там під їхніми ударами загинуло згадане міфічно багате

Фригійське царство. Зробивши Анатолію своєю домівкою, вони вчиняли на Ассирію набіги, які фіксуються приблизно до 640-х рр.

Скіфи вступили у Передню Азію, очевидно, через Дербендський прохід на Кавказі на початку VII ст. до н. е. й осідали на територіях північно-східних сусідів Ассирії, де в горах було достатньо пасовиськ для коней⁴⁴. У гонитві за здобиччю скіфи доходили навіть до спекотного Еламу, але найпривабливіші багатства для них знаходилися в Ассирії. Тому остання й відчула на собі всю силу кінноти кочовиків. Можна з упевненістю стверджувати, що Ассирію від розгрому врятували передусім міські стіни. Це за ними ховалися найбільші принади для кочовиків – золото, срібло, металеві вироби, тканини. Проте за свою кількатисячолітню історію кочовики так ніколи й не навчилися самостійно здобувати міста. А довго перебувати в такій несприятливій для кочового скотарства місцевості, як Месопотамія, степовики не могли. Це нейтралізувало ефективність кочової кавалерії і вирівнювало шанси ассирійців на успіх, що й довели поразки кіммерійців та скіфів бл. 679 р. до н. е., коли загинули кіммерійський цар Теушпа⁴⁵ та скіфський цар Ішкайка⁴⁶.

Не здобувши війною скарбів, захованих за міськими стінами, і кіммерійці, і скіфи вдалися до іншої тактики кочовиків, а саме встановлення союзів з осілими державами, по суті, теж найманства. Асаргаддон, незважаючи на перемогу над Ішкапаєм, з готовністю пішов на союз зі скіфами, погодившись навіть видати свою доньку заміж за Бартагу⁴⁷, спадкоємця і сина Ішкакая. Цей союз пройшов випробування уже за кілька років під час повстання мідійського ватажка Каштаріти, до якого приєдналися інші сусіди Ассирії, а також кіммерійці. Незважаючи на недовіру до своїх союзників, що відчувалася у запитах оракулу з приводу надійності скіфів⁴⁸, ассирійці дістали від них допомогу у війнах проти Мідії, що теж мала власну кінноту, та коаліції кіммерійців на чолі з Тугдаммі з Урарту⁴⁹. За два роки до падіння Ассирійської держави, скіфи здійснили набіг або на короткий час завоювали Мідію (614–613 рр. до н. е.)⁵⁰.

Кіммерійці трималися переважно проти ассирійської орієнтації, виступаючи

проти неї в союзі з Лідією, Урарту, Мідією, Сарпадою, Елліпі. Перемінливі політичні обставини могли, однак, підштовхнути і їх до переміни політики. Наведемо характерний приклад: 644 р. до н. е. Гігес, цар Лідії, послав кінного вісника до Ашшурбаніпала з пропозицією про спільні дії проти кіммерійців. Він навіть відправив із посланцем двох захоплених у полон кіммерійських ватажків. Унаслідок спільного виступу із Лідії, Ассирії та скіфів кіммерійці зазнали тоді поразки. Але згодом Гігес уклав угоду із Псамметіхом, фараоном Єгипту і супротивником Ассирії. Тому остання у відповідь сама підбурила кіммерійців на війну проти Лідії. Як зазначається в написі, “кіммерійці, які піддалися мені, тільки-но почули моє ім'я (з уст мого посланця), вдерлися в його країну і цілковито сплюндрували її”⁵¹. Отже, навіть не маючи певної інформації про події, існуюча інформація все ж промовляє на користь того, що кіммерійці або, принаймні, яесь їхнє плем'я впродовж певного часу могло бути спільниками ассирійців.

Таким чином, ассирійці проявили свій досвід політичного маневрування, що вкупі із грізним військом та ефективним управлінням завойованими територіями дозволяло діставати союзників із самих кочовиків. Звичайно, це дозволяло нейтралізувати одних кочовиків з допомогою інших, а також діставати воєнну допомогу від кочовиків. Політичний досвід, і справді, ефективно компенсував воєнне відставання.

Водночас встановлення політичних відносин із кочовиками і спільні воєнні дії створювали умови для спілкування. Союзницькі відносини могли прямо сприяти обміну досвідом у сфері озброєнь та воєнних технологій. Відомо, що ассирійська політична філософія вважала звичайним використання військ підкорених та підданих країн. Причому колісничі та кіннотники були в числі найбільш бажаних військових. Так, договір Ашшура-Нерарі V (754–745) з Матіулі, царком міста Арпад (на північний захід від Алеппо – *О.Г.*), обумовлював, що останній не приховуватиме жодного колісничого чи кіннотника, а під час воєн допомагатиме Ассирії всіма силами⁵².

Геродот переповідає один випадок, який переконує, що використання союзницьких

відносин зі скіфами для запозичення в них воєнних знань та навичок було цілком можливе. Йдеться про відомий епізод, коли скіфи з бажання помститися мідійському царю Кіаксарові за несправедливість обманом підсунули йому покуштувати страву, приготовлену з одного з його синів. Справа в тому, що цього сина разом з деякими його братами батько сам послав до скіфів для навчання, як пише Геродот, скіфської мови і стрільби з луків⁵³. Кіаксар був переможцем ассирійців, але він став ним тільки після того, як скіфи розірвали союз з Ассирією. Отже, можна передбачити, що ассирійці могли скористатися нагодою і в певний спосіб перейняти воєнний досвід кочовиків, користуючись союзницькими відносинами з ними.

б) Полювання на вершників

Численні ассирійські пам'ятки, писемні та образні, прислужилися до створення уявлення про ассирійську гординю та лютість до переможених. Справді, те й інше досить яскраво проявилось і в ассирійському мистецтві, і в документах, і в пам'яті сусідів. Проте не можна випускати з уваги й ідеологічну навантаженість джерел, тим більше що ассирійці свідомо користалися психологічною війною за допомогою терору⁵⁴, так що акцентований садизм зображень, як і кровожерна риторика офіційних написів, не повиненні уводити в оману щодо реального стану справ. Використання військовополонених для служби переможцям є давньою традицією людства, хоча джерела неохоче діляться повідомленнями про такі випадки, і Ассирія не була винятком⁵⁵. Як ассирійці залишали працювати для своїх потреб іноземних ремісників, так само вони використовували полонених солдат та експертів. Полонені військові зараховувалися до так званого "царського полку" (*Kišir šarruti*), що був постійним професійним військом, на відміну від ополчення⁵⁶. Власне, вражаюча ефективність ассирійської воєнної машини переважно була результатом професіоналізму, а використання солдат переможених супротивників було одним із його джерел.

Перші приклади воєнного використання контингентів із переможених армій та країн стають відомі, принаймні, від правління Тіглатпаласара I (1115–1077 р.

до н. е.)⁵⁷. Починаючи з доби Саргона II та його наступників, коли Ассирійська держава перебувала на піку своєї могутності, ця практика перетворилася на правило.⁵⁸ Відомо, що провідну роль у створенні ассирійського флоту – себто в галузі, де Ассирія не мала власного досвіду – відіграли фахівці з фінікійських міст Тір та Сідон, а також із Кіпру. Повідомлення про влиття до "царського полку" полонених, що служили у кавалерії, є досить численні, і вони свідчать про свідоме прагнення ассирійців, у першу чергу, безпосередньо скористатися потенціалом суперників. До нас дійшли приклади набору до війська колісничих, вершників та фахівців, які доглядали і, очевидно, тренували коней, серед мешканців земель на півночі, що межували з Урарту, як от Шубрія⁵⁹, але також і з халдеїв та вавилонян, еламівців, євреїв⁶⁰. Відомий випадок, коли якийсь іноземець на ім'я Мар-ла-рім обіймав посаду верховного головнокомандуючого (туртана), який був призначений епонімом для 668 р. до н. е.⁶¹

Отже, можливість використання кочовиків в ассирійському війську плавно вписується в ширший контекст комплектування іноземцями військ в Ассирії та на Близькому Сході взагалі.

Близько 679 р. до н. е. серед свідків купівлі городу в ассирійській столиці Ніневії одним царським сановником значився такий собі Ішді-Харран, який був командиром загону кіммерійців⁶². Оскільки в уяві стародавніх народів етнічність була нерозривно пов'язана із культурною специфікою, яка, без сумніву, поширювалася й на воєнну справу, то поява визначення "кіммерійський" означало, що мова йшла про загін кінноти. Не ясно, чи поява цього загону була наслідком поразки кіммерійців і загибелі їхнього ватажка Теушпи⁶³, тому стан цих кіннотників з певністю встановити неможливо.

Це єдине пряме свідчення про вступ кіммерійців на ассирійську службу. Однак джерела дають достатньо підстав, аби переконатися в особливому ставленні ассирійців до кіммерійців. Воно проявилось вже в тому, що в них немає прикладів страт кіммерійців, а говориться лише про полон. Так, вавилонський оракул бога Шамаша на ім'я Бел-Ушезіб 675 р. наставляв свого

патрона царя Асаргаддона (680-669 р. до н. е.), мовляв, ці грабіжники кіммерійці не поважали ані клятв, ані домовленостей, і тому рекомендував йому самому напасти на них⁶⁴. При цьому оракул рекомендував своєму патрону воювати не заради знищення, а скоріше заради захоплення їх у полон: “Я віддам кіммерійців у його руки”⁶⁵. В іншому випадку він від імені Шамаша передрікав цареві: “Ти сидиш на троні, ти схопиш своїх ворогів (!), ти підкориш своїх супротивників і ти захопиш країну твого ворога”⁶⁶.

Звичайно, захоплення живого полону (*šalatu*) виставлялося найвищою воїнською доблестю і в XI ст., коли полонених, здається, переважно страчували. Проте кіммерійці явно вирізнялися на тлі інших народів (а отже, й військ). Ось приклад того, як прагнення асирійців захопити у полон кочовиків-кіммерійців відрізнялося від їхніх планів пограбування та терору щодо інших народів:

*“Слухайте, о асирійці! Цар стер своїх ворогів. Ваш цар підбив їх під свою стопу від заходу сонця до світанку, і від світанку до заходу сонця. Я знищу Мелід... Я знищу... Я віддам кіммерійців у його руки і запалю вогнем усю країну Елліні”*⁶⁷.

Отже, риторику щодо захоплення кіммерійців живцем не можна відносити до стилістичної двозначності оригіналу чи неточності перекладу.

Таким чином, тактика асирійців стосовно кочовиків передбачала не що інше, як полювання на них. І вже як полонені, кочовики могли бути використані як у ролі воєнних експертів та допоміжного персоналу, наприклад для тренування коней та вершників, так і в ролі вояків.

Зручна нагода полонити кочовиків виникала тоді, коли вони виступали не єдиною силою, а окремими загонами в ролі союзників та найманців у складі військ осілих супротивників Ассирії. “Треба робити набіги на ворожу територію і захоплювати у полон союзні війська маннейців [набрані] з кочовиків”⁶⁸.

в) “Тяжка данина”

Люди могли бути також об’єктом данини з підвладних країн⁶⁹. Ассирійські

джерела зазвичай прямо називали людські трофеї, але інколи про таку суть здобичі промовляв епітет “тяжкий”. Як і визначення “численний”⁷⁰, цей епітет вживався у сполученні з поняттями власне полону⁷¹, здобичі⁷². Його вживання відповідало духу урочистих переможних реляцій і ставило додатковий наголос на суворості покарання супротивників Ассирії. Однак уже за часів скіфської навали на Закавказзя згадка про “тяжкість” фігурує в одному із запитів до оракула по відношенню до самих асирійців: “Чи нагробують, чи захоплять чисельну здобич, тяжкий полон з кордонів Ассирії?”⁷³. Цей випадок засвідчив вживання визначення “тяжкий” у переносному значенні на заміну поняття “людський”, коли йшлося про данину чи здобич у вигляді людей. Це треба мати на увазі для розпізнавання справжнього змісту понять данини, підношення, подарунку, що супроводжувалися епітетом “тяжкий”, особливо якщо вони вживалися без додаткових пояснень.

На зв’язок поняття “тяжкої данини” із даниною кров’ю зайвий раз вказує статус платника такої данини – він визнавав свій нижчий, підданський статус стосовно Ассирії. Це, наприклад, було характерно для стосунків з Урарту у другій половині VII ст. до н. е., коли, за свідченнями джерел, царі Урарту більше не могли звертатися до асирійських царів, називаючи себе братами останніх, а зверталися, як до “пана”:

*“Іштардурі, цар Урарту, царі, предки якого царям, моїм предкам, завжди писали “брат”, – нині ж Іштардурі, почувши про силу і діяння, які мені присудили великі боги, пише, наче син своєму батькові пише “пан”, так і він, згідно із цим, почав завжди звертатися “царю, моєму пану”. Шанобливо і покійно приносить він сюди своє тяжке офірування”*⁷⁴.

“Тяжку данину” платили Ассирії свого часу мідійські царі⁷⁵. Звичайно, воєнна перемога відкривала можливість накласти данину людьми і на кіммерійців. Так, у реляції про перемогу над кіммерійцем Теушпою 679 р. до н. е. після належних слів про те, що і він і його військо були знищені мечем, згадується “тяжка данина”⁷⁶.

Осібню варто відзначити даництво лідійських царів. Цей випадок цікавий тим,

що “тяжка данина” лідійців включала полонених кіммерійців. В одному з документів детально повідомлялося, як після перемоги лідійського царя Гігеса над кіммерійцями бл. 644 р. до н. е. він відправив в ассирійську столицю двох полонених кіммерійських ватажків разом з “тяжкими подарунками”. У світлі з’ясованого значення терміна “тяжкий”, під тяжкими подарунками слід розуміти полонених кіммерійців нижчого рангу, що до того ж добре узгоджується із змістом цілого уривка:

Із кіммерійських ватажків поселень, яких він підкорив, на двох начальників поселень він одягнув колодки, залізні кайдани та залізні окови, і разом з тяжкими подарунками повелів доставити мені⁷⁷.

По суті, примус підданих держав присилати полонених кочовиків до царської столиці означав, що ассирійці запроваджували монополію на полонених кочовиків. Тут виразно проявилось прагнення і наполегливість ассирійської верхівки скористатися полоненими кочовиками для використання їх у власному війську.

Царські євнухи

У якому статусі були кочовики – захоплені у полон чи прислані як данина? Через порівняно малу кількість стародавніх джерел взагалі, не кажучи вже про безпосередні дані стосовно скіфів та кіммерійців, це питання має шанси на пряму відповідь. І все ж таки присутність кочовиків принаймні в одній категорії невольників можна довести з великою точністю, оскільки про неї відомо з численних джерел. Йдеться про царських євнухів.

Геродот зауважив про персів, що вони “оцінюють євнухів вище за неоскоплених, маючи до них цілковиту довіру”⁷⁸. Таке ставлення до євнухів пояснювалося тим, що вони, не маючи перспективи завести сім’ю, навічно залишалися членами хазяйського дому і служили йому відданіше, ніж звичайні невольники. По суті, фізичне каліцтво прив’язувало євнухів до своїх хазяїв більше, ніж суто соціальні пута невольництва. Навіть формально діставши волю, євнухи залишалися персональними рабами свого хазяїна, так що навіть після смерті останнього вони не мали шансів знайти

собі іншого. Між іншим, давня ассирійська приказка навчала: “Жени від себе собаку чужого хазяїна, навіть якщо вона робить тобі добро”. Природно, що утворює вища ціна за євнуха, як пише Геродот, порівняно із звичайним невольником⁷⁹, враховувала ці якості євнухів. У свою чергу, це робило їх товаром, що його могли дозволити собі лише вищі верстви суспільства – царі, жреці, аристократи.

Важко встановити, з якого часу євнухи з’являються в оточенні царів. Вірогідно, це мало місце з найдавніших часів, як тільки виникло оскоплення з ритуальною метою для відправлення певних культів. Оскільки ритуали становили важливу функцію також верховного правителя, наділеного божественними рисами, євнухи увійшли до оточення царів. Вони служили ще й посередниками між ними і підданцями, піднімаючи світську владу над суспільством. Уперше про євнухів на Близькому Сході згадано у Законах Хаммурапі, де вони вже постають як представники вищих суспільних прошарків, жерців та царських службовців⁸⁰. Звичайно, логічно було покластися на євнухів в обслузі та охороні гаремів, функції якого так само були ритуалізовані. Нарешті, образ царів виразно маскулінізувався, наслідуючи традиції фалічних культів, що було добре видно в Ассирії⁸¹. Отже, рекрутування найближчого оточення з євнухів гарантовано піднімало царя над ним, наочно втілюючись у загально зрозумілій символіці вищості чоловічого начала.

Та утворюючи найближче оточення наділеного деспотичною владою царя, євнухи мали всі шанси відігравати помітну роль у державних справах. Ассирія, схоже, стала першою з держав, де євнухам стали довірятися адміністративні посади губернаторів. Є логіка у припущенні, ніби початок цьому поклала наприкінці IX ст. цариця Шамурапат, відома завдяки грекам як Семіраміда, адже вона була регенткою при своєму малолітньому синові-царі Адад-Нерарі III і, отже, мусила покладатися на своє гаремне оточення. Так чи інакше, а з того часу царські євнухи мали дуже високе положення в адміністрації та центральному апараті Ассирійської держави. Вони часто заступали на посадах губернаторів областей царських родичів, щоби запобігти ризику повстань

та заколотів, до яких ті зазвичай схилялися, зосередивши у своїх руках значні матеріальні та людські ресурси⁸².

Трохи нижчі ланки палацевого персоналу та державних службовців теж були заповнені євнухами. За офіційною термінологією вони називалися або “тими, хто не розмножується”, або “безбородими”, на протигагу “бороданям” – іншій категорії палацевих службовців, не виключено, теж невільників. Зображення “безбородих” на рельєфах улягало відповідному канону: вони показувалися не лише з гладкою шкірою, але і з підкресленою округлістю обличчя та статур. Ось такі образи “безбородих” з’являються в ролі осіб, відповідальних за доглядання палацу: вони переносять меблі, подають страви і напої, грають на музичних інструментах. Чимало євнухів служило у центральному державному апараті писарями та рахівниками – їх видно на зображеннях підрахунків здобичі, проведенні переписів. Часто постаті євнухів з’являються у царському оточенні у сценах полювання⁸³. Очевидно, що колосальні царські палаци обслуговувалися тисячами євнухів⁸⁴.

Зображувалися євнухи і в сценах битв чи облоги фортець (рис. 9). Є писемні джерела також і про генералів з числа євнухів⁸⁵. Звичайно, встановити етнічну приналежність цих вищих посадовців держави за існуючими джерелами теж неможливо. Зображення євнухів на царській службі відповідали одному канону – євнухи і на державній, і на військовій службі мали одноманітний довгополий одяг. Проте факт високої оцінки асирійцями вершників, що походили із кочовиків, дає ключ для ідентифікації кочового походження тих євнухів, які несли службу на конях. Таких легко знайти у царському оточенні. На згадуваному вище (рис. 8) рельєфному зображенні Ашшурбанипала, який стріляє з лука, скачучи верхи на коні, позаду нього зображено іншого вершника, царського євнуха-джуру, який подає стріли своєму владарю. Мені невідомі випадки появи кінних євнухів у батальних сценах, крім супроводу царя, на відміну від піших лучників. Таким чином, з упевненістю можна стверджувати, що євнухи із кочовиків утворювали царську кінну гвардію.

Який же статус мали євнухи?

Добровільна кастрація була явищем винятковим і поширювалася у середовищі

служителів культу⁸⁶. Тому кастрація хлопців, які призначалися на службу до палацу, добровільною не була. Зрештою, як правило, вона відбувалася в ранньому віці, до статевого дозрівання, а діти перебували у власності або своїх батьків, або хазяїв. Крім меншого впливу на психіку, операція в дитячому віці краще мотивувала навчання різноманітним наукам і мистецтвам, а після навчання – гарантувала, що кваліфікований чиновник, музикант, співак чи воїн сумлінно служитиме хазяїнові. Це диктувало попит на Близькому Сході саме на данину хлопчиками – відомо, наприклад, що Вавилонія щороку направляла перському царю 500 оскоплених хлопців⁸⁷. Отже, для служби в палаці могли в принципі каструватися тільки невільники. Між іншим, підневільний стан євнухів досить точно засвідчувався і грецьким трагіком Есхілом у п’єсі “Перси”, де вони з’являються у пошті перського посла.

На щастя, в нашому розпорядженні є писемне свідчення присутності кочовиків (кіммерійців) на палацевій та військовій службі, в тому числі серед євнухів. Це – запити до оракулів про лояльність палацевих службовців. Наведемо уривок з такого запиту, зробленого для царя Асаргаддона:

*“Чи який євнух чи “бородань”, царські сановники або старші члени царського роду, або молодші члени царського роду, або які б там не було родичі царя, або комісари чи відповідальні за набір війська та командири загонів, або царські охоронці чи його особиста гвардія, або царські колісничі, або сторожі внутрішніх воріт, або сторожі зовнішніх воріт чи завідувач стійла для мулів, чи слуги, чи кухарі, кондитери та пікарі, усі, що не є ремісники, чи то ітуйейці, еламіти, кінні лучники, хетти та гуррійці, аккадці, арамеї чи кіммерійці (тут і далі в документі виділення шрифтом моє – О.Г.), чи єгиптяни або нубійці, чи кедаріти або їхні брати, сини, племінники, друзі, гості чи приятелі, **будь вони євнухи чи бородані**, або якісь вороги взагалі, удень чи вночі, у місті чи у полі, під час воссідання на троні, або на колісничі, або на парадному візку, або під час проходу, виходячи чи заходячи, чи коли сидить на ... будь-то люди на військовій службі, чи люди, які виходять та приходять*

для збирання податків, чи підчас їжі або питва, одягання та роздягання, умивання, обманом чи хитрістю або ще якимось, вчинить бунт та повстання проти Асаргаддона, царя Ассирії...?”⁸⁸

Залишилося додати, що ассирійські джерела могли, на думку фахівців-асирологів, плутати скіфів та кіммерійців, і, отже, наведене свідчення стосується обох народів.

Таким чином, слід перших невольників із Північного Причорномор'я з'являється вже в результаті першого зіткнення степових народів зі старими цивілізованими державами Передньої Азії, передусім Ассирії, але також можливо, що й Урарту, Фригії та Лідії. Цей факт виглядає парадоксальним з огляду на воєнну перевагу кочових кіммерійців та скіфів, яка, зрештою, і привела до знищення згаданих держав (крім хіба що Лідії, завойованої персами). Однак при ближчому розгляді історія виявляється багатшою.

В даному випадку обставини появи кочовиків серед невольників видають іншу логіку. Вона полягала у тому, що старі держави продемонстрували свою здатність відповідати на зовнішні виклики завдяки концентрації влади, організації суспільства, потужній економіці. Це дало їм можливість максимально ефективно скористатися навіть порівняно нечисленними кочовиками, що потрапляли до них у полон, як джерелом технології, знань і навичок у такій воєнній галузі, як кавалерія. Державне рабство якраз і було єдиним суспільним інститутом, що дозволяв організувати за-

позичення чужинського досвіду або пряме його використання. Ось чому знайдений нами слід перших невольників виявився у середовищі державних невольників – кінній гвардії – євнухів ассирійських царів.

Водночас уже цей перший випадок задав певну спеціалізацію невольникам кочового походження, як військових. Це ж задавало на майбутнє критерії попиту на невольників із Північного Причорномор'я, як військових, попиту, який підтримувало тривале домінування кавалерії на полях битв. Специфіка попиту далася взнаки вже дуже скоро, адже близько 514 р. до н. е. уже скіфи приймають до себе “гостей” з Передньої Азії, спочатку в особі перського сатрапа Аріарамна, а потім і самого царя Дарія.

Історики часом убачають в експедиції Аріарамна “розвідку боєм” перед походом на скіфів. Однак наказ Дарія захопити у полон не лише чоловіків, а й жінок, робив її передусім експедицією за рабами. Власне як для стратегічної розвідки цей набіг міг би вважатися цілковитим провалом, оскільки здобута персами інформація не відвернула від них катастрофи у скіфських степах. Отже, зв'язок цього набігу з походом зовсім непереконливий. Зате які б не були (воєнні чи політичні) мотиви цієї експедиції, а на себе увагу звертає той факт, що скіфські невольники уже мали власну репутацію, щоби бути спеціальною метою перських рейдів. Так уперше проявився парадокс, що визначив історію Східної Європи, воєнна вправність не лише не захистила кочовиків від поневолення іншими, а й навпаки робила їх бажаним об'єктом для поневолення.

¹ Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Дополнения. ВДИ, 1952, № 2, с. 299.

² Загальні відомості про риси невольництва у доелліністичному Близькому Сході див. синтетичні праці: *История Востока*. Т. 1, с. 63, 79, 81, 123–125, 169–171, 227–229, 233–34; Крижанівський О.П. *История Стародавнього Сходу: Курс лекцій*. С. 125–126; 130–131, 138–140. Перші свідчення застосування експлуатації рабів як основи виробництва надходять з Ахеменідської держави сер. VI–IV ст. до н. е. – Дандамаев М.А. “Чужеземные рабы в хозяйствах ахеменидских царей и их вельмож”, *XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады советской делегации*. Москва: Изд-во вост. литературы, 1960, 14 с.

³ Там само; див. також Mendelsohn I. *Slavery in the Ancient Near East: A comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from middle of the third millennium to the end of the first millennium*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978, p. 1–3; Dandamaev M.A. *Slavery in Babylonia: From Nabopolassar to Alexander the Great (626–331 B.C.)*.

⁴ Зустрічається в текстах із міст Іссіна та Ларси наприкінці III тис. до н. е. – Mendelsohn I. *Slavery in the Ancient Near East*, p. 1.

⁵ Див.: Bustenay O. *Mass deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1979.

⁶ Dandamaev M. A. *Slavery in Babylonia*, p. 561.

⁷ Геродот. Історії, кн. IV.

⁸ Єремія 24:9–10.

⁹ “... закличте на нього царства Араратські, Мінійські та Ашкеназьські, поставте вождя проти нього, наведіть коней, як страшну сарану”, – Єремія 51:27. Скіфи в цьому пасажі виступають під іменем “ашкеназ” (*Аскеназ/ ашкеназ* є словом, що утворилося внаслідок неправильного прочитання семітської назви скіфів – *ішкуза*). Слід, однак, відзначити, що ассирійці, мабуть, були першими, кому спало на думку порівняти кінноту із сараною. В анналах царя Саргона II, записаних на стінах його палацу Дур-Шаруккін, він похвалювався тим, як “широке військо Ашшура” пустилося на ворожі міста немов сарана. – АВІИУ, док. № 47 (с. 328).

¹⁰ “катування, лютіші за Скіфські звичаї”, – 3 Кн. Маккавейська 7:4.

¹¹ Про перші культури коневодів та вершників див. Телегин Д.Я., Нечитайло А.Л., Потехина И.Д., Панченко Ю.В. *Среднеостоговская и новоданиловская культуры энеолита Азово-Черноморского региона: Археолого-антропологический анализ материалов и каталог памятников*. Луганск: Шлях, 2001; Antony D.W., Brown D.R. “The Origins of Horseback Riding”, *Antiquity*, 65 (1991), p. 22–38. Значення верхової їзди для світової культури див.: Bentley J. H. “Cross-cultural Interaction and Periodization in World History”, *American Historical Review*, June 1996, p. 749–770; McNeill W. H. *The Rise of the West: A History of the Human Community*, p. 102–109.

¹² Anthony D.W., Vinogradov N.B. “The Birth of the Chariot”, *Archaeology*, 48 (March–April 1995), p. 36–41.

¹³ Кілька прикмет вказує на те, що гіксоси, які захопили Єгипет під кінець Середнього Царства, були кочовими скотарями і залишалися ними під час окупації Нижнього Єгипту – це розведення коней та великої рогатої худоби і наявність пасовиськ, вимандрування з Єгипту; Мане фон – грек, перший історик Єгипту, також називає гіксосів “пастухами”. – Див.: Redford D. B. “Textual sources for the Hyksos Period”, *The Hyksos: new historical and archaeological perspectives*, p. 1–44; Daniel O’Connor. “The Hyksos Period in Egypt”, *Ibid.*, p. 45–67.

¹⁴ Характерним виявом турботи ассирійських царів про запозичення у суперників бойових тварин їх розведення служить запис про діяння одного з перших ассирійських завойовників – Тіглатпаласара I (1115–1077): “Двогорбих верблюдів зібрав він і примусив розмножуватися, череди їх показав людям країни своєї”, – АВІИУ, док. № 18 (с. 281).

¹⁵ McNeill W. H. *The Rise of the West: A History of the Human Community*, p. 236–238; Ridgeway W. *The Origins and Influence of the Thoroughbred Horse*, p. 94, 98.

¹⁶ Littauer M. A., Crouwel J. H. *Wheel Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, p. 96.

¹⁷ Azzaroli A. *An Early History of Horsemanship*, p. 45.

¹⁸ Azzaroli A. *An Early History of Horsemanship*, p. 46.

¹⁹ Littauer M., Crouwel J. *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, p. 134–135

²⁰ Це стало причиною поверхового висновку про те, ніби кіннота використовувалася лише при переслідуванні супротивника. Садаев Д. Ч. *История Древней Ассирии*, с. 95; І.М. Дьяконов і Н.Б. Янковская *История Востока*, с. 234 визнають ефективність кінноти в атаці. Слід враховувати, що колісниця, зображена на рельєфах попереду ассирійського війська, була колісницею царя. Це повторювалося і в описах баталій, адже вони склалися від імені царя і прославляли його діяння. У джерелах, починаючи від Саргона II, не раз словесно описувалося те, що зображувалося на рельєфах: “моя персональна колісниця і тисяча моїх запальних вершників”, – АВІИУ, док. № 47 (с. 322, 330), 54 (с. 210), реляція про битву при Халулі 691 р. до н. е., цит. в Садаєва Д.Ч. *История Древней Ассирии*, с. 122–123. Отже, рельєфи не були точним зображенням бойових порядків ассирійців.

²¹ Урарту ще за правління Сардурі I та Менуа (к. IX – поч. VIII ст. до н. е.) вело оборону своїх північних кордонів від вторгнень різних племен. Аргішті I спромігся відсунути кордони своєї держави на північ за ріку Аракс, захопивши також Колхіду. *История Востока*, Т. 1, с. 319–320. Літописи Менуа та Аргішті I містять чимало згадок про трофейних коней та верблюдів, що можна пов’язати з війнами проти кочових зайд. Меликишвили Г. А. *Урартские клинообразные надписи*, док. 127–128, 155–156.

²² Еволюцію елементів кінського спорядження докладно досліджено в серії статей Littauer M., Crowel J. *Selected Writings on Chariots and Other Early Vehicles, Riding and Harness* /ed. Peter Raulwing, Leiden, Boston Koln: Brill, 2002.

²³ *Assyrian Prophecies*, p. 59.

²⁴ Про війни кіммерійців та урартців див. донесення ассирійських розвідників у столицю за правління Руси в Урарту: АВІИУ, док. № 50 (с. 336, 340–341, 352, 355).

²⁵ Вирішальну роль кіммерійців та скіфів у занепаді Урарту підкреслювали: Арутюнян Н.В. *Бийнилли (Урарту): военно-политическая история и вопросы топонимики*, с. 286, 326–327.

²⁶ Saggs H.W.F. “Assyrian Warfare in the Sargonid Period”, *Iraq XXV* (1963), p. 145–154. Звичайно, це не означало, що його кіннога могла стріляти на ходу.

²⁷ Як на рельєфному зображенні Сінаххериба під час прийняття данини від міста Лахіша, – Садаєв Д.Ч. *История Древней Ассирии*, с. 118.

²⁸ АВІИУ, док. № 10 (с. 272, 275).

²⁹ “Мою колісницю на потилиці моїх людей я поставив, сам верхи на коні став на чолі мого війська, а воїнам моїм, що йшли з конями за мною, я наказав розтягнутися поодиноці і з примусом пройти”. – АВІИУ, док. № 47 (с. 330). Водночас Саргон II визнає, що Руса I був спритнішим за нього в джигитовці, адже він якось тікав верхи на коні, залишивши колісницю. – Там само, с. 324. Син його Сінаххериб також чесно зізнався, що в одному поході його несли у кріслі. – Там само, док. № 57, с. 212.

³⁰ Стосунки зі скіфами після 630 р. до н. е. див.: Мазетти К. “Конец Ассирийской державы и ассиро-скифские отношения”, *Вестник древней истории*, 1979, №4, с. 17–24.

³¹ Див. донесення Асаргаддона: *The correspondance of Sargon II*. Part I. Letters from Assyria and the West/ ed. Simo Parpola. [State Archives of Assyria]. Helsinki University Press, 1987, p. 29–33.

³² Цит. за: Saggs H.W.F. “Assyrian Warfare in the Sargonid Period”, p.153; АВІИУ, док. №47 (с. 326).

³³ АВІИУ, док. №№ 10 (с. 273), 24 (с. 290), 41 (с.311, 312), 73 (с. 239).

³⁴ АВІИУ, док. №№ 10 (с. 273), 23 (285, 287), 46 (с. 317), 47 (с. 330), 68 (с. 225), 72 (с.237). Останній документ з останніх десятиліть історії Ассирії (епоха Ашшурбаніпала) повідомляє про збільшення данини з Манни всього на 30 коней; навіть такий незначний, здавалося б, факт був гідний згадки у царських анналах.

Про данину конями і, зокрема, про спеціального чиновника *мушаркісу*, відповідального за її збір, див.: Дьяконов И. М. *История Мидии от древнейших времен до конца IV века до нашей эры*, с. 144; Malbran-Labat F. *L'Armée et l'organisation militaire de l'Assyrie, d'après les lettres des Sargonides trouvées à Ninive*. Genève-Paris: Librairie Droz, 1982, p. 67; Wiseman D.J. “The Assyrians”, p. 44.

³⁵ АВІИУ, про упряжних коней див. док. №№ 11 (с. 278), 12 (с. 278), 21 (с. 283), 27 (с.295, 296), 34 (с. 301); про бігових – док. № 47 (с. 322).

³⁶ Див. зокрема ті, в яких говориться про ймовірність спроб скіфів та кіммерійців пограбувати ассирійських податкових уповноважених: *Queries to the Sungod: Divination and politics in Sargonid Assyria*, p. 75–79, 89–90

³⁷ Иванчик А.И. *Киммерийцы: Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII веках до н. э.*, с. 159.

³⁸ Ivantchik A.I. *Les Cimmériens au Proche-Orient.*, док. №54, с. 285–286.

³⁹ Wiseman D.J. “The Assyrians” in *Warfare in the Ancient World*, London: Sidgwick&Jackson, Ltd, 1989, p. 45; Дандамаев М.А. “Новые данные вавилонских документов VI – V вв. о саках”, *Вестник древней истории* 1, 1977, с. 33; Иванчик А.И. *Киммерийцы: Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII веках до н. э.*, с. 159.

⁴⁰ Черненко Е.В. *Скифо-персидская война*. Киев: Наукова думка, 1984, с. 40–41.

⁴¹ Латышев В.В. “Известия древних писателей о Скифии и Кавказе”, *Вестник древней истории*, 1947, №2, с. 299.

⁴² В. Мак-Нейл звернув увагу на збереження ассирійцями довгополого одягу, але при цьому покладався на зображення царя Ашшурбаніпала. Цей приклад не зовсім доводить його аргумент про половинчастість нововведень у кавалерії, адже для одягу деспота, напевно, існували не церемоніальні вимоги. – Див.: McNeill W. H. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago–London: University of Chicago Press, 1991, p. 234–238.

⁴³ *Queries to the Sungod: Divination and politics in Sargonid Assyria* / ed. Ivan Starr [State Archives of Assyria, vol. II], Helsinki University Press, 1990, 409 p.

- ⁴⁴ Див. вище прим. 49, де говориться, що скіфські загони служили царям Манни.
- ⁴⁵ “А варвара Теушпу, чий дім далеко, я порубав мечем ... разом з його військом”, – Див.: *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. II, p. 206, 212, 217.
- ⁴⁶ “Я – той, хто розсіяв людей країни Маннеїв, невгамовних північних варварів (власне, *кутіїв* – ім’я цього народу стало родовим поняттям для народів, що мешкали на північний схід від Ассирії), хто сокрушив зброєю військо Ішпакая скіфа, союзника, який не врятував їх”. – Див.: АВІИУ, док. № 65 (с.216); *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. II, p. 207, 213.
- ⁴⁷ Прототеса греків. – Див.: Геродот, I:103.
- ⁴⁸ Асаргаддон питав оракула про те, чи варто посилати гінця на розвідку в країну Хубушкію в очікуванні нападу з боку Урарту, Маннея, скіфів та кіммерійців? – Див.: *Queries to the Sungod*, p. 29.
- ⁴⁹ Джерела показують скіфів під проводом Мадія союзниками кіммерійців у війні проти Мідії: Дьяконов И.М. *История Мидии от древнейших времен до конца IV века до нашей эры*, 1956, с. 258, 285–6; Садаев Д.Ч. *История Древней Ассирии*, с. 140; *Queries to the Sungod*, p. LXII, 40–43 (doc. 35 – 40).
- ⁵⁰ Мазетти К. Конец Ассирийской державы и ассиро-скифские отношения // ВДИ, 1979, № 4, с. 22–23.
- ⁵¹ АВІИУ, док. № 72 (с. 236–237); *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, p. XVIII–XIX.
- ⁵² *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, p. 11.
- ⁵³ Геродот, I:73.
- ⁵⁴ Saggs H.W.F. “Assyrian Warfare in the Sargonid Period”, *Iraq* XXV (1963), pp. 145–154
- ⁵⁵ Першим звернув увагу на цю проблему І.М. Дьяконов. К вопросу о судьбе пленных в Ассирии и Урарту // ВДИ, 1952, №1.
- ⁵⁶ АВІИА, с. 213.
- ⁵⁷ АВІИА, док. № 10 (с. 270, 272, 273).
- ⁵⁸ Dandamaev M.A. Slavery in Babylonia, p. 580; Mendelsohn I. *Slavery in the Ancient Near East*, p. 2; Reade J. E. “The Neo-Assyrian court and Army: Evidence from the sculpture”, *Iraq* XXXIV, 1973, p. 111.
- ⁵⁹ АВІИУ, док. №№ 10 (сс. 270, 272), 46 (с. 319), 47 (с. 333), 54 (с. 210), 59 (с. 213), 67 (с. 220 кіннота); Дьяконов И.М. К вопросу о судьбе пленных в Ассирии и Урарту // ВДИ, 1952, №1, с. 90–100; Oded V. *Mass deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, p. 48–54; Malbran-Labat F. *L’Armée et l’organisation militaire de l’Assyrie*, p. 89–101.
- ⁶⁰ Про включення Саргоном II до складу постійного війська 50 колісничих ізраїльтян згадує Дьяконов И.М. “К вопросу о судьбе пленных в Ассирии и Урарту”, *Вестник древней истории*, 1952, №1, с. 93 із посиланнями на Winckler H. *Die Keilschrifttexte Sargons*, Lpz., 1885, p. 4.
- ⁶¹ Oded V. *Mass deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, p. 80.
- ⁶² АВІИА, док. 66 (с. 217).
- ⁶³ Див.: *Древний Восток*, с. 327.
- ⁶⁴ Malbran-Labat F. *L’Armée et l’organisation militaire de l’Assyrie*, p. 73.
- ⁶⁵ Ivantchik A. *Les Cimmériens au Proche-Orient*, doc. 11, pp. 184–185; *Assyrian Prophecies/ ed. Simo Parpola*. [State Archives of Assyria]. Helsinki University Press, 1997, p. 23.
- ⁶⁶ Цит. за: Ivantchik A. I. *Les Cimmériens au Proche-Orient*. Göttingen, 1993, №13, с. 188–191.
- ⁶⁷ Там само.
- ⁶⁸ Цит. за: Malbran-Labat F. *L’Armée et l’organisation militaire de l’Assyrie*, p. 73.
- ⁶⁹ На це вказують систематичні згадки про використання кваліфікованих іноземців для виконання певних робіт на давньому Близькому Сході, принаймні, на середину I тисячоліття. – Див.: Дандамаев М.А. “Чужеземные рабы в хозяйствах ахеменидских царей и их вельмож”. *XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады советской делегации*. Москва: Изд-во вост. литературы, 1960, 14 с.
- ⁷⁰ АВІИУ, док. №№ 27 (с. 295), 28 (с. 297).
- ⁷¹ Адад-нерарі II (911–890 рр. до н. е.) залишив таку реляцію про взяття міста Пітурі в країні Наїрі: “Місто я підкорив, 800 бійців я вразив зброєю, відрубав голови, багато живих людей захопив у руки, решту з них я спалив у вогні, тяжкий полон їх полонив, вежу із живих та з голів я звів перед їх брамою, 700 чоловік перед їх брамою я посадив на кіл, місто розвалював...” – АВІИУ, док. № 24 (с. 290).

В анналах Сінаххериба (705–681 рр. до н. е.) повідомлялося: “Це місто [вони зруйнували], знесли, обернули в холми [і рілля]. З полону країн, що я полонив, 30000 луків, [.....], щитів я організував у полки і [з них] додав до [мого царського полку. Решту] тяжкого [полону ворогів] я розподілив [усьому моему станові], моїм губернаторам [и людям моїх] великих міст, [наче дрібну худобу]” – АВІИУ, док. № 59, (с. 213).

⁷² Сінаххериб після поразки Вавилонії 703 р. перераховував “тяжку” здобич: “Колісниці, коней, візки, мулів, захопили руки мої... 208 тисяч людей простих та значних, мужчин та жінок, коней, мулів, віслюків, верблюдів, велику та дрібну рогату скотину без числа – тяжку здобич – я заповонив в Ассирію”: цит. за: Садаев Д.Ч. *История Древней Ассирии*, с. 116.

⁷³ АВІИУ, док. № 59 (с. 224).

⁷⁴ АВІИУ, док. № 70 (с. 237).

⁷⁵ У меморіальному написі Сінаххериба після перемоги над мідянами зазначалося: “На моему зворотному шляху я прийняв тяжку данину із землі дальніх мідян, імені яких ніхто не чув у дні царів, батьків моїх. Вони підкорилися моему владарюванню”, – цит. за: Садаев Д.Ч. *История Древней Ассирии*, с. 116.

⁷⁶ *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II, pp. 217; Ivantchik A. *Les Cimmériens au Proche-Orient*, doc. 44, p. 257–261.

⁷⁷ АВІИУ, док. № 72 (с. 236–237); Cf.: “Його руки схопили кіммерійців, які плондрували його країну. Разом з тяжкою даниною він відіслав їх мені у Ніневію, мою столицю і поцілував мої стопи” *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II, p. 352.

⁷⁸ Геродот, VIII:105.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ У статтях 187, 192, 193. Законів Хаммурапі – *Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства*/ Пер. и коммент. И.М. Дьяконова. ВДИ, 1952, № 3 – розглядалися права євнухів на прибраних дітей. Це явище не стільки видавало факт заведення євнухами сімей, і ніяк не доводить їхній вільний статус (раби мали право на власних рабів), скільки було пов’язано з загробними ритуалами, що потребували участі в них дітей. Очевидно, це могло бути примхою лише заможних людей, отже, скоріше за все або оскоплених жерців або царських євнухів.

⁸¹ Перемога у триумфальних реляціях ассирійських царів вважалася ознакою чоловічої сили, в той час як поразки ворогів порівнювалися з імпотенцією. – Див.: Grayson A.K. *Assyrian Royal Inscriptions*. Vol. 2 213 р. Також про містичні асоціації, пов’язані з культом чоловічої сили в Ассирії див.: *Assyrian Prophecies*, pp. ХСІ–ХСІІ, fn. 114. Трупні ворогів на рельєфних зображеннях теж, як правило, зображувалися оголеними. Слід також згадати, що ассирійці застосовували оскоплення як засіб покарання чоловіків за сексуальну розпусту – див. – *Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства*/ Пер. и коммент. И.М. Дьяконова. ВДИ, 1952, № 4: Середньо-ассирійські закони, табл. 3, с. 15, 20.

⁸² *История Востока*, Т. I, с. 234; Крижанівський О. П. *История стародавнього Сходу*, с. 154.

⁸³ Reade J. E. *The Neo-Assyrian Court and Army*, p. 96–97, 100.

⁸⁴ Хоч і не існує даних про євнухів на службі в царів Ассирії, непоганим орієнтиром для оцінки їхньої кількості є реєстр царських службовців в урартському місті Русаніхлі з VII ст., коли Урарту вже вступило у смугу послаблення. Так 5507 осіб, про яких записано в реєстрі, 1113 було знатних осіб (*mari*), 3784 євнухи (2409 “отроків”, 119 чиновників канцелярії “рахівника”, ткаць, 1188 псарів), 168 слуг палацу (з яких ще 108 було євнухів) і ще 450 осіб, вірогідно воїнів, ополченців та обслуги (напр. погоничів мулів); у сумі понад дві третини. – Дьяконов И.М. *Урартские письма и документы*, с. 25–27, 38–39.

⁸⁵ Наприклад, оракул питав, чи слід посилати євнуха Ша-Набу-Шу в Елліпі воювати з елліпійцями, мідянами та кіммерійцями. – Див.: *Queries to the Sungod*, doc. 79, p. 89–90:

⁸⁶ *Assyrian Prophecies*, p. ХСVІ–ХСVІІ, fn. 140.

⁸⁷ Геродот, V: 92; інформація Геродота підтверджується документами із перської скарбниці, – Cameron G.G. *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago, 1948, documents 28–30, 36, 38, 48, 77.

⁸⁸ *Queries to the Sungod*, doc. 139, p. 148–149; аналогічні документи №№ 140, 141 на с. 149–151. З невеликими відмінностями цей текст вживається для запитів від імені принца Ашшурбаніпала: док. №№ 142–147, с. 152–156. Иванчик А.И. *Киммерийцы*, с. 250–257.



Рис. 1



Рис. 2

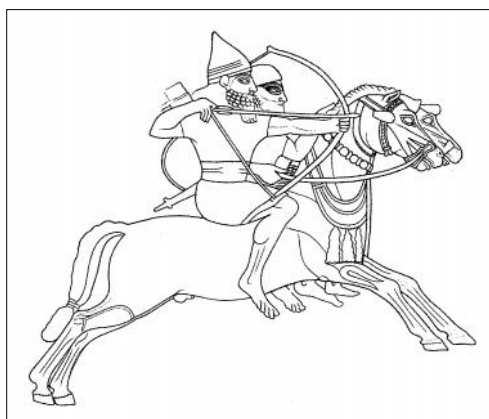


Рис. 3

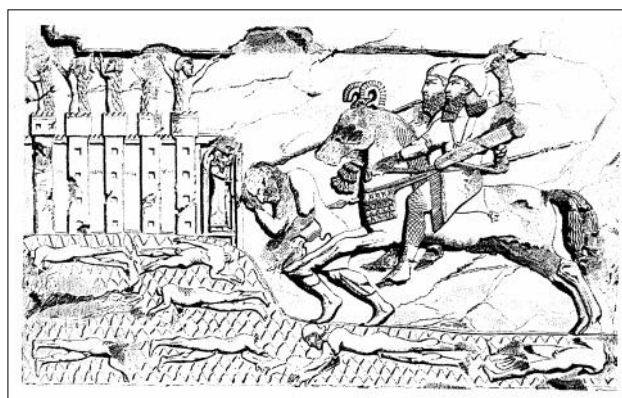


Рис. 4



Рис. 5

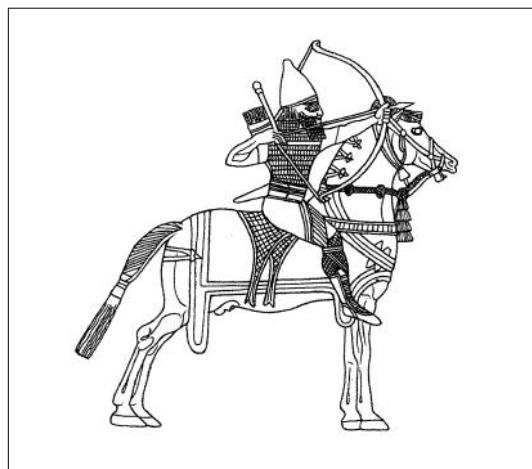


Рис. 6

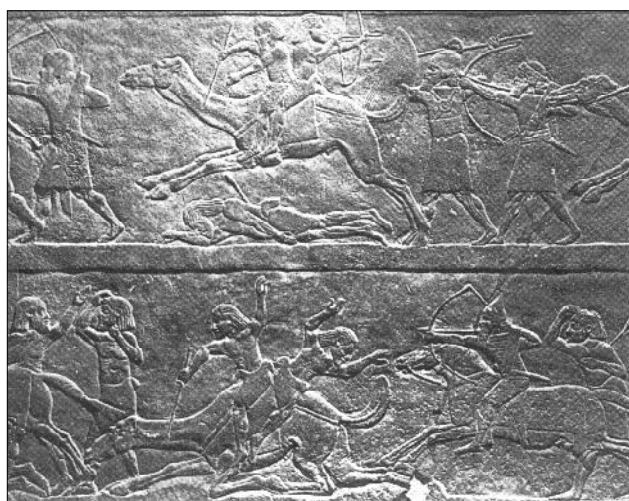


Рис. 7

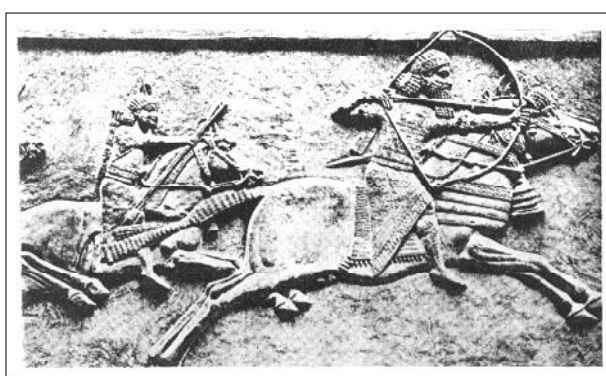


Рис. 8

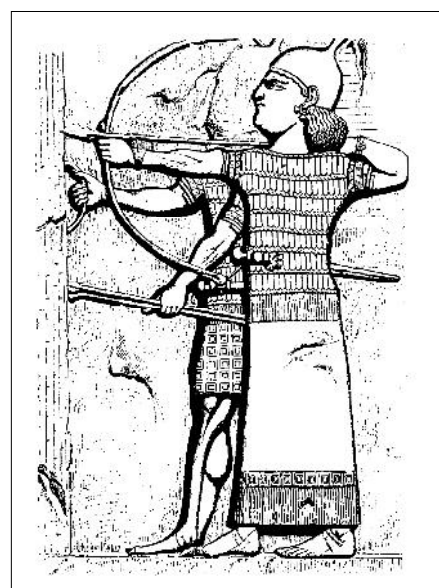


Рис. 9

А.Л. Зелінський

ПОЗАЕТНІЧНИЙ ХАРАКТЕР ПТОЛЕМЕЇВСЬКОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ У ЄГИПТІ ЯК ЗАСІБ БОРОТЬБИ З “КОЛОНІЗАТОРСЬКИМ” СВІТОГЛЯДОМ (до питання про так звану “колоніальну” ситуацію у птоlemeївському Єгипті)

ЯК НЕОДНОРАЗОВО зазначалось дослідниками історії елліністичного Єгипту, Птоlemeї в управлінні країною опиралися, насамперед, на дві основні сили – армію та адміністрацію. За часів перших представників династії обидві ці сили склалися переважно з греко-македонян [Жебелев 1922, 90; Rostovtzeff 1941, 262–263; Meuleau 1967, 238; Uebel 1968, 3; Bengtson 1988 99]. Звичайно, з цим твердженням не варто сперечатись. Але, з огляду на те, що “колоніальна” ситуація в елліністичному Єгипті так і не виникла [Зелінський 2004 № 3, 30–36; він же 2004 № 4, 35–42], можна стверджувати, що царів, котрі хотіли бути повновладними господарями країни Нілу, не влаштувала подібна ситуація. Вони, очевидно, не бажали залежати від якоїсь однієї сили або етнічного елемента, який міг би претендувати на певну частину влади. Тому нові володарі країни Нілу, на мою думку, намагалися якомога швидше перетворити еллінізованих переселенців на своїх підданих шляхом прирівнення їх до місцевих жителів, а в ідеалі – і до певного злиття з ними. Але, як уже було показано у попередніх статтях з цієї серії, не останньою перешкодою на цьому шляху був притаманний іммігрантам з еллінського світу “колонізаторський” світогляд [Зелінський 2004 № 3, 33; він же 2004 № 4, 39]. Гадаю, що Птоlemeї II Філадельф (285–246 до Р.Х.¹), якому проблема подолання цієї перешкоди перейшла разом з державою у спадок від батька², розумів необхідність боротьби з “колонізаторським” світоглядом серед еллінізованих переселенців, що служили як у царському війську, так і в адміністрації. Найефективнішим засобом боротьби з вищезгаданим світоглядом могло стати надання армії та державно-бюрократичному апаратові позаетнічного характеру – шляхом уведення до обох цих груп значної кількості єгиптян. В результаті постійного спілкування на службово-професійному ґрунті, зневажа

еллінізованих іммігрантів до місцевих жителів, а, отже, і до їхніх звичаїв, переконань і способу життя, мала зникнути разом з “колонізаторськими” стереотипами.

Але одночасне проведення цього заходу і у війську, і в адміністрації, з огляду на тодішні об’єктивні умови, було нереальним і до того ж – небезпечним. Щоб не втратити прихильність греко-македонян, чий послуги у завойованій країні були Птоlemeям необхідні, і одночасно перевірити доцільність і дієвість обраного засобу, слід було спочатку проекспериментувати з якоюсь однією з вищеназваних груп. Тому одразу постало питання, яку з них легше єгиптизувати першою. При цьому було бажано зробити це так, аби одночасно похитнути “колонізаторські” стереотипи й у представників другої групи.

Птоlemeївське військо, як об’єктивно, так і суб’єктивно, не підходило для подібного широкомасштабного експерименту. Вихідці з різних куточків еллінського світу, котрі служили у птоlemeївській армії, були, по суті, звичайними найманцями, котрих, у кращому разі, вдавалось прив’язати до Єгипту шляхом надання їм земельних ділянок – клерів [Uebel 1968, 3; Bengtson 1988, 93–94; Gehrke 1990, 56; Литвиненко 1991, 21 прим. 76]. Ці військові ставилися до місцевих жителів, наче завойовники до представників поневоленого народу [P.Hall. I VII; SP. 413; P.Yale, 46; P.Ryl, 563; Świderkówna 1983, 242–243; Зелінський 2004, № 3, 33]. При цьому вони не мали ні часу, ні можливості познайомитися з єгиптянами ближче і побачити в них рівних собі людей. Причиною такого стану речей було те, що клерухи майже постійно перебували у походах, служили у військових закладах або жили у столицях номів, замикаючись у політевми. При цьому клерухи, як правило, здавали свої клери в оренду, що робило їхні контакти з єгиптянами ще опосередкованішими [Rostovtzeff 1941,

285; Braunert 1964, 38–39; Uebel 1968, 3; Пикус 1972, 81, 111, 160–161; Świderkówna 1983, 242; Holbl 2002, 61; Manning 2003, 117]. Спроби ж часткової єгиптизації війська, здійснені сином Лага і його двома найближчими наступниками, були спорадичними і до того ж мали переважно пропагандистський характер. Так, прикладами подібної псевдо-єгиптизації слід вважати перебування правнука фараона Нектанеба II серед воєначальників (певно, стратегів) Птолемея Сотера [История 1997, 552; Manning 2003, 50–51 not. 140]; участь допоміжних єгипетських загонів у битві при Газі 312 року [Diodorus 1884, XIX 80]; залучення місцевих жителів до складу військової залоги міста Етфу [Winiński 1979, 84]; призначення єгиптянина Пертеуса, сина Онуфриса, за часів Птолемея Філадельфа, командиром якоїсь залоги чи загону, котрий, імовірно, також складався з його земляків [Кацнельсон 1970, 207]; запровадження тим же царем єгипетської гвардії при власній особі [Тураев 2002, 656]. Гадаю, що чинником, який заважав першим представникам династії Птолемеїв активніше залучати місцевих жителів до складу свого війська, був черговий стереотип, пов'язаний з недооцінюванням військової вправності й особистої мужності жителів завойованих Александром земель. Зрештою, цю упередженість лагідів, та й узагалі жителів тодішнього еллінізованого світу, можна пробачити – з огляду на ту легкість, з якою греко-македонське військо Александра неодноразово розбивало переважаючи у декілька разів сили персів, перед якими скорились армії інших країн Близького й Середнього Сходу [Herodotus 1899, I, 73–84, 188–193, III, 1–14; Justinus 1911, I, 7, 9; Diodorus 1884, XVI 47–51; Flavius 1955, X, 2–4]. До того ж, ще задовго до азійського походу македонського царя, загоны грецьких найманців використовували як елітні військові об'єднання володарі Єгипту, Вавилонії та Персії [Herodotus 1899, II, 152, 154; Xenophon 1891, I; Diodorus 1884, XVI, 42, 44, 46–50; Plutarchus 1917, 36–40; Шахермайр 1984, 78–79]. Певною мірою, подолати цей стереотип (можливо, не без впливу тієї мужності, котру іранці проявили під час повстання у Бактрії та Согдіані) вдалося лише самому Александру. Македонський

цар розумів, що боєздатність війська залежить не лише від особистих якостей окремих воїнів, а й від запровадження суворої дисципліни та організованості у війську і застосування більш прогресивної військової тактики. У цьому, зрештою, і була перевага його армії перед аморфним нагвпом, яким було військо Дарія, незважаючи на прояви особистої хоробрості з боку окремих перських воїнів і полководців [Шахермайр 1984, 104–106, 128–130, 165–168]. Усвідомивши це, Александр, для якого, здається, взагалі не існувало стереотипів, маючи на меті не лише військові, а й політичні інтереси [Зелінський 2004, 49–51], спершу наказав учити іранських юнаків македонській військовій справі, а потім створив і нову ірано-македонську фалангу [Diodorus 1884, XVII, 108–110; Justinus 1911, XII, 11–12; Plutarchus, 1968, 47, 71; Arrianus 1899, VII, 5, 9–12, 23; Curtius 1963, VIII, V]. Та цей експеримент, через смерть царя, залишився незавершеним. А стереотип продовжував існувати. До речі, сам Александр поширив цей експеримент лише на іранців [Шахермайр 1984, 329], очевидно вважаючи їх найбоєздатнішими серед народів підкореної ним держави Ахеменідів. Загоны ж, сформовані з інших жителів завойованих ним територій [Suda 1928, beta 154; Hammond 1993], якщо й існували³, то, очевидно, використовувалися лише як допоміжні сили чи з метою пропаганди – як пізніше, за часів Птолемея Сотера, єгиптяни при Газі. В елліністичному Єгипті цей стереотип було подолано лише за часів Птолемея Філопатора. Це сталося тоді, коли царський наблизений Сосібій, у руках якого зосереджувалося правління усім Єгиптом [Polybius 1882, V, 35–38, XVI, II; Plutarchus 1971, 33–34], через понад 100 років після смерті Александра⁴ збагнув, що у військовій справі головне не етнічна належність, а використання тієї чи іншої тактики. В результаті, з'явилася двадцятитисячна єгипетська фаланга, яка зіграла вирішальну роль у битві при Рафії і поклала початок відчутній єгиптизації птолемеївського війська [Polybius 1882, V, 82, 84–86].

Інакшою була ситуація з адміністрацією. Царські чиновники, особливо середньої й нижчої адміністративної ланки, згідно зі своїми службовими обов'язками, були

змушені постійно перебувати в єгипетській хорі і контактувати з широкими масами місцевого населення. Таким чином, вони щоденно спілкувалися з представниками різних єгипетських верств. Це, зрештою, сприяло взаємному зближенню й порозумінню. Яскравим проявом цього явища стали змішані шлюби [Левек 1990, 86; Баюн 1992, 270; Walbank 1993, 117]. Тому, хоча й у цьому разі було не без ускладнень [Зелінський 2004, № 3, 33], адміністратори-греки раніше виявилися готовими прийняти корінних жителів країни Нілу до свого середовища. Крім того, без активної участі останніх – насамперед, чиновників і писців – було просто неможливо налагодити специфічну єгипетську економічну, господарську би адміністративну систему, яка за часів Птолемеїв включала чимало методів господарювання, що практикувалися ще давніми фараонами [Rostovtzeff 1941, 275; Meuleau 1967, 240–241; Пікус 1972, 102; Бенгтсон 1982, 160; Фихман 1987, 174; Samuel 1993 (response: D. Delia); Manning 2003, 108–109, 116, 132–133, 138, 146–152]. Зрештою, існував певний, хоча й не зовсім вдалий, досвід єгиптизації середньої адміністративної ланки за часів Птолемея Сотера. Засновник династії зберіг традиційну єгипетську інституцію номархів, якими були переважно представники місцевого населення. Але, очевидно, через недостатнє знання останніми грецької мови, посада номарха протягом першої половини III століття перетворилась на другорядну [Schubart 1927, 14; Тарн 1949, 169; Rostovtzeff 1941, 262; Пікус 1972, 89–90; Бенгтсон 1982, 160; Samuel 1993].

Таким чином, з вищенаведених причин, за часів Птолемея II розпочалася широко-масштабна єгиптизація саме нижчої й середньої ланки державно-адміністративного апарату. При цьому, пам'ятаючи прорахунки з номархами, Птолемей II робив усе можливе, щоб поширити знання грецької мови серед представників місцевого населення, котрі, завдяки своїй професійній підготовці й матеріальному становищу, могли обіймати різні посади у номовій адміністрації. Так, певно, з цією метою Філадельф надавав додаткові привілеї викладачам грецької і, взагалі, еллінам, тобто людям, що прийняли грецький спосіб життя [P.Hall. 1, XI; Manning 2003, 186].

Висновки про успіхи Філадельфа у справі єгиптизації нижчої та середньої ланки державно-адміністративного апарату можна зробити з відомих сучасним дослідникам папірологічних джерел. Так, у папірусах, датованих III століттям, не згадується жодного комарха (сільського старости), котрий носив би грецьке ім'я; з 19 відомих комограматевсів (сільських писців) грецьке ім'я мають лише двоє; а з 28-ми відомих басілікограматевсів (царських писців) – чиновників, чиє становище у номовій адміністрації не поступалося становищу номового економа, а то й – стратега [Biedermann 1913, 40–41; Пікус 1972, 90; Фихман 1987, 176] – лише троє [Баюн 1992, 269]. Єгиптянами, як правило, були також топархи й топограматевси і, крім того, місцеві судді – лаокрити й певний відсоток співробітників греко-єгипетських судових колегій [Тарн 1949, 181; Фихман 1987, 181]. До того ж, не слід забувати, що у середині III століття на підставі лише одного імені не можна було чітко встановити етнічну приналежність жителя елліністичного Єгипту [Смотрич 1965, 168]⁵. Отже, навіть, коли йдеться про економів, антиграфевсів і співробітників їхніх канцелярій, котрі носили грецькі імена, не слід однозначно вбачати у цих чиновниках іммігрантів, якщо у документах додатково не вказуються їхній патронім і походження. Таким чином, у птолемеївському Єгипті була створена адміністрація, що мала позаетнічний характер. Оскільки її співробітники – як прибульці, так і аборигени – були виразниками волі царя, покликаними представляти і захищати його інтереси, вони отримували право контролювати економічну діяльність усіх жителів країни Нілу, незалежно від їхньої етнічної чи соціальної приналежності. Разом з цим, соціальний статус царських чиновників, як греків, так і єгиптян, у межах Єгипту визначався не етнічним походженням, а тією посадою, яку вони обіймали у державній ієрархії [Зельин, Трофимова 1969, 77; Пікус 1972, 82].

Природним наслідком цієї ситуації стало поступове зведення нанівець претензій прибульців на роль “колонізаторів” у країні Нілу. Відтепер усі вони, зокрема клеруки, потрапляли у сферу діяльності царських чиновників, у тому числі – єгиптян,

а отже, певною мірою, ставали від них залежними. А це було психологічно несумісним з будь-яким почуттям колонізаторської зверхності. Прикладів такої чиновницької діяльності відомо чимало. Як було проілюстровано у першій статті з цього циклу, еллінізовані переселенці могли стикатися з чиновниками-єгиптянами під час здачі державі врожаю сільськогосподарських культур, що належали до царської монополії, а також – у разі отримання державної позики [P.S.I. 358; P.Namb. 24; Зелінський 2004, № 3, 32]. Зі скарги клеруха, македонянина Неоптолема (254/253 рік), який вважав, що економ афродітопольського нома Теокл і базилюграматевс Петосиріс несправедливо встановили податки на виноградник його батька Стратіппа, [P.C.Z. 59.236], ми дізнаємося, що єгипетські чиновники були причетні до оподаткування виноградників. У контексті мого дослідження цей факт набуває особливої вагомості, оскільки вирощуванням винограду в Єгипті займалось багато греків [Тарн 1949, 180; Литвиненко 1994, 121, прим. 17]. І, нарешті, чиновники-єгиптяни могли стежити за відправкою по Нілу зерна до Александрії, вимагаючи від судновласників, часто – іммігрантів, розписки про отримання вищезазначеної сільськогосподарської продукції. Подібну розписку у 252 році дав судновласник Діонісій, який прийняв 4800 артаб ячменю від Ксенодока й Александра через посередництво Нехтембіса, чиновника з канцелярії базилюграматевса [P.Nib. 98].

Про те, що, в результаті планомірних зусиль Птолемея II, контроль чиновників-аборигенів над економічною діяльністю греків, котрі жили у єгипетській хорі, став повсякденним явищем, свідчить також той факт, що у такому грецькому селі, як Філадельфія [Rostovtzeff 1941, 415–422], комограматевсом був єгиптянин Аносіс, син Тоторхоїса [P.C.Z. 59. 173].

Тепер, згідно з питанням, яке я розглядаю у цьому підрозділі, слід повернутися до проблеми гіпотетичного існування “колоніальної” ситуації у Єгипті, про яку йшлося у моїй попередній публікації [Зелінський 2004 № 4, 35–42]. Йдеться про ще один серйозний аргумент, який учені наводять на користь існування цієї ситуації. Таким аргументом, на думку дослідників, слід вважати зменшення кількості єгиптян

в значущих адміністративних і соціальних колах держави. Причому, серед вищих урядових чиновників місцевих жителів у III столітті взагалі не було [Schubart 1937, Н. 4, 17; Rostovtzeff 1941, 325–326; Пикус 1972, 82, 92; Левек 1990, 80; Lewis 1986, 30; Баюн 1992, 269]. Сюди ж треба додати згадане вище поступове зведення нанівець ролі номархів, як правило – єгиптян, чії функції, у середині того ж століття, майже повністю перебрали на себе номові стратеги. Це також розцінюється як прояв “колонізаторського” ставлення Птолемеїв до аборигенів завойованої ними території [Schubart 1927, 14; Тарн 1949, 169; Пикус 1972, 89–90; Бенгтсон 1982, 160; Samuel 1993].

Розглядаючи причини зменшення числа місцевих жителів серед привілейованих верств населення й адміністративних кіл, що в елліністичному Єгипті, де становище людини визначалося тими функціями, які вона виконувала у державі, а отже – її користю для царя, означало одне і те ж, слід враховувати декілька чинників. Говорячи про відсутність представників місцевого населення у складі вищої ланки державно-адміністративного апарату у III столітті, не слід забувати, що Єгипет був лише частиною держави Птолемеїв, до складу якої входили досить значні території грецького світу. Серед них були малоазійські міста, Кікладські острови, частина Криту і навіть декілька міст Македонії та балканської Греції [Polybius 1882, I, 34; Beloch 1902, 229–256; Spyridakis 1970, 76]. Тому, враховуючи тодішню необхідність утримання вищезгаданих територій у сфері свого впливу, а також збереження високого міжнародного авторитету в еллінському світі, який не збирався визнавати варварів рівними собі⁶, Лагіди виступали там у ролі базилевсів греко-македонського зразку, а не царів Єгипту. До речі, під час будь-яких відносин з еллінами, вони ніколи й не називали себе єгипетськими царями, а неодмінно підкреслювали свою належність до македонян [Pausanias 1973, I, XVII, 2; Posidippus 2002, № 78; Świderkówna 1974, 78–79]. Саме тому, з огляду на еллінський світ, Птолемеї усіляко демонстрували свій грецький фасад, яким була Александрія [Зелінський 2004, № 4, 36], і через те ж, а не з власних “колонізаторських” переконань, вони не лише не мали жодного єгиптянина серед своїх

сановників, але й не відправляли жодного єгипетського чиновника до своїх зовнішніх територій [Lewis 1986, 30]. І лише у середині II століття, після втрати останніх [Тарн 1949, 168–169] і зосередження на внутрішніх єгипетських справах, серед вищих птолемейських сановників і придворних почали з'являтися єгиптяни [Lewis 1986, 30]. Другим і, на мій погляд, чи не найважливішим чинником, який зумовлював дуже високий відсоток іммігрантів у середніх і вищих адміністративних ланках, була проблема, пов'язана з вивченням прибульцями, на чолі з самими царями-завойовниками, єгипетської мови. Жоден цар з династії Лагідів, окрім останньої її представниці – Клеопатри VII, чиєю матір'ю, можливо, була наложниця-єгиптянка [Strabo 1899; XVII, I, II; Manning 2003, 47], не спромігся докласти зусиль для вивчення цієї складної і навіть не індоєвропейської мови [Polybius 1882, I, 83; Plutarchus 1875, 27], не кажучи вже про оволодіння специфічною місцевою писемністю. Але, разом з тим, нові володарі Єгипту прагнули контролювати усі сфери господарсько-адміністративної діяльності й у разі потреби заглиблюватись у найдрібніші питання, пов'язані з нею [Зелінський 2004, 37–38]. Тому їм було конче необхідно забезпечити усі ланки державно-адміністративного апарату греко-єгипетськими чиновниками [Rostovtzeff 1941, 263; Manning 2003, 140, 186]. При цьому я підкреслюю, що йдеться не про греків, а саме про греко-єгипетських чиновників, незалежно від їхньої етнічної приналежності. І, хоча у цій ситуації греки перебували у кращому становищі, чиновники місцевого походження, котрі досить активно вдалися до вивчення грецької мови⁷, мали що їм протиставити. Йдеться про їхнє знання специфіки управління й господарювання у країні Нілу [Литвиненко 1994, 120]. До того ж, ще Александр, шляхом якого пішли його наступники – діадохи, робив усе можливе, щоб полегшити залучення місцевих жителів підкорених ним земель до суспільного й адміністративного життя своєї імперії. Так, він запровадив як державну мову койне – стандартизовану, хоча й позбавлену художньої виразності, грецьку, засвоювати яку було набагато легше, ніж класичну мову Есхіла, Софокла та Еврипіда [Stringfellow 1996, 39]. Якщо вже

говорити про мовний чинник, не треба забувати, що за часів перших представників нової династії чиновники-єгиптяни, котрі володіли обома мовами, були більш необхідні державі саме на нижчих щаблях адміністративної драбини. Там вони відігравали роль посередників між греко-єгипетським царем і його греко-єгипетським оточенням та мільйонами фелаків [Баюн 1992, 268–269], багато з яких, навіть через 200 років після завоювання країни Нілу легіонами Августа, не знали грецької [Schubart 1927, 14]. Без такого посередництва функціонування птолемейської бюрократичної машини у країні з п'ятимільйонним єгипетським населенням⁸, втратило будь-який сенс. Якщо ж узяти до уваги, що лише за часів Сотера у Єгипті було понад 30 тисяч міст і сіл [Diodorus 1884, I, 31] (згодом, з урахуванням нових земель, їх стало більше), Птолемей мали, насамперед, дбати про підготовку кількох тисяч базилюграфів, номархів, топархів, комархів, топографів, комографів і співробітників їхніх канцелярій⁹, а потім уже – думати про єгиптизацію більш високих щаблів адміністративної драбини. До речі, з мовною проблемою, на думку М.І. Ростовцева, котру я цілком поділяю, було пов'язане й відсунення на другий план інституції номархів, які за часів Сотера, очевидно, мали труднощі з грецькою [Rostovtzeff 1941, 262]. Але, на мій погляд, і тоді дії Лагідів обумовлювались не “колонізаторською” упередженістю, а державною і, насамперед, економічною необхідністю, пріоритет якої вони демонстрували і надалі. Так, коли їм та їхнім найближчим помічникам було необхідно безпосередньо контактувати з керівництвом середньої адміністративної ланки, вони створили інституцію греко-єгипетських номових економістів, до того ж – не скасовуючи посаду номарха [Пікус 1972, 90–92; Bengtson 1988, 99]. Коли ж нагальною стала проблема централізації влади у номі з метою посилення її ефективності, александрійські володарі, не вагаючись, передали усі повноваження не лише єгипетським номархам, а й греків-економістів [Пікус 1972, 89–92] стратегам, серед яких у II столітті були не лише нащадки іммігрантів, а і єгиптяни [Lewis 1986, 30].

І, нарешті, поряд з мовною проблемою існував ще один чинник, який у III столітті

перешкоджав єгиптизації середньої адміністративної ланки. Йдеться про бажання греків, котрі знайшли прибуткову посаду в країні Нілу, допомогти влаштуватися своїм новоприбулим землякам. Це, зрештою, породило систему патронату – кепе [Левек 1990, 78–79; Пикус 1972, 88, 92; Литвиненко 1990, 18]. Приклади такої протекції землякам з еллінського світу ми неодноразово зустрічаємо в архіві Зенона. Зрештою, й сам прибулець з Кавна був узятий на службу своїм земляком Аполлонієм, котрий приїхав до країни Нілу, як і його майбутній управляючий, з Карії [Бенгтсон 1982, 161; Świderkówna 1983, 308–309; Литвиненко 1990, 16]. Але згодом політика, започаткована Сотером і Філадельфом, принесла бажані результати. Колишні іммігранти та їхні нащадки поступово почали вбачати у Єгипті свою батьківщину, а у своїх сусідах-аборигенах – земляків. У результаті іммігранти припинили у питаннях, пов'язаних з призначенням підлеглих, надавати перевагу переселенцям з Еллади, число яких постійно зменшувалось [Литвиненко 1996, 27–28]. Та й самі єгиптяни мали давню традицію, яка, навіть у III столітті, допомагала їм зберігати за собою вагомі позиції на рівні середньої адміністративної ланки. Йдеться про характерну для Стародавнього Єгипту практику передачі чиновницької посади від батька до сина [Брестед, Тураев 2002, 155, 236–238]. Так у другій половині III століття ми маємо свідчення про начальника мемфійської поліції, Ха-Хапі, котрий успадкував цю посаду від батька на ім'я Панііт [Тураев 2002, 657]; а також – Петеймутіса, котрий працює у канцелярії свого батька Гора (певно – базилюкограматевса), нерідко виконуючи його обов'язки [W.Chr. 300].

У результаті, вже у II–I століттях відсоток греків і єгиптян у середній ланці птолемеївської адміністрації став приблизно однаковим, а, можливо, кількість останніх була навіть більшою [Левек 1990, 80].

Перетворення державної адміністрації в позаєтнічну принесло свої результати, бажані для Птолемеїв, уже у другій половині III століття. Почало зникати упереджене чи зверхнє ставлення іммігрантів до єгиптян. Відтепер, еллінізовані переселенці сприймали місцевих жителів з таким самим, як і у них, службовим положенням чи соціальним статусом як рівних собі. Подібне

ставлення можна вже простежити у листі Зенона, управляючого філадельфійською дореа діойкета Аполонія, до якогось Петосиріса, з котрим прибулець з Кавну спілкується як з рівним [Смотрич 1965, 172]. Як видно з ділового листування птолемеївських бюрократів, чиновники-елліни без тіні зневаги спілкувалися з чиновниками-єгиптянами подібного рангу. Так, у 232 році співробітники канцелярії економа арсиноїтського нома, Сокменіс і Діонісодор (при цьому, чиновник з єгипетським іменем стоїть на першому місці) звертаються до Інара, щоб той розпорядився відкрити так званий Канал пустелі. Інар, не бажаючи брати на себе відповідальність, пропонує цим функціонерам звернутися за дозволом до його начальника Теодора або Теодота [P.Koeln. 342]¹⁰. У 226 році економ гераклеопольського нома, Гераклід, посиляючися на авторитет рівного йому чиновника – базилюкограматевса Петеймутеса, наказує начальникам місцевої поліції забороняти селянам вивозити вулики до сусіднього ному, а також – продавати телят, оскільки останніх держава скуповуватиме для династичного свята в Александрії [P.Heid. 362]. Цікаво, що Петеймутес, віддаючи розпорядження колезі, лише у другому разі діє від імені високопоставленого столичного урядовця, Артемона. У першому ж – виступає від свого імені, що не викликає у греко-македонянина Геракліда невдоволення чи роздратування. Разом з тим, можна спостерігати, як чиновники з числа іммігрантів починають з розумінням ставитися до релігійних потреб простих єгиптян. Так у 230 році Діонісодор, певно той самий, що грав у бюрократичні ігри з єгиптянами Сокменісом та Інаром, пропонує економові арсиноїтського нома Асклепіаду, незважаючи на необхідність сіяти, відпустити селян, вихідців з оксиринхського нома на “малу батьківщину”, де ті за звичкою справляють щорічне релігійне свято. При цьому, аби надати ваги своєму проханню, Діонісодор береться особисто супроводжувати цих селян, тобто, по суті, погоджується взяти відповідальність за їхнє своєчасне повернення на роботу. Асклепіад прихильно поставився до звернення свого підлеглого і дозволив селянам відвідати рідний ном, незважаючи на посівні роботи [SB. 14699].

Отже, з усього сказаного вище, на мою думку, можна зробити висновок, що створення позаєтнічної адміністрації, започатковане Сотером і вдало й планомірно здійснене його сином і наступником, не лише послужило більш ефективному використанню багатств країни Нілу, а й прискорило подолання “колонізаторського” світогляду, притаманного еллінізованим іммігрантам.

¹ Оскільки всі події, згадувані у цій роботі, відбулися до різдвя Христового, помітка “до Р.Х.” надалі опускається. Якщо у дослідженні зустрічатимуться дати Христової ери, після них буде поставлено помітку “від Р.Х.”.

² Спроба Птолемея I зблизити іммігрантів з місцевими жителями шляхом запровадження синкретичного культу бога Серапіса не дала очікуваних результатів [Зелінський 1996, 60; Schubart 1937 h. 2, 6; Visser 1938, 22; Lewis 1986, 69–70; Walbank 1993, 121].

³ Сучасні коментатори відповідного розділу електронної версії візантійської енциклопедії Suda <http://www.stoa.org/sol/search_tips.shtml> ставлять під сумнів це свідчення. Вони дотримуються думки, згідно якої, згадані в енциклопедії 6 тисяч єгиптян, озброєних Александром на македонський зразок, є лише відлунням історії озброєння македонським царем 30-ти тисяч іранських хлопчиків.

⁴ Припущення Г. Бенгтсона щодо участі єгипетських загонів у III Сирійській війні (246–241) залишається гіпотетичним [пор. Winnicki 1989, 84 *przyp.* 9].

⁵ Так, у документі від 248 року згадуються два брати, один з яких носить грецьке ім'я – Гераклід, а другий – єгипетське – Паапіс [PSI. 384]; у 246 році єгиптянин Сісух просить влаштувати свого сина на ім'я Птолемея до однієї з канцелярій номового рівня [P.C.Z. 59.342]; у папірусі, датованому третім століттям, якийсь Птолемея переповідає своєму приятелю чи родичу, Ахіллесу, єгипетською мовою (щоб останньому було легше зрозуміти) свій сон, у якому, очевидно, проявилась воля богів стосовно Таунхіс, дочки Термутіс і Тетімутіс, дочки Тауес, котра є дочкою Птолемея і невідомої матері [W. Chr. 50].

⁶ З цього приводу можна згадати хоча б те, у якому негативному світлі антична традиція відобразила постать яскраво проєгипетськи налаштованого Птолемея VIII, за наказом котрого було навіть розпущено александрійський мусейон [Diodorus 1884, XXXIII 61; Strabo 1899, XVII I, 11; Trogus 1956, XXXVIII; Justinus 1911, XXXVIII, 8; Athenaeus 1887, XII, 549d; Тарн 1949, 188].

⁷ У III столітті не було жодного комарха, який би не вмів самостійно укладати ділові папери грецькою мовою [Баюн 1992, 269–270]. Також відомі випадки, коли єгиптяни навіть між собою вели ділове листування грецькою мовою. Наприклад, це стосується чиновника Гора (скоріш за все – базилікограматевса) і його підлеглого Хармаїса [W. Chr. 300].

⁸ Кількість населення елліністичного Єгипту, на думку різних дослідників коливається між цифрами 2,5 (виходячи з розміру земельного фонду країни Нілу на XIX століття від Р.Х.) і 8 (з огляду на античну літературну традицію [Diodorus 1884, I 31; Flavius 1895, II 385]) мільйонів чоловік. Історіографічний аналіз цієї проблеми можна знайти у І. Фіхмана та Дж. Меннінга [Фіхман 1987, 155–156; Manning 2003 40 *not.* 76, 47–49].

⁹ Це – не перебільшення. З одного папірусу римських часів відомо, що лише у канцелярії одного комограматевса – Петауса з фаюмського села Птолемеїс Горму, який, правда, за сумісництвом, виконував обов'язки комограматевса і в кількох інших селах, працювало 9 писців [P.Petaus, 11; Świderek 1970, 143]. Не слід також забувати про необхідність підготовки двомовних співробітників, підлеглих економам, керівникам державних банків і меліораційних робіт: таких, як Сокменіс, Інар, Комоапіс, Петехон чи Семтеус [P.Koeln. 342; P.Fuad. 3–4; Viereck 1928, 40; Lewis 1986, 39–41; Павловская 1992, 117].

¹⁰ Ім'я Теодот фігурує в електронному варіанті папірусу <<http://www.perseus.tufts.edu/>>.

ЛІТЕРАТУРА

Баюн Л.С. Этноязыковая ситуация на эллинистическом востоке // **Эллинизм – Восток и Запад**. Москва, 1992.

Бенгтсон Г. **Правители эпохи эллинизма**: Пер. с нем. Москва, 1982.

- Брестед Д., Тураев Б. **История древнего Египта**: В 2 т. Т. 1. Минск, 2002.
- Жебелев С.А. **Древняя Греция**: В 4 в. Ч. 2: Эллинизм. Петроград, 1922.
- Зелинский Ф.Ф. **Религия эллинизма**. Томск, 1996.
- Зелінський А.Л. Аналіз одного з аспектів соціально-економічних реалій елліністичного Єгипту (до питання про так звану “колоніальну” ситуацію у птолемейському Єгипті) // **Східний світ**, 2004, № 4.
- Зелінський А.Л. Стосунки між єгиптянами та еллінізованими іммігрантами у світлі грекомовних папірологічних джерел (до питання про так звану “колоніальну” ситуацію у птолемейському Єгипті) // **Східний світ**, 2004, № 3.
- Зелінський А.Л. **Трансформація громадян елліністичної ойкумени у птолемейських підданих**: Дис... канд. іст. наук: 07.00.02. Київ, 2004.
- Зельин К.К., Трофимова М.К. **Формы зависимости в Восточном Средиземноморье в эллинистический период**. Москва, 1969.
- История Востока**: В 6 т. Т.1: Восток в древности. Москва, 1997.
- Кацнельсон Г.А. **Напата и Мероэ – древние царства Судана**. Москва, 1970.
- Левек П. **Эллинистический мир**: Пер. с франц. Москва, 1990.
- Литвиненко Ю.Н. Греческие колонисты и тайны египетского земледелия // **ВДИ**, 1994, № 2.
- Литвиненко Ю.Н. О “колонииальном” сельском хозяйстве в Птолемеевском Египте // **ВДИ**, 1996, № 4.
- Литвиненко Ю.Н. Птолемеевский Египет и Северное Причерноморье в III в до н. э. К вопросу о контактах // **ВДИ**, 1991, №1.
- Литвиненко Ю.Н. **Хозяйство диоикета Аполлония: взаимодействие греческого и восточного начал**: Автореф. дис... канд. ист. наук: 07.00.03 / Моск. Гос. ун-т. Москва, 1990.
- Павловская А.И. Эллинистический Египет – проблема взаимодействия местных и эллинистических элементов в экономике страны // **Эллинизм – Восток и Запад**. Москва, 1992.
- Пикус Н.Н. **Царские земледельцы (непосредственные производители) и ремесленники в Египте III в. до н. э.** Москва, 1972.
- Смотрич А.П. А. Świderek. “W państwie Apolloniosa”. Warszawa. 1995 // **ВДИ**, 1965, № 3.
- Тарн В. **Эллинистическая цивилизация**: Пер. с англ. Москва, 1949.
- Тураев Б.А. **История Древнего Востока**. Минск, 2002.
- Фихман И.Ф. **Введение в документальную папирологию**. Москва, 1987.
- Шахермайр Ф. **Александр Македонский**: Пер. с нем. Москва, 1984.
- Das Archiv des Petaus / Ed. U. Hagedorn, D. Hagedorn, L.C. Youtie, H.C. Youtie. – Koeln, Opladen, 1969.
- Arrianus Flavius. **Anabasis** / Rec. C. Abicht. Lipsiae, 1899.
- Athenaeus. **Deipnosophistae: Libri XV**: In 2 v. / Rec. G. Kaibel. Lipsiae, 1887. V. 1.
- Beloch J. Die auswaertigen Besitzungen der Ptolemaeen // **AFP**, 1902, Bd. 2.
- Bengtson H. **Die Hellenistische weltkultur**. Stuttgart–Wiesbaden, 1988.
- Biedermann E. **Studien zur aegyptischen Verwaltungsgeschichte in ptolemaeisch-romischer Zeit**: In 2 Absch. Berlin, 1913. Absch. 2, T. 1–2.
- Braunert H. **Die Binnenwanderung**. Studien zur Sozialgeschichte Aegypten in der Ptolemaeer und Keiserzeit. Bonn, 1964.
- Catalogue of the Greek papyri in the John Rylands Library**, Manchester: in 4 v. / ed. A.S. Hunt, J. De M. Johnson, V. Martin, C.H. Roberts, E.G. Turner. Manchester, 1911–1952.
- Dikaiomata: Auszuge aus Alexandrinischen Gesetzen und Verordnungen in einem Papyrus des Philologischen Seminars der Universitaet Halle mit einem Anhang weiterer Papyri derselben Sammlung** / Ed. Graeca Halensis. Berlin, 1913.
- Diodorus Siculus. **Bibliotheca Historica**: In 4 v. / Ed. I. Bekker. Lipsiae, 1884. V. 1–4.
- Flavius Josephus. Antiquitates judaicae // **Iosephi Flavii opera**: In 6 v. / Ed. B. Niese. Berlin, 1955, V. 3.
- Flavius Josephus. De bello judaico libri VII // **Iosephi Flavii opera**: In 6 v. / Ed. B. Niese. Berlin, 1887–1895, V. 6 (1895).

- Fuad I University papyri** / ed. D. Crawford. P.Fuad. Milano, 1976.
- Gehrke H.-J. Geschichte des Hellenismus.** Muenchen, 1990.
- Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Staats und Universitaetsbibliothek:** In 2 v. / Hrsg. P. M. Meyer. Leipzig–Berlin, 1911, 1924.
- Griechische Papyrusurkunden und Ostraka der Heidelberger Papyrus-Sammlung** / Hrsg. P. Sattler. Heidelberg, 1963.
- Hammond N.G.L.** The Macedonian imprint on the Hellenistic world (Response E.N. Borza) // **Hellenistic history and culture.** Berkeley, 1993. <<http://escholarship.cdlib.org:8088/dynaxml/servlet/BookView?source=eschol/5827/5827.xml&style=eschol/xsl/dynaxml/dynaxml.xsl&chunk.id=ch1>>.
- Herodotus. Historiarum Libri IX** / Ed. H.R. Dietsch, H. Kallenberg. Lipsiae, 1899.
- The Hibeh Papyri** / Ed. B.P. Grenfell, A.S. Hunt, E.G. Turner, M.T.Lenger. – London, 1906, 1955.
- Holbl G. A History of the Ptolemaic Empire:** Transl. from germ. London, New-York, 2001.
- Justinus M. Junianis. Pompeius Trogus “Historiae Philippicae” Epitome** / Ed. W. Kroll. Lipsiae, 1911.
- Koelner Papyri** / Hrsg. B. Kramer, R. Huebner. Opladen, 1976–2001.
- Lewis N. Greeks in ptolemaic Egypt.** Oxford, 1986.
- Manning G. Land and power in ptolemaic Egypt. The Structure of Land Tenure.** Cambridge, 2003.
- Meuleau M. Egypte, Orient, Grèce.** Paris, 1967.
- Mitteis L., Wilcken U. Grundzuge und Chrestomatie der Papyruskunde:** In 2 Bd. Leipzig; Berlin, 1912.
- Papiri gracchi e latini (Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto):** In 9 v. / Ed. G. Vitelli, M. Norsa. Firenze, 1917–1929.
- Papyri Selectae** / Ed. A.S. Hunt, C.C. Edgar. London, 1932–1934.
- Pausanias. Graeciae descriptio:** In 3 vols. / Ed. M.H- Rocha-Pereira. Lipsiae, 1973–1981, V. 1 (1973).
- Plutarchus. Agesilaus** // Plutarch's Lives: In 11 v. / Ed. B. Perrin. Cambridge, Mass., 1917, V. 5.
- Plutarchus. Alexander** // **Plutarchus. Vitae Parallelae:** In 3 v. / Ed. C. Lindskog et K. Ziegler. Lipsiae, 1968, V. 2, Fasc. 2.
- Plutarchus. Antonius** // **Plutarchus. Vitae Parallelae: Demetrii et Antonii** / Rec. C. Sintensis. Lipsiae, 1875.
- Plutarchus. Cleomenes** // **Plutarchus. Vitae Parallelae:** In 3 v. / Ed. K. Ziegler. Lipsiae, 1971, V. 3.
- Polybius. Historiae:** In 2 v. / Ed. Th. Buttner-Wobst. Lipsiae, 1882, V. 1–2.
- Pompeius Trogus. Prolegomena ad Historiam Philippicam** // **Pompei Trogi fragmenta** / Coll. O. Seel. Lipsiae, 1956.
- Posidippus** // **Posidippi Pellaei quae supersunt omnia** / ed C. Austin, G. Bastianini. – Milan: LED (Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto), 2002.
- Quintus Curtius Rufus. Historiarum Alexandri Magni Macedonum; Libri qui supersunt** // **Курций Руф. История Александра Македонского (сохранившиеся книги).** Текст и перевод / Под ред. В.С. Соколова. Москва, 1963.
- Rostovtzeff M.I. The social and economic history of the Hellenistic world:** In 3 v. Oxford, 1941, V. 1.
- Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten im Auftrag des Strassburger Wissenschaftlichen Gesellschaft begonnen von P. Preisigke und F. Bilabel:** In 3 v. / Hrsgb. von E. Kiessling, H.A. Ruprecht. Strassburg–Berlin–Heidelberg–Wiesbaden, 1915–1927.
- Samuel A.E.** The Ptolemy and the Ideology of kingship (response: D. Delia) // **Hellenistic history and culture.** Berkeley, 1993.
- <<http://escholarship.cdlib.org:8088/dynaxml/servlet/BookView?source=eschol/5827/5827.xml&style=eschol/xsl/dynaxml/dynaxml.xsl&chunk.id=ch6>>.

- Schubart W.* Die Griechen in Aegypten // **Beihefte zum Alten Orient**. H. 10. Leipzig, 1927.
- Schubart W.* Die religioese Haltung des fruehen Hellenismus // **Der alte Orient**, 1937 (Bd. 35), H. 2.
- Schubart W.* Verfassung und Verwaltung des Ptolemaeerreichs // **Der alte Orient**, 1937 (Bd. 35), H. 4.
- Strabo. Rerum Geographicorum*. Libri 17 / Ed. G. Spiro, H. Waldman. Halle, 1899.
- Stringfellow B.* **The mask of Jove. A History of Graeco-roman civilization from the death of Alexander to the death of Constantine**. Philadelphia–New York, 1996.
- Suda*. Lexicon // **Suidae lexicon**: In 4 vols. V. I (1928). Leipzig, 1928–1935.
- Świderek A.* **Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku**. Warszawa, 1970.
- Świderkówna A.* **Hellenika wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta**. Warszawa, 1974.
- Świderkówna A.* **Życie codzienne w Egipcie greckich papirusów**. Warszawa, 1983.
- Uebel F.* **Die Kleruschen Aegyptens unter den ersten sechs Ptolemaern**. Berlin, 1968.
- Viereck P.* **Philadelphia. Die Gruendung einer hellenistischen Militaerkolonien in Aegypten**. Leipzig, 1928.
- Visser C.* **Goetter und Kulte im ptolemaeischen Alexandrien**: dis... Dr. Phil. Amsterdam, 1938.
- Walbank F.* **The Hellenistic World**. 2 ed. Cambridge Mass., 1993.
- Winnicki J.-K.* **Operacje wojskowe Ptolemeuszów w Syrii**. Warszawa, 1989.
- Winnicki J.-K.* **Ptolemaeerarmee in Thebais**. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1979.
- Xenophon. Anabasis* / Ксенофонт. Анабасис / Под ред. Л. Георгиевского. Ч. 1: Греческий текст. Санкт-Петербург, 1891.
- Yale papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library**: in 2 v. / ed. J. Oates, A. Samuel, C. Welles. New Haven, 1967–1985.
- 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.

І.В. Отрощенко

БАЛАГАТСЬКИЙ РУХ У ПОЛІТИЧНОМУ ТА ДУХОВНОМУ ЖИТТІ БУРЯТІЇ

ПОЧАТОК ХХ ст. став часом найбільшого розквіту в історії бурятського буддизму. Впродовж другої половини ХІХ ст. відбувалося суттєве зміцнення позицій буддизму на теренах Забайкалля. Відтоді розпочалося будівництво нових кам'яних храмів за тибетськими та монгольськими зразками. Храмова обрядність збагатилася новими культами та містеріями, запозиченими з Тибету й Монголії. Плідно розвивався місцевий іконопис і культова скульптура з металу, дерева, глини, пап'є-маше; місцеві майстри, працюючи в манері пекінських, лавранських і монгольських шкіл, створювали місцеві, вже бурятські традиції [Очерки... 1972, 286]. В цей період у Бурятії формувався власний “науковий потенціал” лам – ченців, які здобули освіту в найкращих буддійських монастирях. Завдяки їм у Забайкаллі виникають аналогічні закордонним школи для вивчення філософії, містики, символіки, медицини, проводяться філософські диспути (які є важливим елементом буддійської системи освіти). Тепер бурятські лами могли не вдаватися до далеких мандрівок до відомих тибетських і монгольських монастирів: богословський ступінь можна було отримати вдома, в Забайкаллі. При бурятських монастирях (дацанах) розвивалося книгодрукування: зокрема, в 1870-ті рр. із 34 дацанів 29 мали власні друкарні, в яких видавалося близько 600 назв книжок тибетською та монгольською мовами. Отже, на межі ХІХ і ХХ ст. дацани перетворюються на самостійні центри буддійської культури та вченості, наприклад, Гусиноозерський, Агінський, Цугольський та Ацагатський дацани [Андреев 1992, 200–201].

Наприкінці першої чверті ХХ ст. бурятська церква загалом нараховувала 45–46 дацанів і дуганів (баз для формування нових дацанів). При них постійно мешкало (за даними на 1914) 13 446 лам. У Бурятії також існували власні хубілгани (тобто переродження персонажів буддійського пантеону або видатних діячів буддизму). Їх у

1922 р. у Бурят-Монгольській автономній області налічувалося лише 4 [Из истории... 2001, 40]. Панівні позиції в бурятському буддизмі посідала тибетська школа гелуг. Було помітне також поширення школи Шижед, проте не як самостійної течії, а у вигляді широкого використання місцевими тантристами її головної практики – чод. Водночас у Забайкаллі в незначній кількості існували послідовники трьох інших головних шкіл тибетського буддизму – н'інгма, сак'я та каг'ю. Очоловав бурятську буддійську ієрархію бандидо-хамбо-лама, глава духовного управління буддистів у Бурятії. Бандидо-хамбо-лам обирали з настоятелів великих монастирів, видатних релігійних діячів і вчених.

З останньої чверті ХІХ ст. до кінця 1920-х рр. у бурятських монастирях тривало плідне науково-філософське життя. Ці кілька десятиліть дали Бурятії, зокрема, низку великих лам, імена яких увійшли до світової історії буддизму. Це, в першу чергу, вчений і провидець лама Содой (1846–1914) та відомий дипломат, суспільно-політичний діяч і релігійний реформатор Агван Доржієв (1854–1938). До їхнього числа належать славетний відлюдник і релігійний практик Лубсан Сандан Циденев (1851–1922) та його спадкоємець, видатний філософ – Бідія Дандарон (1914–1974). Саме про них ітиметься у цій статті.

У цей період розквіту, на межі ХІХ і ХХ ст., у бурятському буддизмі виникає реформаторська течія під назвою “балагатський”, або “теократичний” рух. Балагатський рух і сьогодні залишається маловивченою темою, до якої звернулися здебільшого в 1990-ті рр. бурятські дослідники та учні Б. Дандарона, продовжувача традиції цієї школи.

Засновником балагатського руху був Лубсан Сандан Циденев. Він належав до родини так званого степового лами (більшість лам, завершивши навчання в дацані, поверталися до звичайного життя у свою рідну місцевість). У віці шести–семи років

хлопця віддали вчитися до Кижінгінського дацану. Своїми успіхами у навчанні Сандан вирізнявся поміж інших послушників. З часом він відправився вивчати філософію до Гусиноозерського дацану. Закінчивши успішно філософський факультет й отримавши ступінь гебші, Сандан Циденев повернувся до Кижінгінського дацану. Там він продовжив своє навчання й незабаром отримав ступінь габжа [Балдандоржийн, Матвеев 1994, 24] (вищий вчений ступінь, який присуджували в Бурятії). Поряд із тим лама займався вивченням тантричних практик, часто вдаючись до тимчасового споглядання. Мистецтво споглядання було основою третього шляху в буддизмі – шляху ваджраяни (тантризму, т. зв. містицизму), спрямованого на досягнення стану Будди впродовж одного людського життя.

Сандан Циденев на той час вважався одним із найкращих учених лам. Проте його погляди суттєво відрізнялися від позицій більшості бурятських ченців. Так, він був критично налаштований проти способу життя монастирських лам, спрощено здійснював релігійні служби серед мирян, відступаючи від загальних правил. За характером Сандан Циденев був мовчазний, відлюдкуватий і тримався якомога далі від інших лам. Водночас його згадували як владну, горду, непоступливу та рішучу людину [Монтлевич]. Майже такими словами характеризували його наступника – Бідію Дандарона. Відвідуючи в 1894 р. Санкт-Петербург у складі делегації буддійського духовенства (з приводу коронації Миколи II), Сандан Циденев практично відмовився від оглядин як самого міста з його принадами, так і від спілкування з петербурзькими сходознавцями. В цей час лише відомому монголознавцю, професору О. Позднєєву (1851–1920) вдалося добитися короткої наукової бесіди з ламою. Сам професор зацікавився ідеями Сандана Циденова, вважаючи його реформатором сучасного буддизму, який підтримує містичний напрям на основі критики школи гелуг і має за мету відновлення класичного індійського буддизму [Матеріали... 1993, 32]. У пам'ять священної коронації 20 серпня 1896 р. лама отримав срібну медаль для носіння у петлиці на Андріївській стрічці. Проте результатами своєї поїздки він був вочевидь розчарова-

ний, зазначаючи: “Я до Петербурга їздив не для того, щоб побачити пишність палаців російського царя. Я вважав, що десь біля берегів Чорного або Каспійського моря розташувалася країна Шамбала, проте мені не вдалося побувати там. Так що приїхав я ні з чим” [Нацов 1998, 138]. Наприкінці XIX – початку XX ст. буддисти намагалися локалізувати Шамбалу, таємничу країну благоденства у буддійській міфології, на теренах від півночі Індії до Туви. Проте на сьогодні відома фактично одна людина, яка в той час намагалася переконати сучасників, що Шамбала знаходиться на теренах Росії. Це був відомий реформатор буддизму та дипломат Агван Доржієв, учитель далай-лами XIII. Швидше за все така ідея виникла в нього саме в 1890-ті рр., коли формувалися його політичні концепції. Проте до 1898 р. він мешкав у Лхасі. Тому важко визначити, звідки Сандан Циденев дізнався про припущення радника далай-лами. Чи листувалися вони, чи писав А. Доржієв якимось іншим бурятським ламам, чи вів бесіди з бурятами, які навчалися в Лхасі – нині невідомо.

Серед учнів та однодумців Л. Циденова особливе місце посідав Доржі Бадмаєв (1867–1920), філософ і релігійний поет. Він також навчався в Кижінгінському дацані, де отримав ступінь гебші, й вважався одним із найкращих філософів. Понад рік Д. Бадмаєв провів у Монголії, вивчаючи тантричні практики [Матеріали... 1993, 34]. Повернувшись додому, він відступає від правил Вінаї (канонічного дисциплінарного уставу) й живе поза монастирем як степовий лама.

У 1894 р. з тибетського монастиря Гумбум до Кижінгінського дацану прибули два ченці – хамбо-лама Джаягси-геген та Акпа-геген. Лубсан Сандан визнав Джаягси-гегена своїм учителем. У той час між прибулими Л. Циденовим та його учнем Д. Бадмаєвим відбулася бесіда стосовно майбутнього буддизму в Бурятії [Пупышев 1995, 9]. На цій бесіді також були присутні деякі лами Кижінгінського та Чесанського дацану, зокрема настоятель останнього. Прагнучи відновлення класичного індійського буддизму, Сандан Циденев та його тибетський учитель розробили проект релігійної реформи. Лубсан Сандан вважав, що в сучасному світі монастирська форма

вчення виявиться нежиттєздатною, і запропонував позашкільні правила устрою буддійської общини для збереження традиції в майбутньому та поширення буддизму серед інших народів. Він критикував бурятське духовенство, стверджуючи, що в бурятських монастирях практикують спотворене вчення Будди, що дацан – це також сансара (мирське буття).

Незабаром після від'їзду тибетських лам Лубсан Сандан вийшов зі складу лам Кижінгінського дацану, очоливши разом із Д. Бадмаєвим балагатський рух. У русі взяли участь лами Кижінгінського та Чесанського дацанів, які також вирішили залишити свої монастирські громади. Отже, головна ідея руху на момент його виникнення полягала у виході з монастирів та заснуванні усамітнених общин, які мали відродити “істинне вчення Будди” й тантричну практику. На думку деяких дослідників, назва руху походить від бурятського слова “баалаха”, що означає “примусити”, тобто змушені відійти від офіційної церкви [Монтлевич 1992, 3]. За переказами мешканців Кижінгінської долини, послідовники Циденова отримали назву балагати (ті, що відкочували). Натомість противники реформи залишилися в дацанах і стали називатися хошунами, прибічниками хошунів [Матеріали... 1993, 33]. Проте ряд дослідників уважає, що ці назви виникли на другому етапові розвитку руху – т. зв. теократичному [Балдандоржийн, Матвеев 1994, 26; Дарибазарон 1998, 101].

Сандан Циденов заснував обитель для споглядання на схилі Кудунського гребеня, навпроти селища Усть-Орот (Кижінгінський район) й у 1898 р. відкочував туди разом з учнями. Там, на галявині Суархе, він провів понад 20 років поспіль відлюдником. Він уважав, що перебування в медитації “має бути ідеалом кожного, не лише духовної особи, а навіть мирянина” [цит. за: Нацов 1998, 155]. До нього розпочинається паломництво, з усіх сторін надходять щедрі пожертви. Господарством відлюдника порядкувало чотири-п'ять найближчих учнів. При Сандані Циденові завжди знаходився Доржи Бадмаєв, який зазвичай і спілкувався з віруючими. Останні називали його молодшим учителем. Мабуть, Д. Бадмаєва прийняв за молодшого брата Циденова

студент-дослідник, майбутній відомий громадсько-політичний діяч Цибен Жамцарано, який навідав обитель відлюдника у 1906 р. Молодий бурят зазначав, що лише цей “молодший брат” (також тантрист) безпосередньо контактував з Циденовим (який мешкав у будинку), зокрема передавав тому поклоніння віруючих. За словами Ц. Жамцарано, своїм витриманим подвижницьким, проте не аскетичним (оскільки він тантрист) життям цей Буржигар Самдан привернув увагу майже всіх бурятів і притягував доволі багато народу. Він був відомий як учений та сильної волі людина [Жамцарано 2001, 320].

У період свого поглибленого споглядання тантричного божества Ваджрабхайрави, однієї з форм гнівного ідама Ямантакі, Сандан Циденов був названий Дхармараджею – Царем Вчення у трьох світах [Пупышев 1995, 9]. Головні засади та кінцева мета такого споглядання (“йоги божеств”) розглянуті, зокрема, Б. Дандароном, наступником Сандана Циденова, в його праці “Про Чотири Шляхетні Істини Будди” [Див. Дандарон 1995, 45–46]. Саме Джаягси-геген дав Циденову посвячення у тантру Ямантакі. Прихожани та вчені лами вірили, що кижінгінський відлюдник досяг вищих тайнств і святості й що він з'являється часом в образі Ямантакі [Монтлевич].

У своїй общині Лубсан Сандан відновив суворі правила, принципи безпосереднього ведення вчителем учня та вищі тантричні практики. Нова форма буддизму передбачала збереження традиції дацанської вченості, а також життя, присвячене духовному вдосконаленню, як це робили ще 1000 років тому великі буддійські йоги Індії (Тілопа (988–1069), Наропа (1016–1100) та інші). Рух потребував також доповнення традиціями деяких тантричних практик, яких не було в Бурятії. За такими посвяченнями Д. Бадмаєв їздив до Китаю. Засновники балагатського руху особливо цікавилися тибетською школою н'інгма та традицією дзогчену, працями великого тибетського вчителя Лончена Рабжампи (1308–1363). Д. Бадмаєв навіть переклав одну з його праць – “Карнатантра, опора великого Вчення, що називається “Люстерко механізму глибокого змісту” – на монгольську мову [Монтлевич 1992, 9].

У 1914 р. у Д. Бадмаєва народився син, в якому Л. Циденов упізнав нове втілення свого вчителя Джаягси-гегена (який помер у 1913). Подібна заява була сприйнята віруючими як належне. До того ж, у свій останній приїзд до Бурятії (1910) Джаягси-геген пообіцяв удовольнити прохання населення – наступного разу народитися на бурятських теренах.

Аналізуючи ідеї Циденова та його одномудців, треба зазначити, що рух за повернення до первинних засад буддійського Вчення загалом не був оригінальною ідеєю у світовій історії буддизму. Подібні заклики лунали ще з перших віків існування буддійської громади в Індії. З них починали свою реформаторську діяльність такі великі тибетські вчителі, як Атіша (982–1054), а потім Цзонхава (1357–1419). Аналогічна течія мала місце у XIX ст. у середовищі освіченого монгольського ламства, яке критично ставилося до церковних ієрархів, прагнуло “очищення релігії”, реформи викладання в духовних закладах, зокрема введення світських дисциплін. У самій Бурятії реформаторський рух балагатів теж не став виключним явищем.

Тривалий час послідовники руху мирно співіснували з офіційною бурятською церквою та віруючими. Приклад Циденова на початку XX ст. навіть наслідували інші лами, які споруджували обителі за зразком його помешкання у відлюдних місцях (зокрема на горі Буршигар), усамітнювались і розпочинали багаторічне споглядання теж Ямантакі [Нацов 1998, 117–118]. Лубсана Сандана в 1907 (1908?) р. навіть призначили настоятелем Кижінгінського дацану, одного з найбільш великих і багатих монастирів Бурятії. Проте той відмовився, оскільки не хотів припиняти відлюдництва. Тому від імені Циденова обов'язки настоятеля майже до кінця 1915 р. виконував інший лама [Балдандоржийн, Матвеев 1994, 24]. Кижінгінський відлюдник був відомий не лише у межах Бурятії. Так, уже за радянських часів Агван Доржієв писав: “У теперішній час в осіб, які прибувають до Тибету, Далай-лама справляється про долю Сандана Циденова. Як Верховний глава буддистів, він не може ставитися байдуже до долі буддистів – бурятів, калмиків, які знаходяться в межах Радянської Росії” [цит. за: Дарибазарон 2000, 151]. Взагалі

ж Циденов та його вчитель Джаягси-геген (який не раз відвідував Бурятію) користувалися великою популярністю серед бурятів. Треба зазначити, що це стосувалося майже всіх відлюдників. Проте Перша світова війна, потім громадянська, втрутилися в їхнє споглядання. Хтось почав опікуватися пораненими, хтось – закликати до опору Радам. Буремні події змінили й стосунки послідовників Сандана Циденова з місцевим населенням. Відбулися суттєві зміни і в ідеологічній спрямованості та масштабах руху. Нечисленна релігійна громада перетворилася на політично активну течію, яка з часом стала на шлях збройної боротьби з радянською владою.

Отже, новим етапом у розвитку руху став т. зв. “теократичний” (1919). До політичної активності Л. Циденова спонукав наказ Бурятської Народної думи про мобілізацію бурятського населення на військову службу від 23 січня 1919 р. Цей наказ викликав незадоволення населення. Коли зросло протистояння, і справа ледь не дійшла до репресивних дій з боку представників Уряду Забайкальської області отамана Г. Семенова (1890–1946), представники народу звернулися до славетного відлюдника за порадою, як уникнути мобілізації. Відповідаючи на звернення бурятів, він зауважив, що найкращим виходом із цієї ситуації є створення самостійної держави. За іншими даними, Л. Циденов у формі пророцтва повідомив, що збройна сила не є основою віровчення Будди, внаслідок чого відмова від військової служби правильна, а щоб її позбутися, треба перейти в підданство лами [Елаєв 2000, 138]. Так чи інакше, населення сприйняло його слова як заклик до дії. У лютому 1919 р. представники від населення звернулися до Л. Циденова з письмовим проханням прийняти їх під свій захист, як для звільнення від мобілізації, так і для отримання вичерпних вказівок стосовно запровадження належного управління. Сандан Циденов на це погодився, після чого у трьох районах було проведено збори, де обговорювалося питання про створення теократичної держави. Тривала підготовка до скликання Установчих зборів, проводилися вибори делегатів на хошунних зборах, зокрема Бодонгутського, Хальбінського, Цаганського хошунів (які залишалися центром руху і в

1920-ті роки). Одночасно діяла комісія з опрацювання Основного закону майбутньої держави, проводився запис усіх бажаних статті підданими лами. За словами сина Б. Дандарона, мета у відлюдника була шляхетна, він хотів утворити державу, яка б не підкорялась ані білим, ані червоним, ані семенівцям, ані Унгерну, нікому, для того, щоб захистити населення, особливо молодих бурятів, від безперервного набору до армії [Буддист... 2003]. Багато бурятів, мобілізованих за наказом Г. Семенова, розбіглися, підкоряючись волі відлюдника [РГАСПИ, ф. 372, 127, 42об].

На початку травня 1919 р. відбулися Установчі Збори з 102 делегатів (по одному делегату від ста чоловік), які оприлюднили Маніфест про створення теократичної держави, на зразок Тибету, на чолі з Санданом Циденовим (його спадкоємцем призначили Доржи Бадмаєва). Були обрані президент, віце-президент, вісім міністрів та інші посадові особи, прийнята конституція, яку скріпили особистою печаткою Циденова з символами тибетської школи н'інгма [Балдандоржийн, Матвеев 1994, 24; Федотова 1996, 31–32]. У Конституції (з 36 пунктів) були викладені також положення про Установчі збори, суд, оборону. Про управління духовенством наказ мав підготувати особисто відлюдник. Центром (столицею) новоствореної держави стало місцезнаходження келії її глави, тобто місцевість Суархе, бо весь цей час Лубсан Сандан не припиняв усамітнення, і все спілкування з ним йшло у письмовій формі. До теократичної держави увійшли 11 балагатських громад. Новостворена держава охоплювала долини Чесану, Кодуну, Кижінги, частину теренів сучасних Хорінського та Єравнінського районів [Дарибазарон 1998, 101]. Піддані нової держави відмовилися підкорятися Бурятській народній думі, проголосили про ліквідацію місцевих органів семенівської влади – сомонів і хошунів. Співробітники цих органів влади, в свою чергу, стали в жорстку опозицію до балагатів. Як згадував у лютому 1923 року один із мешканців Кижінгінської долини: “До утворення теократичного руху в 18–19 роках у нас з балагатами непорозуміння не було” [РГАСПИ, ф. 372, 127, 64]. За словами сучасного бурятського дослідника Е. Дарибазарона, Установчі

Збори постановили називати «сомони» “тосхонами”, а “хошуни” – “балагадами”. Мовляв, звідси і назва “балагатський рух” [Дарибазарон 1998, 101].

Лідери Бурятської народної думи спочатку сподівалися ліквідувати новий рух мирним шляхом і двічі відряджали до “теократів” своїх представників. Проте члени новобраного уряду відмовилися від переговорів, заявивши, що не підкоряються жодній владі, окрім волі Сандана Циденова. Теократична держава проіснувала кілька днів, після чого всі її урядовці були заарештовані за наказом Г. Семенова. На допиті Циденов пояснив свої дії впевненістю, що віднині відкрито широкий шлях організації будь-якої держави чи політичного суспільства в революційному порядку. Протоколи допитів він підписував “Сугата” – ім'ям Будди [Монтлевич]. Л. Циденова (як і його спадкоємця) визнали психічно хворим, який страждає на манію величчя [Лиштованный 1998, 68]. Тому через місяць їх звільнили разом із прибічниками. Взагалі упродовж року Сандана Циденова та інших балагатів заарештовували ще двічі. Деякі з них, зокрема Доржи Бадмаєв, померли у в'язниці.

Діяльність кижінгінського відлюдника, спрямована на створення теократичної держави, хронологічно збігається з аналогічним процесом серед інших представників бурятської еліти. Мається на увазі панмонгольський рух¹. На початок 1919 року на теренах бурятських відомств близько двох років діяли під проводом Бурятського національного комітету органи національного самоуправління. Вони були визнані радянською владою в 1919 році, потім Урядом Забайкальської області отамана Г. Семенова як органи самоуправління бурятського народу. Восени 1918 – на початку 1919 років лідери Бурятського національного комітету стали перед вибором шляху подальшого розвитку автономії: будувати її в межах російської державності і залежною від неї, за домінування іншомовної більшості з її культурою, чи намагатися створити єдину загальномонгольську державність, об'єднавшись із спорідненими монголомовними народами. Невизначеність майбутнього бурятського народу та його автономії в межах Росії, охопленої на той час громадянською війною, схилила шальки терезів на користь

заманливої ідеї набуття власної державності шляхом об'єднання монголономовних народів [Елаев 2000, 129]. Черговий проект утворення незалежної, об'єднаної Монголії передбачав на чолі держави духовного главу, а саме – ургінського богдо-хана (1870–1924). Проект було представлено на панмонголістському з'їзді (лютий 1919 р.), скликаному Нейсе-гегеном Мендебаяром (?–1920) – одним із найвпливовіших хубілганів Внутрішньої Монголії. З'їзд вирішив утворити федеративну за устроєм, незалежну Велику Монголію у складі Зовнішньої і Внутрішньої Монголії, Барги, а також російських бурятів, які переселяться з теренів Росії. Тимчасовий уряд мав очолити Нейсе-геген. На думку російського радника при уряді Автономної Монголії Б. Вітте, натхненниками з'їзду були саме буряти.

Отже, швидше за все, Циденов відчув настрої бурятської еліти й висунув свій власний проект подолання кризової ситуації – побудови буддійської теократії саме на теренах Забайкалля. Водночас велике бурятське переселення в 1919 році (коли значна кількість бурятів з Агінського, Хорінського, Єравнінського, Мухошибірського аймаків відкочували до Східної Монголії², а з Селенгінського, Кяхтинського, Закаменського, Джидінського – на північ Монголії, в долину Селенги) пов'язувалося сучасниками саме з пророцтвами С. Циденова, який передрікав повернення бурятів до Монголії [Строганова 2001, 133]. На думку деяких сучасних дослідників, ця ідея завжди жила в народів, зокрема про це свідчать відповідні легенди та пророцтва, що були поширені серед різних бурятських племен [Шагдурова 1999, 95]. Проте сам відлюдник не залишив батьківщини.

Послідовники С. Циденова навіть будували окремі дацани. Так, на початку 1920-х років понад 300 лам організували новий Шелотський (Челотський) дацан, проголосивши його підлеглим Сандану Циденову [Федотова 1996, 33]. У доповідних державним інстанціям лами пояснювали це так: переживаючи нестачу води та через засміченість Чесанського дацану, внаслідок чого з'являлися хвороби, “а також маючи незгоду з іншими ламами Чісанського дацану в області віри; ми, лами, вирішили відокремитися від старого дацану та утворити в місцевості “Челота” молитовний

будинок – куди своїми засобами і перекочували в 1921 році з Чісанського дацану” [РГАСПИ, ф. 372, 127, 34]. У 1920 ж році в 50 метрах на південь від келії відлюдника віруючими були споруджені дві ступи. В одній з них знаходився прах Д. Бадмаєва, в іншій – залишки семи лам, розстріляних за наказом Г. Семенова [Монтлевич 1996, 34]. Для ступи Д. Бадмаєва його вчитель, який керував будівництвом, обрав особливу форму, що нагадувала індійські ступи періоду раннього буддизму. Такий вчинок ще раз підкреслював прагнення лідера балагатів пов'язати лінію своєї школи з ранньою буддійською традицією. Друга ступа була традиційним для Бурятії субурганом нірвани. За спогадами бурятського монголознавця С. Диликова, він був присутній у 1922 р. на урочистій церемонії освячення ступи в Кижінгінському дацані [Дылыков 2000, 32]. Ступу було побудовано місцевими майстрами за зразком спорудженої дві тисячі років тому в Непалі, у передмісті його столиці Катманду. Тому, мовляв, на церемонію зібралася величезна кількість віруючих з Хорінського, Баргузинського, Агінського та інших аймаків. Для освячення ступи із Цугольського дацану був запрошений відомий релігійний діяч, ганжірва-геген Данзан Норбоев (?–1935), чия присутність надала особливого колориту всьому заходу.

Після створення навесні 1920 р. Далекосхідної Республіки (ДСР), у складі якої через рік було створено Бурят-Монгольську автономну область, балагати залишалися в опозиції до влади. Так вони відмовлялися підкорятися вже Бурят-Монгольському автономному управлінню, сплачувати податки. Непокієв балагатів зокрема той факт, що до складу працівників зазначеного управління ввійшли люди – колишні прибічники Г. Семенова, яких було задіяно у мобілізації бурятів до міліційних загонів (“Улан-Цагда”). На початку 1920-х років рух посилювала експлуатація бурятів на будівництві переробних заводів у Кижінгінському районі (де теократичний рух був тимчасово придушений). Бурятським народним революційним комітетом було створено дві комісії: одна – з опрацювання законів автономії; друга – технікобудівнича, зі спорудження шкірзаводу та миловарного заводу. Остання комісія

поширила на населення Бодонгутського та Хальбінського хошунів трудову повинність, продрозверстку [РГАСПИ, ф. 372, 127, 62]. Незважаючи на прохання бурятського населення про відстрочку цього будівництва, котре викликало лише чергові непосильні витрати з боку люду, розореного за часів громадянської війни, населення різними погрозами все ж таки було притягнуто до трудової повинності та сплати відповідних податків. Навесні 1921 року, коли в населення не було ресурсів виконати завдання, на прохання платників відповідали репресіями. Щоб якось виконати повинність, останні наймали сусідніх селян. Коли не залишилося й такої можливості, то населення спочатку трьох сомонів – Табанарсунського, Ульзутуйського та Шинакського, відправило уповноваженого до Прибайкальської обласної влади з клопотанням про призупинення робіт. Удруге уповноважений поїхав до Верхньоудинська з клопотанням уже від дев'яти сомонів, щоб дізнатися про результати звернення та повідомити про репресії серед населення. Врешті-решт незадоволені буряти знов почали проводити збори, створюючи балагатські громади. Заготовка лісу та будівельні роботи зупинилися. Хоча балагатів у черговий раз розігнали, а керівників руху вислали за межі району, будівництво заводів було припинено [Балдандоржийн, Матвеев 1994, 24]. Водночас між балагатами та їхніми опонентами серед місцевого населення протиріч ставало ще більше.

Цікаво, що саме події навколо будівництва заводів навесні 1921 року один з балагатів, Циден-Жабун, колишній студент Інституту східних мов (Владивосток), потім – перекладач монгольської мови при охороні Китайсько-східної залізниці, трактував як історію виникнення балагатського руху. Він уважав, що останній не можна плутати з теократичним рухом, що має вузько-релігійний характер, тоді як балагатський переважно пов'язаний з економічними причинами [РГАСПИ, ф. 372, 127, 62]. У “Доповідній нотатці про теократичний рух” від 16 травня 1922 р. теж є зауваження, що з початку 1920-х років, згідно з вимогами часу, теократи перейменувалися у балагатів [НАРБ, ф. 20, 22–23].

Отже, у квітні–травні 1921 р. балагатський рух активізувався й привів до

виділення кількох сомонів Бодонгутського та Хальбінського хошунів Хорінського аймака зі складу автономної області. Поступово рух поширювався, захоплюючи нові сомони та хошуни. За твердженням одного з балагатів, їхнє управління в адміністративному порядку охоплювало Бодонгутський, Хальбінський, Цаганський, Кубдутьський і частково Галзотський хошуни [РГАСПИ, ф. 372, 127, 63]. Балагати добивалися санкціонування створеної ними системи адміністративного управління шляхом неодноразових звернень до вищих органів центральної влади. Одночасно вони створювали озброєні загони, нападали на бурятські улуси, де мешкали прибічники автономії, заарештовували їх, роззброювали міліцію [Елаев 2001, 139]. Для ліквідації теократичного руху уряд ДСР створив спеціальну комісію. Її голова Д. Шилов у наказі від 8 липня 1921 р. зазначав: “На теренах Хорінського аймака в хошунах Бодонгутському, Хальбінському та Цаганському за останні тижні виникли заворушення у зв'язку з так званим теократичним рухом, що потягнув за собою низку насиль над особистою та майновою безпекою бурят-монгольського населення в тій його частині, яка дотримувала вірність владі бурят-монгольського автономного управління. Ця запроваджена конституцією ДСР влада змушена була під тиском теократів тікати зі своїх постів, і залишені ними хошуни дійшли стану безвладдя та анархії” [Из истории... 2001, 33–34]. Проте, незважаючи на вживані заходи, рух, ледь згаснувши, відновлювався. В деяких документах зафіксовані наміри балагатів вийти зі складу Бурят-Монгольської автономної області, приєднавшись натомість до Прибайкальської області. Так вони сподівалися позбавитися утисків, пов'язаних з відкриттям заводів, а також членів хошунних управлінь та членів Бурятського народного революційного комітету, яким населення не довіряло; скоротити адміністративний апарат з метою зменшення податку [РГАСПИ, ф. 372, 127, 62об–63]. Справа в тому, що ці повинності з будівництва заводів поширювалися лише на бурятів, росіяни ж, які мешкали в сусідніх селах, але входили до складу Верхньоудинського повіту Прибайкальської області, були від них вільні. Можновладці не забували про

спробу створення теократичної держави, вважаючи, що під різними приводами послідовники Л. Циденова прагнуть відновити особливе балагатське управління.

У 1923 році один з автономістів, Чиміт Циренов, зазначав, що балагатський рух та самоуправління побудовані на релігійному зверненні “лунден” (послання, звернення високої духовної особи) 60-річної давнини [РГАСПИ, ф. 372, 127, 42]. Нині важко сказати, який саме лунден мався на увазі. Балагати свідчили, що лами рух не очолювали, проте допомагали матеріально. За деякими даними, до чергового спалаху непорозуміння між балагатами та автономістами призвело виділення перших в “окрему церковну одиницю” [РГАСПИ, ф. 372, 239, 16]. Мабуть, на увазі мався Челотський дацан.

У липні 1921 року в Челотському дацані (за іншою версією – в селищі Усть-Орот), за письмовою вказівкою Лубсана Сандана, відбулося посвячення в сан його правонаступника Біді Дандарона. На церемонію зібралось кількасот віруючих, лами та почесні гості, серед яких був Б. Панкратов (1892–1979), майбутній відомий китаїст. Відбувся відповідний ритуал і святкове моління, були влаштовані кінські біги, боротьба, багате частування. Отже, восьмирічний Б. Дандарон отримав духовну силу та титул дхармараджи. Як згадував він з часом: “Лама Циденов... проголосив мене своїм спадкоємцем на престолі царства у трьох світах – небожителів, мешканців землі та асурів” [Федотова 1996, 33].

У листопаді 1921 р. рух набирає сили внаслідок проголошення збору військового податку. Балагати відмовилися сплачувати податок і підкорятися органам влади [НАРБ, ф. 20, 23]. 3 грудня 1921 року уповноважені балагатів подали Народним Зборам уряду ДСР свою петицію, де повідомляли, що вони, зберігаючи за собою право на самоуправління, утворили не підлегле Бурят-Монгольському автономному управлінню власне адміністративне управління, що об'єднало близько 30 громад з населенням понад 16 тисяч осіб, і вимагали його визнання. 13 грудня було подано додаткову заяву, в якій, зокрема, зазначалося: “Подавати такого роду клопотання змушують нас такі причини: Ми, буряти, за останній період часу

до такої міри втратили мирне суспільне життя та взаємодовіру одне до одного, що часто відбувалися побиття, грабунки та насилля і багато протиправних дій з боку аймачних посадових осіб. А тому, уникаючи таких протиправних терть та конфліктів, ми вирішили скоріше вирватися з такого пекельного життя та організувати Повітове Управління з підпорядкуванням російській області” [РГАСПИ, ф. 372, 239, 22]. Збори відхилили цю вимогу, що спричинило чергову хвилю руху, який охопив нові райони Східної Бурятії [Елаев 2001, 139–140].

Не отримавши певних відповідей, балагати скликали в Цаган-Норському сомоні Бодонгутського хошуну перший з'їзд, який відбувся 6 січня 1922 року. На нього з'їхалися 50 представників від балагатського населення (з Бодонгутського, Хальбінського, Цаганського, Кубдутського хошунів Хорінського аймака). На з'їзді було вирішено знову відрядити своїх делегатів до уряду ДСР зі згаданими вище вимогами. Після приїзду до Чити, столиці ДСР, уповноважені (які мали при собі протокол з'їзду і 26 протоколів від сомонних та хошунних громад) були заарештовані і кинуті до місцевої в'язниці. Уряд ДСР спеціальним циркуляром від 20 січня 1922 р. пояснював, що не може бути допущене відокремлення будь-яких груп зі складу автономної області, дозвіл же місцевим владним структурам на таке відокремлення є протизаконним. У цей же день Л. Циденов був заарештований за звинуваченням в антирадянській пропаганді та контрреволюційній діяльності [Дарибазарон 1998, 101]. Від таких новин незадоволення населення лише зростало.

3 березня 1922 р. місцева влада самочинно обклала балагатів черговим податком, у разі несплати якого реквізувалося все майно. Частина балагатів разом із родинами, залишивши майно, втекли в гори та ліси [РГАСПИ, ф. 372, 239, 29]. На початку березня було заарештовано близько 15 балагатів. Дізнавшись про це, балагати вислали озброєний загін (40–50 чоловік) до Бодонгутського хошуну і звільнили заарештованих. 8 березня голова Бурят-Монгольського Управління ДСР, Ердені Рінчино, за клопотанням Бандидо Хамбо-ламы Циремпілова, виселив лам Челотського дацану, звинувативши їх в організації

збройного загону проти автономної області, а сам дацан запечатав. Лами, заперечуючи ці звинувачення, згадували, що в їхніх будинках стріляли, погрожували та лякали, тоді як до лам інших дацанів зберігалось шанобливе ставлення. 18 березня засідання бурятського обласного комітету РКП зазначає, що виселення з ДСР голови руху Л. Циденова та арешт лідерів руху спричинили посилення втручання балагатів у повсякденне адміністративне життя. З огляду на це, засідання вирішує: визнати ліквідацію теократичного руху можливою лише шляхом рішучих дій (включно до вищої міри покарання); виселити провідників руху до інших аймаків; запропонувати всіляко використовувати для боротьби опозиційне балагатам ламство на чолі з Бандидо Хамбо-ламою НАРБ, ф. 20, 8]. 31 березня 1922 року відбулося перше збройне зіткнення між автономістами та балагатами. На початку квітня влада заарештувала керівників руху, виславши їх у адміністративному порядку до Іркутської губернії. Проте й після цього автономісти продовжували незаконну конфіскацію майна балагатів; останні продовжували боротьбу з допомогою населення [РГАСПИ, ф. 372, 239, 33–34].

У квітні 1922 року, щоб припинити паломництво бурятів до келії Сандана Циденова, була створена комісія з ліквідації поселення та ступи Доржи Бадмаєва. Ступа була зруйнована 30 квітня, тіло Д. Бадмаєва “після складання акту” – спалене” [НАРБ, ф. 20, 7]. Обидві ступи відновлено лише в 1992 р. учнями та послідовниками Б. Дандарона. Сам Л. Циденов помер через чотири місяці після арешту – 15 травня в Новомиколаївській (Новосибірській) в’язниці. За іншими даними, його було розстріляно в Омську [Елбек-Доржи Ринчино 1998, 224]. В травні 1922 року, на думку більшості дослідників, спільними зусиллями уряду ДСР, Бурят-Монгольського автономного управління та Далекосхідного бюро ЦК РКП(б) рух удалося черговий раз придушити.

Наприкінці 1922 року до Хорінського аймака повернулися представники балагатів, яких раніше було вислано до Іркутської області. З цього, за словами окремих автономістів, відновилися конфлікти на ґрунті взаємної недовіри між автономістами та

балагатами, а також представниками місцевої влади. Незадоволенню лам та населення сприяло також закриття Челотського дацану в той час, як поряд продовжували функціонувати дацани їхніх опонентів – автономістів. Аймачна влада навіть підозрювала, що навесні 1923 року готується черговий виступ балагатів. Було проведено розслідування, яке спростувало ці чутки, проте було рекомендовано для подолання напруги: врегулювати питання про Челотський дацан, змінити склад Кижінгінського ревкому, терміново розглянути справи про конфіскацію та накладення заборони на майно балагатів 1921–1922 років і провести в життя амністію за постановою Далекосхідного ревкому від 26 грудня 1922 року [РГАСПИ, ф. 372, 127, 42об–43]. Балагатський рух трактували як наслідок релігійних забобонів – з одного боку, та результат невмілого підходу агентів влади на місцях до народних мас, з іншого.

Лами Челотської духовної громади 10 березня 1923 року звернулися з доповіддю до Далекосхідного ревкому, в якій просили дозволу повернутися до запечатаного дацану та відновити релігійні служіння. Вони запевняли у своїй лояльності та готовності виконувати розпорядження як центральної так і місцевої влади. Лами також зауважували, що з огляду на декрет про відділення церкви від держави ніхто не має права змушувати їх підлягати інституту Хамбо-лами (бандидо-хамболама – *Прим. авт.*) та вказувати, як виконувати релігійний культ: “Ми нікого не змушуємо, щоб були з нами, нікого не примушуємо, щоб хтось щось робив для нас, а наш шлях: спростити релігійний культ і, не втручаючись в політичні та інші справи громадян, – молитися бурхану”²³ [РГАСПИ, ф. 372, 127, 34об]. До доповіді додавалися 77 підписів. Невідомо, що саме відповіли тоді урядовці, проте є дані, що Челотський дацан продовжував своє існування принаймні до 1929 року [НАРБ, ф. Р-248, 32].

Для “балагатського періоду” 1921–1923 років характерна та ж територія поширення, що і для теократичного 1919 року – Хорінський аймак, насамперед Бодонгутський, Хальбінський, Цаганський хошуни. Мабуть, сміливі ідеї Л. Циденова щодо самостійної держави збереглися серед населення, трансформувались перед

фактом чергової загрози населенню в прагненні до самостійного адміністративного утворення. Крім економічних причин та збереження соціальної напруги в суспільстві, які спричинили черговий спалах руху, залишається і факт релігійної відмінності балагатів від інших віруючих. Хоча на початку 1920-х років від максималістських вимог Л. Циденова залишилися хіба що наміри спростити культ. Його послідовники створили свій дацан, проти чого раніше категорично був налаштований сам відлюдник. Таким кроком вони, мабуть, і викликали незадоволення офіційної церкви.

За твердженнями деяких дослідників, рух тривав до 1926 чи навіть до початку 1927 р. [Дарибазарон 1998, 101; Федотова 1996, 31]. Разом із тим унаслідок тиску з боку влади багато балагатів упродовж 1920-х рр. переїхало до Монголії. У цей період на монгольські терени (у Внутрішню Монголію) перейшла частина представників традицій не лише школи н'інгма, але й сак'я та каг'ю [Железнов 1995, 75]. У 1937–1938 рр. усілілих учасників руху було репресовано. При цьому в 1930-ті роки лише зберігання портрету кижінгінського відлюдника загрожувало арештом. Незважаючи на це, світлина з зображенням Л. Циденова та Д. Бадмаєва впродовж десятиліть зберігалася в багатьох бурятських родинах поряд з іншими культовими речами. Реабілітовано Л. Циденова лише 28 серпня 1997 р.

Балагати залишили по собі невелику письмову спадщину. Дослідники вказують на документи: “Хвала Лубсану Сандану”, “Маніфест Лубсана Сандана”, лист самого Сандана Циденова, що зберігається у його послідовників у с. Кижінга. “Маніфест Лубсана Сандана” написано монгольською мовою й надруковано у типографії. Текст глибоко символічний, містить сміливі передбачення про майбутнє цивілізації, про поширення тантри. За деякими твердженнями, ідеї цього тексту загалом випереджають найсміливіші припущення В. Вернадського та К. Цюлковського [Матеріали... 1993, 36]. Нібито існують ще три зошити, написані рукою Лубсана Сандана, проте їхнє місцезнаходження невідоме. Отже, мабуть, у збереженні духовної спадщини балагатів головну роль відіграла все-таки усна традиція в середовищі послідовників

Лубсана Сандана. Власне кажучи, за тибетськими практиками, що їм намагалися слідувати від початку балагати, постулати Вчення і мають передаватися переважно усно від вчителя до учня.

Балагатський рух, попри всю свою неординарність, мав ряд спільних рис з іншим суперечливим явищем у релігійному житті Бурятії. Мається на увазі започаткований А. Доржієвим рух за оновлення, що оформився в 1922 р. на 1-му Буддійському соборі в Ацагатському дацані. Цей рух призвів до глибокого розколу серед бурятського духовенства на прихильників реформ (оновленців), які прагнули примирити віровчення з радянською дійсністю і приблизити його до первинного, “чистого” вчення Будди, та їхніх супротивників (консерваторів). Оновленці планували реформу адміністративного управління церкви на засадах виборності, оновлення системи релігійної освіти, підвищення внутрішньої дисципліни ламства. Висувалися пропозиції щодо скасування храмів, культу хубілганів і гуртенів (оракулів), відмови лам від приватної власності. Оновленці вважали, що сучасності потрібні чисті засади етичного та філософського вчення Будди Шак'ямуні [Герасимова 1995, 25]. Діяльність оновленців була спрямована на збереження позицій буддизму в Бурятії у нових історичних умовах. Упродовж 1920-х років в їхнє розпорядження перейшли більшість дацанів республіки, мали місце спроби створення трудових ламських комун.

На чолі обох бурятських рухів стояли видатні духовні лідери, відомі та популярні не лише у межах Бурятії, а й у всьому буддійському світі. Спільними виявилися й негативні наслідки обох рухів, а саме – розмежування бурятського суспільства, збройні конфлікти між опонентами, акти вандалізму, які мали місце впродовж 1920-х рр. Проте якщо сучасні дослідники досить стримано оцінюють значення та наслідки “руху за оновлення”, то в балагатах схильні вбачати захисників бурятського населення від утисків семенівської та радянської влади [Балдандоржийн, Матвеев 1994, 26; Дарибазарон 1998, 101]. За слушним визначенням сучасного бурятського дослідника О. Єлаєва, балагатський рух, що мав

релігійну та сепаратистську спрямованість і негативно відбився на створенні бурятської автономії, в той же час був показником ролі релігійного фактору в житті бурятського суспільства початку 1920-х років, а також свідченням різноманітності у пошуках форм самовизначення бурятського народу [Елаев 2001, 140]. Зазначимо, що Л. Циденов та його послідовники виглядають щиросерднішими у своїх намірах реформувати релігійний устрій, оскільки висловлювали їх задовго до радикальних соціальних змін у суспільстві.

Деякі дослідники наголошують на спільних рисах нірваністів, або послідовників чистого буддизму, та балагатів [Елаев 2001, 139]. У грудні 1925 р. на 2-му Духовному соборі в лавах оновленців формується новий напрям, що, на думку бурятської дослідниці А. Данзанової, було реакцією з боку найбільш ідейно налаштованого духовенства на поступовий відхід оновленців від своєї першопочаткової програми [Данзанова 1998, 190–191]. Нірваністи наполягали на реставрації “давнього буддизму” з його аскетизмом, безпосередньою задачею бачили: вивчення за першоджерелами істинних шляхів до нірвани, відкриття критики ламаїстської обрядовості, викриття перед віруючими шарлатанських

прийомів, що до них вдається ламство задля наживи, заперечення культу хубілганів, оракулів та ієрархічного поділу духовенства, випуск брошур та листівок з цих питань і т. п. [Из истории... 2001, 86]. Між оновленцями та нірваністами розпочалася гостра боротьба, до якої приєдналася частина населення. Проте в Бурятії представників обох напрямів не підтримала більшість віруючих та буддійського духовенства. Нарешті рухи оновленців та нірваністів, як дещо раніше балагатський, практично зійшли нанівець на межі 1920–1930-х років, виявившись неприйнятними з позицій пануючої ідеології.

Бурятські реформаторські течії прагнули відродити “істинне вчення Будди”, вважали нежиттєздатним традиційний монастирський устрій, визнаючи натомість філософський буддизм сучасною формою релігії, яка здатна бути діючою в умовах цивілізації. Актуальність подібних тверджень певним чином довів подальший перебіг подій у Бурятії. Так, під час занепаду дацанів, повністю підконтрольних існуючому ладу, духовну спадщину балагатів було відновлено в 1960–1970-ті рр. правонаступником Сандана Циденова – Б. Дандароном, який заснував нову общину.

¹ Під терміном “панмонголізм” переважно розуміється політичний рух, спрямований на об’єднання монголоїдних та близьких до них народностей і на утворення незалежної Монголії.

² Східною Монголією вважалися Чжерімський, Сілінгольський, Чжоудаський, Чжосотуський сейми Внутрішньої Монголії.

³ Бурхан – будда, божество; також скульптурне зображення буддійського божества, будди.

ЛІТЕРАТУРА

Андреев А.И. Агван Доржиев и судьба буддийской религии в СССР (к 250-летию буддизма в России) // **Реверс**. Санкт-Петербург, 1992.

Балдандоржийн П., Матвеев А. Страницы истории. О ламе Сандане Цыденове и не только о нем // **Гаруда**, 1994, № 1.

Буддист... 2003. – Буддист Бидия Дандарон и традиция сопротивления цензуре // <http://svoboda.org/programs/HR/2003/HR.112503.asp#bud>.

Герасимова К.М. О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX века // **Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия**. Улан-Удэ, 1995.

Дандарон Б.Д. “Черная Тетрадь” (О Четырех Благородных Истинах Будды). Санкт-Петербург, 1995.

- Данзанова А.А. Обновленческое движение в 20-е гг. в Бурятии // **Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия**. Улан-Удэ, 1998.
- Дарибазарон Э.Ч. К вопросу о теократическом движении в 1918–1926 гг. в Хоринском ведомстве // **Цыбиковские чтения – 7**. Улан-Удэ, 1998.
- Дарибазарон Э.Ч. Теократическое движение как национально-политический феномен (20-е годы XX в.) // **Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии**. Т. II. Улан-Удэ, 2000.
- Дылыков С.Д. Страницы жизни // **Altaica IV**. Москва, 2000.
- Елаев А.А. **Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение**. Москва, 2000.
- Жамцарано Ц. **Путевые дневники, 1903–1907 гг.** Улан-Удэ, 2001.
- Железнов А.И. О тибетских традициях в бурятском буддизме // **Тибетский буддизм: теория и практика**. – Новосибирск, 1995.
- Из истории... 2001. – **Из истории религиозных конфессий Бурятии, XX век: Сборник документов**. Улан-Удэ, 2001.
- Лиштованный Е.И. Следственное дело по Э.-Д. Ринчино из архива Управления ФСБ по Иркутской области: описательная характеристика // **Элбек-Доржи Ринчино и народно-демократическое движение в России, Центральной Азии в XX веке**. Улан-Удэ, 1998.
- Материалы... 1993. – Материалы к жизнеописанию Лубсана Сандана Цыденова // **Гаруда**, 1993, № 2–3.
- Монтлевич В. Дхармараджа Бидия Дандарон // **Гаруда**, 1992, № 1.
- Монтлевич В. Две ступы // **Гаруда**, 1996, № 2.
- Монтлевич В. Лубсан Сандан Цыденов – Учитель Дандарона // http://pravidya.ru/rus/tradition/lobsan_sandan.html.
- НАРБ. **Национальный архив Республики Бурятия**, ф. 20, оп. 4, ед. хр. 63; ф. Р-248, оп. 3, ед. хр. 76.
- Нацов Г.-Д. **Материалы по ламаизму в Бурятии**. Часть II. Улан-Удэ, 1998.
- Очерки истории культуры Бурятии**. Т. I. Улан-Удэ, 1972.
- Пупышев В. Жизнь, посвященная духовному совершенствованию // **Священный Байкал**, 1995, спецномер.
- РГАСПИ. **Российский государственный архив социально-политической истории**, ф. 372, оп. 1, ед. хр. 127, 239.
- Строганова Е.А. **Бурятское национально-культурное возрождение. (Конец 80-х – середина 90-х годов XX века, Республика Бурятия)**. Москва–Иркутск, 2001.
- Федотова М. Бидиядара (Материалы к биографии Б.Д. Дандарона) // **Гаруда**, 1996, № 2.
- Шагдурова И.Н. **Очерки из истории развития общественно-политической мысли бурят в I четверти XX века**. Улан-Удэ, 1999.
- Элбек-Доржи Ринчино... **Элбек-Доржи Ринчино о Монголии. Избранные труды**. Улан-Удэ, 1998.

Л.Д. Прицак

ТАК ЗВАНИЙ ПЕРЕЯСЛАВСЬКИЙ ДОГОВІР 1654 р. І ЙОГО ПРОБЛЕМИ

Існує велика наукова література про т. зв. Переяславський договір 1654 року¹, однак суть договору не була досі всесторонньо висвітлена, а в це поняття вкладалися зазвичай новітні політичні агітації². Тому я вирішила у спеціальній монографії³ дослідити цю скомпліковану тематику, спираючись на тогочасні документи і подаючи результати своїх досліджень у системі тогочасних менталітетів, а не сьогоднішніх політичних цілей.

Переяславський договір як такий 8 січня 1654 року не підписувався, а була ціла система документів Переяславських актів, що складається з чотирьох етапів. Перший – царське посольство, очолюване кн. Рєпніним до Польщі у липні–серпні 1653 р.; другий – Земський Собор 1653 р.; третій – Переяславська Рада 8 січня 1654 р. і промова Б. Хмельницького; четвертий – юридично заключений договір 27 березня 1657 р., але не у Переяславі, а в Чигирині і Москві. Отже, ототожнювати т. зв. Переяславський договір із одним з етапів Переяславських актів, що відбувався 8 січня 1654 р., не є правильним. І тому треба остаточно залишити Переяславську Раду як документацію до Переяславського договору.

Перший етап так званого Переяславського договору у дослідженнях чомусь не береться до уваги, хоч це був важливий політичний акт: посольство царя, на чолі з боярином Борисом Олександровичем Рєпніним до Польщі у липні–серпні 1653 р. Головною метою посольства були польсько-українські взаємини, у яких цар виступав як посередник, за умови, що король і Річ Посполита погодяться відновити дієздатність Зборівського договору.⁴ Очевидно, московські політики цю ідею не зміцнювали, і, безперечно, тут діяв Богдан Хмельницький, який прагнув остаточно з'ясувати свої взаємини з Яном II Казимиром. Король Польщі вважав, що кримський хан примусив його до ганебного договору, і тому королівська пропаганда намагалася подати цю його тенденційну інтерпретацію.⁵

Український гетьман Богдан Хмельницький прагнув використати авторитет Московського царя, щоб той примусив короля Польщі визнати дієздатність Зборівського договору. Аби досягти цього, цар послав до Польщі своїх найкращих дипломатів. Коли Богдан Хмельницький прислав до Олексія Михайловича своїх послів, просячи його про посередництво, “він заявив, що має бути прийнятий назад у підданство королівське за Зборівським договором, так щоб Зборівський договір був додержаний повністю”.⁶ Але польський король Ян II Казимир зверхньо вказав: Богдан Хмельницький йому не партнер, а “хлоп”.⁷ Богдан Хмельницький мав дуже складну ситуацію, адже міжнародні договори⁸ у XVII ст. укладалися тільки поміж династами, а він не був династом, і на договір під Зборовом король погодився тільки тому, що на цьому наполягав володар Криму Іслам Гірей III, посередник українського гетьмана. Хоч на загал учені приймають, що Б. Хмельницький не був задоволений Зборівським договором, але це не відповідає дійсності, бо кримський хан Іслам Гірей III включив “Вимоги Хмельницького”⁹ в основний текст договору з Яном II Казимиром.¹⁰ Але справа в тому, що король Польщі, незважаючи на те, що, на його бажання, польський Сойм¹¹ ратифікував Зборівський договір, не хотів його виконувати. Б. Хмельницький як підданий Яна II Казимира не мав можливості змусити короля Польщі дотримуватися постанов договорів, а союзник українського гетьмана Іслам Гірей III був тяжко хворий у 1653 р., а у 1654 р. помер. Його потенційний наслідник Мегмед Гірей був відомий своєю пропольською орієнтацією. Отже, Богдан Хмельницький мусив звернутися за посередництвом до іншого володаря, яким був Московський цар. З огляду на те, що цар виконав бажання Б. Хмельницького і послав своє уповноважене посольство у цій справі до Польщі у липні–серпні 1653 р., можна стверджувати, що Московське царство ще не мало наміру включати Україну

до своєї держави, так само Б. Хмельницький ще тоді не мав наміру піти під протекторат царя. Сам факт, що цар послав посольство, очолюване кн. Рєпніним, у справі Б. Хмельницького доводить, що гетьман не робив революцію з метою об'єднання з Росією ще з 1648 р., як це подають деякі науковці ХХ ст.¹²

Дослідники, вивчаючи Переяславський договір 1654 р., починають із Земського Собору у жовтні 1653 р. та Переяславської Ради 8 січня 1654 р., але документи засвідчують, що все було підготовлено політичним актом, узгодженим українською та московською сторонами посольства кн. Рєпніна у липні–серпні 1653 р.

Другим етапом т. зв. Переяславського договору був Земський Собор 1653 р.,¹³ рішення якого свідчить нам про те, що запорозького гетьмана Богдана Хмельницького цар вирішив прийняти “під високу руку” в підданство з усім Військом Запорозьким. Тепер перед Б. Хмельницьким і його дорадниками постала велика проблема: як влаштувати автономію Української гетьманської держави у системі самодержавного Московського царства. В Московській державі XVII ст. діяла формула “під руку”, або “служба” царю в системі державного управління, місництва, яка означала безоглядне підданство. В Москві “службою” царю вважалась тільки військова¹⁴ – в системі місництва.

Українська сторона, будучи в системі Польської Речі Посполитої, знала польську практику військового права “*jure military*”, що надавала автономію і шляхетські права тому, хто виконує військову службу. Шляхтич був вільною людиною справжнього чи фіктивного шляхетського походження, яке гарантувало Герб. Він мав право на землю за військову службу – це, власне, і було “*jure military*”¹⁵. Усі шляхтичі теоретично визнавалися рівними, не існувало місництва, як у Московській державі. Коли в кінці XVI ст. організувалося на кордоні зі степом Військо Запорозьке, польський уряд, який не мав постійної армії, приймав його радо на службу, надаючи за те воякам шляхетські права й автономію. Одначе, коли небезпека минала, польська шляхта, боячись козацької сили, надавала шляхетські права нечисленній козацькій верхівці, яких вписували до “Реєстру”. Запорозькі

козаки високо цінували своє елітне становище в польській структурі, але були не задоволені, бо тільки деякій частині вдалося досягти таких прав. Це призводило до постійних козацьких повстань, які, до часів революції Хмельницького (1648 р.), звичайно, закінчувалися поразкою. Отже, Військо Запорозьке Богдана Хмельницького, не було проти того, щоб мати шляхетські права, але за обмеженої влади короля, вони вважали, що ці права не гарантовані. З того виникла ідея бути в системі держави із сильною необмеженою владою володаря, якою у Московському царстві була влада царя. Ця ситуація підтверджується у Листах Богдана Хмельницького до Яна II Казимира.¹⁶ Щоб зрозуміти важливість проблеми “високої руки”, яка була зафіксована в рішеннях Земського Собору 1653 р., треба сказати дещо про менталітет того часу – православний інтернаціоналізм. *Православний інтернаціоналізм* – це інтелектуальний рух, який постав у багатонаціональному православному світі Османської імперії. Його основним ідеологічним центром була республіка монахів Афон, розташована на південній кінцевій частині півострова Халкедіне на Егейському морі. Монастирів тут було близько двадцяти, кожен належав одному з православних народів. Головними з них були: Гіландер (сербський), Іверон (грузинський), Пантелеймон (руський), Зограф (болгарський), Есфігену (вірменський). На Афоні розвивалася православна церковна культура та ідеологія, причому вживалися дві мови: грецька та церковнослов'янська. Власне, в ім'я православної єдності, яку я називаю православним інтернаціоналізмом, впливовий український письменник та ідеолог XVI–XVII ст. Іван Вишенський,¹⁷ афонський монах, заборонив творити народну літературну мову (вважаючи цю ідею протестанською) і наказував залишитися при церковнослов'янській єдності. Основною ідеєю православного інтернаціоналізму було створити умови для визволення Давньої Візантії, тобто Греції, із турецької неволі. З політичних причин, у Москві, онук Софії Палеолог¹⁸ Іван IV Грозний уже відчував себе візантійцем і прийняв титул царя (1547 р.), імператора, намісника Бога на Землі. Це стало переломною подією у православному світі. Після занепаду

Візантії, тобто “другого Риму”, знов почав діяти православний цар, і Московське царство стало “третім Римом”. Бракувало ще одного компоненту – патріарха. Ця прогалина була заповнена в 1589–1619 рр.¹⁹ Коли в 1619 р. був призначений східними православними патріархами Московський митрополит, він був піднесений до становища шостого православного патріарха. На Олексія Михайловича тепер православні Османської імперії поклали надії, що він визволить їх із турецької неволі. Але цар, незважаючи на свою могутність, поки що не наважився йти війною на турків. Тим часом, на початку XVII ст. запорозькі козаки під проводом гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного організували кілька вдалих походів на територію Османської держави. Гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний під захистом козацьких шабель також запросив 1620 р. Єрусалимського патріарха Феофана відновити в Україні православну ієрархію, яка перестала діяти внаслідок Берестейської унії з Римом (1596). Нова православна військова сила справила велике враження на православний інтернаціоналізм. Це враження особливо зросло після великих перемог Б. Хмельницького під Жовтими Водами і Корсунем над католиками-поляками навесні 1648 р. Тепер ідеологи православного інтернаціоналізму вирішили, що їхня мрія – мати православне військо, яке б могло знищити Османську імперію – близька до реалізації. Тому вони доклали всіх зусиль, щоб примусити Богдана Хмельницького прийняти верховенство православного володаря, тобто – Московського царя.

Щоб цей план зреалізувати, почалися нескінченні прощі православних ієрархів до гетьмана Б. Хмельницького і до царя Олексія Михайловича. Список владик розпочав Єрусалимський патріарх Паїсій, за ним були уповноважені від патріарха Константинополя, а далі – патріарх Антіохії Макарій, митрополит Назарета Гавриїл, митрополит Коринфа у Греції Йосаф, Проконійський митрополит Ієремія та інші.²⁰ Богдан Хмельницький не піддавався цій ідеї, оскільки мав політично-військовий союз із турецьким султаном Мегмедом IV і кримським ханом Ісламом Гіреєм III, який у вересні 1650 року намовляв Богдана Хмельницького йти на Москву

військовим походом, а гетьман переконав його повернути на Молдавське князівство. Тоді Єрусалимський патріарх Паїсій дуже гостро погрожував Б. Хмельницькому такими словами: “Что буде онъ на московское государство начнетъ давать помощь крымскому хану, то всъ они вселенские патріархи, собравшись, учинятъ соборъ и предадутъ проклятію и християниномъ називать его не будутъ, и чтобы он гетманъ съ своимъ войскомъ царскому величеству всеконечно покорность учинилъ и поклонилъ, потому, что христіанській государь под солнцемъ единый”.²¹ Якщо взяти до уваги, що Україна доби Хмельницького все ще переживала емоційний зв’язок із своїм недавно відродженим православ’ям, і що духовенство мало там великий вплив на маси, то український гетьман мусив з політичних мотивів рахуватися із вимогами православного інтернаціоналізму.

Тут постає проблема об’єднання двох держав у системі досвіду всесвітньої історії. Всесвітня історія знає різні типи об’єднання держав: наприклад, конфедерація, інкорпорація, реальна і персональна унія. Історія не розвивається для окремих народів, а є спільною для всього світу, тому не можна важливих питань вирішувати в ізоляції, а треба мати на увазі всесвітній розвиток. У всесвітній історії об’єднання держав Війська Запорозького (Україна) і Московського царства не було першим. Наведу декілька прикладів. Першою спробою було об’єднання Литви з Польщею, яке Литовський і Польський король Владислав II Ягайло (14.VIII.1385 р.)²² схарактеризував латинським словом “applicare”²³. Словники передають термін “applicare” по-різному: злучити, включити, приєднатися і, врешті-решт, анексувати. Ці різні значення можна вибирати і в різні часи вживати, і це дійсно робили литовці, а поляки респектували. І тому не дивно, що реальна унія Польщі і Литви могла повністю зреалізуватися тільки через 183 роки – 1569 року у Любліні. Реальна унія полягала в тому, що Литва, об’єднавшись з Польщею, втратила свою суверенність, але залишила за собою повну автономію. Польсько-Литовська держава існувала кілька століть через те, що обидві сторони себе респектували і погоджувалися рішеннями кожної з них. Персональна унія – Швеція і Польща за Сигизмунда III

Ваза, який був обраний королем Польщі у 1587 р., а коли у 1592 р. помер його батько, шведський король Ян III, став спадкоємцем шведського престолу. Сигизмунд III Ваза володарював як шведський король у 1592–1604 рр., але протестантські шведи були не задоволені його католицизмом, і тому його детронізували: до кінця свого життя (1632 р.) він залишався польським королем. Його сини Владислав IV і Ян Казимир намагалися, як спадкоємці свого батька, мати також шведський престол, але безуспішно. Отже, персональна унія була пов'язана тільки з особою володаря, а не з відповідними державами.

Наступна спроба такого об'єднання належала королю Англії Якову I Стюарту (1603–1625), котрий, як Яків VI, був водночас спадкоємцем короля Шотландії (1567–1625). Це мало бути об'єднанням Шотландії з Англією в нову політичну одиницю – Великобританію. Тобто Яків I Стюарт намагався зробити із двох націй одну великобританську націю. На думку короля Якова I Стюарта, Шотландія повинна була перейняти англійську мову і культуру, які були вищими. Саме Якову I належав перший переклад Святого Письма англійською мовою – “King James Bible”. Але, як не дивно, англійці не сприйняли цього плану, бо боялися, що їхню національну свідомість буде порушено, тому ідея Великобританії (Great Britain) відновила тільки у 1707 р. парламентом Шотландії та Англії. В наш час Шотландія має свій парламент і стала окремою політичною одиницею вже не у Великобританії, а в системі United Kingdom (Об'єданого Королівства). З цього видно, що потрібен був певний час, щоб шотландці й англійці знайшли спільне рішення для свого об'єднання, яке ніколи не було анексією.

Помилка українських істориків, вважаємо, полягає в тому, що вони не звернули уваги на характер об'єднання в інших країнах і тому розглядали так званий Переяславський договір 1654 р. в ізоляції. Можна висунути гіпотезу, що деякі дорадники Богдана Хмельницького, які були литовськими шляхтичами і панами, звернули увагу гетьмана на необхідність юридичного оформлення взаємин Війська Запорозького з Московським царством. Вони, мабуть, знали про *applicare* і переконали

Б. Хмельницького, що ця юридична формула врятувала Литву від інкорпорації. Це могло бути генезою пошуку інтелектуальними колами гетьмана Богдана Хмельницького формули “під високу руку”, яка, на протигагу московській формулі “під руку”, не означала інкорпорації. Тому в цій статті я вирішила потрактувати різницю між формулами “під руку” і “під високу руку”. Українська формула “під високу руку” саме нагадує *applicare*, бо забезпечує автономію і не допускає інкорпорації. Коли об'єднуються дві незалежні держави, тривалий час існує теоретична нечіткість в особливостях їхнього об'єднання. Якщо розглядати процес об'єднання держави Військо Запорозьке (Україна) з Московським царством (Росія), то обидві країни мали різні традиції, культуру, політичну структуру, зокрема Україна – традиції секулярної політичної культури західноєвропейського типу в польській традиції. Проблема полягає в тому, що Московське царство було патримоніальною державою до секулярного типу, тому не могло респектувати вимоги української сторони. Інша проблема, що у XVII ст. ще не існувало концепції національної держави, а було тільки розуміння династичного володіння. На жаль, усі ці складні проблеми, які мали бути розв'язані впродовж певного часу, насильно обмежив так званий Переяславський договір 1654 р. Цей договір із самого початку не був узгоджений обома сторонами. Московська сторона не брала до уваги розуміння української формули “під високу руку”, яка означала протекторат. Московське царство вперто інтерпретувало формулу “під високу руку” як “службу”, або “під руку”, тобто підданство, на яке українська сторона ніколи не могла погодитися. Тільки виконання українських вимог дозволило б позитивно вирішити політичне об'єднання в тій чи іншій формі. Для нормального об'єднання потрібен був час і прагнення до рішень без насильства. Дуже шкода, що чіткого розуміння формули “під високу руку” для обох сторін не існувало – з огляду на незрілість московської сторони. Московська держава ніяк не могла відійти від свого досекулярного погляду на світ (у світі можливий тільки один православний цар-намісник Бога на Землі) і впроваджувала в життя свої рішення за

допомогою насильства, починаючи з Переяславської Ради 8 січня 1654 р. Після юридичного укладання так званого Переяславського договору в березні 1654 р. – це були два світи, які не розуміли один одного. Зокрема, Богдан Хмельницький, йдучи на Українсько-Московський договір 1654 р. в Чигирині, не знав досвіду діяльності інституції московських воевод, а розумів тільки досвід діяльності польських воевод на Україні, який був цілком протилежний, і це викликало проблеми в Україні. Тому ідея об'єднання двох держав таким чином, щоб обидві зберегли свої економічні, політичні, культурні структури, у патримоніальній Московській державі була неможливою. Очевидно, силові прийоми державних рішень з боку Москви призвели до остаточного визначення України як окремої політичної одиниці, яка не могла бути інкорпорована до Московської держави. Власне, ось чому об'єднання в одну політичну цілісність не відбулося. Польський король Владислав II Ягайло проблему об'єднання розумів так, що силою це зробити не можна, – чого не міг збагнути Московський цар Олексій Михайлович. Московська держава не прислуховувалася до вимог України, тому під час російського володіння Україною вибухали протиімперські повстання. Не випадково російський імператор Петро I усіх українських гетьманів називав зрадниками, бо вони не могли миритися з тим, що український народ позбавляють автономії. Московська держава впроваджувала в життя своє неправильне рішення насильством, починаючи з релігійно-церемоніального акту Переяславської Ради 8 січня 1654 р. Гетьман Богдан Хмельницький, ідучи на так званий Переяславський договір 1654 р., формулу “під високу руку” розумів як відхід під протекцію, або як протекторат, щоб зберегти свою автономію, права і вольності й укласти справжній договір, який вони мали з правлінням Польщі. Протекторат у середньовіччі можна схарактеризувати так: феодална система – це відносини між сеньйором і васалом. У часи нової історії, зокрема у досліджуваному нами XVII ст., відносини, які можна назвати протекторатом²⁴, – це одна з форм міжнародної залежності держав, за якої одна держава (протектор) визначає зовнішню політику іншої.

Ідея протекторату виключає ідею анексії, протегована держава залишається стосовно протектора чужою державою, і жителі протекторату не стають суб'єктами протегованої держави. Тепер нам зрозуміло, чому з самого початку т. зв. Переяславського договору 1654 р. виникло непорозуміння між сторонами, яке й призвело до негативних наслідків. Переяславська Рада 8 січня 1654 р. є релігійним церемоніальним актом, який був потрібен обом сторонам. Московська сторона склала спеціальну присягу, де крім присяги гетьмана і старшини мали присягати міста. Однак Б. Хмельницький розумів цю присягу як взаємну і вимагав, щоб В.В. Бутурлін від імені царя склав присягу йому: “И гетман Богдан Хмельницкой говорили им, чтоб им, боярину Василью Васильевичу с товарищи, учините вера за государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Руси”.²⁵ Коли кн. В. Бутурлін заявив, що це неможливо у самодержавній системі, то Б. Хмельницький вийшов з церкви, де мав скласти присягу, і тільки після якогось запевнення з боку кн. В. Бутурліна (тут мусила бути обіцянка автономії в майбутньому), яке, на жаль, у джерелах не засвідчене, гетьман повернувся до церкви, щоб закінчити православний церемоніал.²⁶ Релігійний церемоніал був повністю напрацьований у Московському царстві.²⁷ Треба особливо підкреслити, що Б. Хмельницький вже у церемоніальній частині чітко визначив, що тут йдеться не про беззастережне прийняття верховенства царя, а про чітку договірну домовленість, причому обопільну. Для дослідження переходу Богдана Хмельницького з усім Військом Запорозьким під протекторат московського царя Олексія Михайловича у січні 1654 року ми маємо у всіх працях істориків, пов'язаних з Переяславським договором, одне джерело – Статейний список царського посольства В.В. Бутурліна, де йдеться про всенародну маніфестацію (присяжні списки на 127 338 осіб²⁸ на Переяславській Раді). На жаль, усієї інформації про Переяславську Раду ми не маємо. Тому для нас дуже цінні додатки до так званих Переяславських актів. Центральне питання – яка кількість українських представників брала участь у Переяславській Раді, і хто підписав угоду про прийняття верховенства

московського царя – спеціально досліджував Михайло Грушевський. Академік М. Грушевський як голова Археографічної комісії Академії наук України дав завдання своїм науковцям – В.С. Єфимовському і В.Д. Юркевичу – відшукати у Московському архівосховищі документи, написані учасниками так званих Переяславських актів. Співробітники вченого знайшли оригінали списків осіб, приведених до присяги безпосередньо самим посольством у Переяславі, Києві і Ніжині. Ці копії московських документів мали вийти друком у виданні Академії наук України. На жаль, це видання не здійснилося з огляду на те, що дуже швидко розпочалися напади на Михайла Грушевського та українську науку. На щастя, Михайло Грушевський присвятив тій проблемі статтю²⁹, яка для нас є науковим джерелом, оскільки вчений опублікував підбірки оригінальних документів з часів Переяславської Ради 8 січня 1654 року. Дуже дивно, що стаття М. Грушевського, видана в “Докладах Академії наук СРСР” в Ленінграді 1929 р., зовсім невідома українській науці в Україні й поза нею. Отже, тому подаю основні дані джерелознавчої статті М. Грушевського. Нашадкам цікаво знати, хто були ті люди, що обговорювали і вирішували ці питання, як і склад ради, який готував питання про протекцію царя. Адже Статейний список В. Бутурліна дає нам тільки загальні вказівки з цього питання. Тому поіменний список осіб з їхніми підписами, які склали присягу цареві в ці дні (8, 9, 10 січня 1654 р.) в м. Переяславі, опублікований у статті М. Грушевського, допомагає нам отримати відповідь. Список осіб, які принесли присягу цареві в ці дні в Переяславі, можна звести до такої системи: “Всего тѣх полков сотниковъ 97 чел., ясаулов 18 чел., обозных 3 чел., писарей 13, казаков 44, знаменщиков 3 чел., мещан 22 чел., 1 члкъ гетман Костырскии”.³⁰ Головним є той факт, що йдеться про дію невеликої групи козацької старшини, шляхти і козаків – разом 203 особи.³¹ Вирішальна роль у Переяславських нарадах належала колегії полковників, яка складалась із дванадцяти–тринадцяти чоловік. Шість чоловік генеральної старшини: писар І. Виговський, судді Богданович і Лобода, обозний Коробка, осавули Мисько і Павло Яненко –

разом із полковниками – 20 чоловік, це і є основний склад старшинської, або таємної Ради. Звичайно, могли бути присутніми представники полкової старшини, сотників, небагато козаків і полків – 8 чоловік, 10 січня – ще 23, не враховуючи переяславських козаків. Коли вважати, що всі переяславські козаки присягали царю, бо відмовитися було неможливо, то актив знаменитої Переяславської Ради не перевищував 203 чоловік. Якщо Статейний список В.В. Бутурліна подає дані “о великом множестве всяких чинов людей”,³² присутніх на Раді, то, як пише Михайло Грушевський, “...их слова можно принять за простое украшение, или счесть за указание на присутствовавшую постороннюю публику – мещан и случайных людей”. Якщо згадати цифру 203 особи, згідно з присяжним списком М. Грушевського, то не доводиться говорити про всенародну Переяславську Раду. Недарма М. Грушевський про Статейний список В.В. Бутурліна і сучасні відомості з цього питання пише так: “То, что прибавляют к этому другие современные известия, очень скучно и не всегда достоверно (хотя, конечно, и статейный список, вероятно тоже подогнан под данные из Москвы инструкции)”.³³ Якщо б така документація дійсно існувала (присяжні списки на 127 338 осіб, які би присягали цареві на Переяславській Раді 1654 р.), то вона б зайняла кілька томів “Воссоединения”. Отже, можна твердити, що йдеться не про всенародну присягу цареві. Навіть якщо взяти вищеподані “інформації” протягом півроку 1654, то, за підрахунками Івана Петровича Крип’якевича,³⁴ населення України в цей час становило понад 1 000 000 чоловік. Очевидно, цифра 127 338 осіб є непорозумінням, оскільки такі дані ніякого відношення не мають до Переяславської Ради 8 січня 1654 р., бо це було після неї. Уже після Переяславської Ради, у січні–лютому–березні 1654 р., спеціальні московські представники роз’їжджали по українських селах та містах і силою зганяли людей до присяги. У польських відомостях багато говорилося, що присягу складали з примусу: після того, як присягнула старшина, міщан переяславських зганяли присягати, вони чинили упертій спротив; вїт переяславський хворів – його звеліли принести до церкви

Богородиці, він був змушений присягнути і з прикрасі на третій день помер. “Оповістили весь київський магістрат і населення, щоб явилися до присяги, – ті посилено відмовлялися і не хотіли йти, але козаки зганяли їх як худобу”. “Багато було крику і сліз, коли гнали міщан до присяги” (у Чорнобилі).³⁵ Програма православного церемоніалу розроблялася в Москві і здійснювалася в Україні присяжним вищим московським духовенством,³⁶ навіть провідні діячі української православної церкви на чолі з митрополитом Сильвестром Косовим не були на Переяславській Раді і не присягали цареві. Цей факт свідчить нам про те, що діячі православного інтернаціоналізму не узгодили акцію московського духовенства з українським, а саме – релігійний церемоніал Переяславського договору 1654 року. Переяславська Рада не була завершенням прийняття під протекторат царя держави Війська Запорозького. Тому, щоб зрозуміти суть Переяславського договору 1654 р. Богдана Хмельницького з Олексієм Михайловичем, треба концентрувати увагу на юридичному аспекті договору. Богдан Хмельницький своїм виходом з церкви, де мали складати присягу цареві, дав чітко зрозуміти московській стороні, що його не задовольняє Переяславська Рада, тобто, що цей договір мусить бути юридично оформлений. Отже, перейдемо безпосередньо до договору.

У першу чергу треба з’ясувати проблему оригінальності так званих “Статей Хмельницького”. Вчені XIX–XX ст., зокрема М. Грушевський³⁷, звертали особливу увагу на проблему автентичності “Статей Хмельницького”, новітні вчені й по сьогодні цю проблему остаточно не розв’язали.³⁸ Якщо йдеться про так званий Переяславський договір, то оригінали документів були знищені у XVIII ст., тому вважаю за необхідне застосувати порівняльно-структуральний метод, щоб виявити їхню оригінальність. З цією метою я порівняла “Пункти Хмельницького”, підготовлені для Зборівського договору 1649 р.³⁹, із пакетом документів Переяславського договору⁴⁰ (23 “Статті Хмельницького” і відповідь царя у формі “Жалуваної грамоти”). Аналіз обох документів – 23 “Статей Хмельницького” і відповіді царя, березневих 11 Статей засвідчив, якщо до

них не підходити із критеріями нового модерного права⁴¹ чи національної концепції, вони мають внутрішню логіку. Очевидно, вони виявляють концепції обох сторін середини XVII ст. Коли йдеться про редакцію 11 Статей, то вони охоплюють ті ж самі проблеми, що й 23 “Статті Хмельницького”, тільки текст так званого Переяславського договору 1654 р. не має єдиного оригіналу, а складається з двох документів: з 23 “Статей Хмельницького” і відповіді царя в 11 Статтях. Тому такі великі дискусії викликав цей текст. Порівняльний аналіз 23 “Статей Хмельницького” від 17 лютого 1654 р. цілком вичерпується 11 Статтями і “Жалуваною грамотою” царя – такого висновку дійшов М. Грушевський,⁴² з яким у цій проблемі я повністю погоджуюся. Кожен з цих документів є оригінальним. 23 “Статті Богдана Хмельницького” подають принцип важливості потреб Війська Запорозького, 11 Статей т. зв. Переяславського договору – виявляють спосіб підходу до цієї справи московської сторони і принцип важливості її потреб. Якщо йдеться про редакцію 14 Статей 1659 р., то вони не є остаточно автентичною редакцією договору 1654 р.,⁴³ а тогочасним фальсифікатом. Незважаючи на це, після 1659 р. і до кінця існування Гетьманату, тобто до 1764 року, ці підроблені Статті були офіційно визнані за оригінальні “Статті Хмельницького” 1654 року, і на них присягали усі гетьмани, а російський уряд їх респектував. На підставі порівняльно-структурального методу, застосованого для аналізу текстів т. зв. Переяславського і Зборівського договорів, я прийшла до загального висновку, що текст петиції Богдана Хмельницького, який подано у виданні проф. Г. Карпова, у 23 Статтях від 17 лютого 1654 р. (цареві – 14 березня)⁴⁴ – є копією оригінальних “Статей Хмельницького”, переданих гетьманом військовим послам С. Богдановичу-Зарудному і Павлу Тетері для московської сторони. Ці Статті зазнали певного редагування з боку Посольського приказу, особливо щодо їхнього порядку та обсягу, 23 “Статті Хмельницького” вважаю справжніми статтями гетьмана, написаними XVII ст., на думку гетьмана, у логічній послідовності. Подані українською стороною, 23 Статті для Переяславського договору з московським царем відповідають

гаслам автономної держави Війська Запорозького. В основних принципах проект т. зв. Переяславського договору 1654 р. збігається за змістом з 18 Пунктами “Вимог Війська Запорозького”, які підготував Богдан Хмельницький для Зборівського договору. На мою думку, щодо проблеми автентичності “Статей Хмельницького” існує єдиний критерій – логіка. Слід відтворити логіку і систему думки XVII ст., замість того, щоб вимагати від Б. Хмельницького осмислення правових і державних категорій XIX–XX ст.⁴⁵ Також не треба забувати, що політичне поняття “державна” в середині XVII ст. не вживалося окремо від її володаря-монарха або людності. Тому в актах XVII ст. політичні стосунки укладалися між монархами, а не між окремими народами чи державами. Так званий Переяславський договір 1654 р. – укладений між українським гетьманом Богданом Хмельницьким і московським царем Олексієм Михайловичем. Оскільки Б. Хмельницький – не одного рівня з царем, бо він не був династом, тому, як і у Зборівському договорі, так і у т. зв. Переяславському, гетьман не виступає як партнер, а король польський і цар московський вживають форму “ласки”, або “жалування.” Особливість цього договору полягає в тому, що Б. Хмельницький і його дипломатія наполягали на *протектораті* “*під високу руку*” царя, але московський уряд, незважаючи на це, послідовно впроваджував у життя відому московську формулу “*під руку*”, яка означала *підданство*. Тому не дарма договір 1654 р., в його московській редакції, не дістав ратифікацій українського уряду,⁴⁶ “гетьман... і старшина не прийняли ні статей, ні грамоти”, – як стверджує Грушевський.⁴⁷

Стосовно так званого Переяславського договору 1654 р. встановлено нові факти. Насамперед – той факт, що йдеться про два аспекти даного договору: релігійно-церемоніальний і юридичний. Російські вчені, як за царських часів, так і за радянських, та й сьогодні, вважають основним

релігійний церемоніальний акт 8 січня 1654 р., тобто Переяславську Раду, представляють її як всенародний акт українців. Михайло Грушевський упровадив до науки нові джерела про Переяславську Раду 1654 р., які, на жаль, досі залишилися невідомими у фаховій літературі. Вчений довів, що в Переяславській Раді брало участь лише 203 чол. З того часу нових джерел стосовно Переяславської Ради ніхто не знайшов, а дослідження вченого замовчували.⁴⁸ Основний договір я називаю Чигиринсько-Московським – від імені столиць договірних держав. У Чигирині Б. Хмельницьким були підготовлені 23 “Статті Хмельницького”, у Москві царські й українські дипломати обговорили і прийняли остаточну форму договору – так звані “Статті Богдана Хмельницького”. Представники російської імперської думки вважали, що безпечніше концентрувати увагу на релігійному церемоніалі, на Переяславській Раді, спотворено окреслюючи її як вияв всенародної волі, ніж займатися юридичним аспектом договору, бо тоді б стало зрозумілим, що Московська держава від самого початку не дотримувалася пунктів т. зв. Переяславського договору.

Закінчивши монографію на тему “Основні міжнародні договори Богдана Хмельницького 1648–1657 рр.”⁴⁹, я дійшла висновку: щоб їх належно оцінити, треба в науковій роботі застосувати структурально-фактологічний і порівняльний методи, а не трактувати кожен з них осібно, тоді стане зрозуміло історикам, що в усіх договорах Богдана Хмельницького в центрі уваги є проблема протекторату. Крім того, усі тексти є наслідком концепції, створеної тим самим політичним діячем – гетьманом Богданом Хмельницьким. Отже, безкінечні дискусії про те, що собою являє т. зв. Переяславський договір 1654 р., що це – возз’єднання, приєднання, військовий союз, протекторат, інкорпорація – втрачають свій сенс, тому що усі договори гетьмана, включно з так званим Переяславським, мали тип протекторату.

¹ Грушевський М. Історія України–Руси. – К., 1931. – С. 812–828.

Яковлів А. Українсько-московські договори в XVII–XVIII віках. – Варшава, 1934. – Т. XIX. – Серія правнича. – Кн. 3. – С. 9–52.

Щербина В. До питання про Статті Богдана Хмельницького / Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергійовича Грушевського. – К., 1928. – С. 195–204.

² Заборовский Л. В. Российско-украинская конференция, посвященная 340-летию Переяславской рады // Отечественная история. – 1995. – № 5; Заборовский Л. Переяславская рада и Московские соглашения 1654 года: проблемы исследования // Россия–Украина: история взаимоотношений. – М., 1997. – С. 39–49. Плохій С. Крила протекцій: до визначення правового змісту Переяславської угоди 1654 р. // *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*. – К., 1995. – Т. IV. – С. 76–85.

³ Прицак Л. Основні міжнародні договори Богдана Хмельницького 1648–1657 рр. Харків, 2003 р. – С. 151–271.

⁴ РДАДА – Ф. 79 “Сношения России с Польшей” 1653 р. Спр. 2. Кн. 84. – Арк. 252: “Щоб король виконав попередній договір, аби благочестива віра не була “в изгнании, а церкви в разорении,” щоб церкви, віддані за унію в давніших і в нинішніх роках, були повернені на благочестіє, згідно із Зборівським договором і присягою короля”.

⁵ Мацьків Теодор. Повстання Богдана Хмельницького та Зборівський договір у західноєвропейських джерелах з 1649 р. // *Український історик*. – Нью-Йорк–Торонто–Київ–Львів–Париж. – XXXII. – Ч. 1–4 (124–127)–1995. – С. 154–164, XXXIV. – Ч. 1–4 (132–135). – 1997. – С. 80–90; XXXV. – 1998. – С. 135–149.

⁶ РДАДА. – Ф. 79. “Сношения России с Польшей.” 1653 р. – Спр. 2. – Кн. 84. – Арк. 258–263.

⁷ РДАДА. – Ф. 79. “Сношения России с Польшей.” 1653 р. – Спр. 2. – Кн. 84. – Арк. 256–257.

⁸ Bodin Jean. *Les six Livres de la République*. – Paris, 1576. Засновник міжнародного, про нього див.: Chauviré R. Jean Bodin, auteur de la République. – Paris, 1914.

⁹ Документи Богдана Хмельницького (1648–1657). Упорядник Іван Крип'якевич та Іван Бутич. – К., 1961. – С. 128–131. – Док. № 68. (Далі ДБХ)

¹⁰ Archiwum Główne Akt Dawnych. – Warszawa. – Dok. Tatar. Karton 62, teczka 4, Nr. kol. 335. – Dok. № 1.

¹¹ *Volumina legum*. Вид. I. Ohryzko. – СПб., 1859. – Т.2. – С. 130. Див. також Albrycht S. Radziwitt. *Pamiętnik*. Warszawa. 1980. – Т. 3. – С. 232. Постанова Сойму про ратифікацію Зборівського договору 1649 р. без публікації тексту договору.

¹² Стецюк К.І. *Історія Української РСР*. – К., 1979. Т. 2. – Головуцкий В.А. *Дипломатическая история освободительной войны украинского народа 1648–1654*. – К., 1962.

¹³ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. 10. – СПб., 1878. – Док. № 2. – С. 13–18.

¹⁴ Сергиевич Владимир. *Древности русского права (Территория й население)*. – Т. 1. – СПб., 1909. – С. 625.

¹⁵ Juliusz Bardach, Bogusław Leśnodorski, Michał Pietrzak. *Historia Państwa I Prawa Polskiego*. Warszawa, 1976. – С. 33.

¹⁶ ДБХ. – Док. № 4. – С. 33–36; док. № 5. – С. 36–39; № 65. – С. 122–124; № 67. – С. 126–127.

¹⁷ Вишенский Иван. *Сочинения*. Гл. 3. – М.–Л., 1955. – С. 23.

¹⁸ Vernadsky G. Sophia Palaiologina (Paleolog), baptismal name Zoe // *A History of Russia, the Dawn of the Modern Age*. – New Haven, Conn. – Т. 4. – London, 1959. – С. 17–26.

¹⁹ Каптерев Н.Ф. *Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях*. – 2-е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 359.

²⁰ Там же. – С. 359–362.

²¹ РДАДА. Главный Московский архив Министерства иностранных дел, 7159 год = 1652 рік. – Греческие дела. Справа № 17.

²² Jerzy Ochmański. *Historia Litwy*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, 1982. – С. 75; С. 136. Про встановлення “applicare.”

²³ Про “applicare” див. статтю Pritsak Omeljan // *Trois leçons sur l'histoire du Grand Duché de Lithuanie – Ruthénie (avec, l'Ukraine)*. Jusqu'en en 1569 // *Journal of Turkish Studies “RAIYYET RÛSÛMU”*. – 1987. – Т. 2. Ювілейний збірник на честь Галіля Інальчика, № 11. – С. 105–121.

²⁴ Bodin Jean. Див. прим. 8.

²⁵ *Воссоединение Украины с Россией : Документы и материалы: В трех томах*. / Ред. Ф.П. Шевченко у др. – Т. 3. – М., 1954. – Арк. 138. – С. 464.

²⁶ Там же. – Арк. 143, 144, 144 зв. – С. 466.

²⁷ Там же. – Арк. 138. – С. 464.

- ²⁸ Там же. – Арк. 138 зв. – С. 464.
- РДАДА – Малоросійський приказ. – Стовп 15/5826. – Арк. 167–171; 173–179; 186–225 (оригінал). Опубліковано. Воссоєдинение... – Т. 3. – С. 534–543 Сводные данные из записаних книг с приведенных к присяге.”
- ²⁹ Грушевський М.С. К истории Переяславской Рады 1654 года. (Доложено в ОГН 29/X 1929) // Доклады Академии наук СССР. Ленинград, 1929. – №16. – С. 299–305.
- ³⁰ Грушевський М.С. К истории... – С. 303–304. Дяки, вочевидь, не знали як бути з людиною, що носила такий бучний титул: гетьман Костирський Яків Переяславського полку.
- ³¹ Грушевський М.С. К истории... – С. 304.
- ³² Воссоєдинение... Т.3. – Док. №232. – С. 534–543.
- ³³ Грушевський М.С. К истории... – С. 299.
- ³⁴ Крип'якевич І.П. Студії над державою Б. Хмельницького: IV. Українські дороги в половині XVII ст. ЗНТШ. – Львів, 1926. – Т. 144–145. – С. 141.
- ³⁵ Грушевський М.С. К истории... с. 305.
- Лист чорнобильського протопопа у Чтениях моск. общ. истории. 1861. III. Теки Нярушевича (рукоп.), Т. 149. – С. 173.
- ³⁶ Воссоєдинение... Т.3. – Док. №232. – С. 534–543.
- ³⁷ Грушевський М. Переяславська умова України з Москвою 1654 р. – К., 1917. – С. 15.
- ³⁸ Щербина В. До питання про Статті Богдана Хмельницького. Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергієвича Грушевського. – К., 1928. – С. 195–204.
- Kaczmarczyk Janusz. Bohdan Chmielniński. – Wrocław–Warszawa, 1988. – С. 221–224.
- ³⁹ ДБХ. – Док. № 68. – С. 128–131.
- ⁴⁰ АЮЗХ. – Т.10. – С. 445–452.
- ⁴¹ Яковлів А. Українсько-московські договори в XVII–XVIII віках. – Варшава, 1934. – Т. XIX. Серія правнича. – Кн. 3. – С. 31–32.
- ⁴² Грушевський М. Історія України–Руси. – Т. 9. – Ч. II. – К., 1931. – С. 814–819.
- ⁴³ Яковлів А. Статті Богдана Хмельницького в редакції 1659 року. Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергієвича Грушевського. – К., 1928. – С. 178–194.
- ⁴⁴ АЮЗР. – Т.10. – С. 445–452.
- ⁴⁵ Яковлів А. Українсько-московські договори в XVII–XVIII віках. – Т. XIX. Серія правнича. – Кн. 3. – Варшава, 1934. – С. 9–52.
- ⁴⁶ Оглоблин Олександр. Українсько-московська угода 1654. Переяславська Рада 1654 року (історіографія та дослідження). – Київ: “Смолоскип”, 2003. – С. 201.
- ⁴⁷ Грушевський М. Історія України–Руси. – Т. IX. – Ч. 2. – С. 812 (прим. 1)
- ⁴⁸ Грушевський М. К истории Переяславской Рады 1654 года. Доклады Академии наук СССР. № 16. Ленинград, 1929. – С. 299–305. Перевидано: к. і. “н”. Лариса Пріцак. Український історик. Михайло Грушевський. Життя, діяльність, творчість. Ювілейне видання. Нью-Йорк–Київ–Львів–Торонто–Париж. ХХХІХ. Ч. 1–4 (152–155). 2002. – С. 17–37; к. і. н. Лариса Пріцак. Із досліджень про державу Богдана Хмельницького 1648–1657 рр. (Статті і матеріали). – Харків, 2003. – С. 121–136.
- ⁴⁹ Пріцак Л. Основні міжнародні договори Богдана Хмельницького 1648–1657 рр. – Харків, 2003. – С. 493.

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ КОЧЕВНИКИ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ В ПРЕДМОНГОЛЬСКИЙ ПЕРИОД (исторический очерк)

ОБЩАЯ история средневековых кочевников юга Восточной Европы и всей степной полосы Евразии насыщена бурными событиями, практически не прекращавшимися войнами, нашествиями, набегами. Для Северного Причерноморья об этом известно только по различным письменным источникам.

В конце IV в. в степях юга Восточной Европы появились пришедшие с востока гунны. Это было многоэтническое кочевое объединение, ядром которого были центрально-азиатские племена, известные по китайским источникам под названием “хунну” [Артамонов 1962, 41], а по римским – “хуни” или “хони” [Берштам 1951, 144]. Во второй половине IV в. они подчинили себе, продвигаясь двумя путями – через степи и Керченский пролив [Засецкая 1994, 139], находившихся в Северном Причерноморье степняков-сарматоалан [Мошкова 1989, 157–158] – и оседлое население: представителей очень большой черняховской культуры и живших в нижнем Правобережье Днепра и в Северном Крыму германских племен – остготов. Известно, что остготский предводитель Германих покончил жизнь самоубийством из-за того, что не смог оказать достойное сопротивление гуннам [Артамонов 1962, 45]. После этого западная часть – вестготы – переместилась в пределы Римской империи, а остготы оказались под властью гуннов. Меры, которые предпринимал остготский король Венитария, чтобы добиться самостоятельности, были пресечены организованным гуннским погромом [Артамонов 1962, 49]. Остатки разных варварских племен (готы, сармато-аланы), спасаясь от преследования гуннов, двинулись на запад, за Дунай. Гуннами, кроме Херсона (бывшего Херсонеса), были взяты и разрушены все греко-римские города – колонии на побережье Черного моря на Тамани и в Крыму. Прекратило свое существование и маленькое Боспорское государство [Гайдукевич 1949, 482].

В начале V в. часть гуннов вновь направилась на запад через Дунай, заняв Паннонию. Пришедший к власти гуннский царь

Аттила создает на то время первое и самое могущественное полугосударственное объединение средневековых кочевников [Засецкая 1994, 5]. Основным театром военных действий этого объединения становится Центральная и частично Западная Европа [Берштам 1951, 160–161; Засецкая 1994, 146].

После смерти Аттилы военно-политическое гуннское объединение распалось, т. к. не имело единой экономической базы, было многоэтническое и непрочное из-за начавшихся межплеменных распрей. Понеся большие потери при проведении военных действий в Подунавье против Византии и восставших германцев, гунны во второй половине V в. снова сосредоточились в восточноевропейских степях.

К середине VI в. господствующее положение среди причерноморских гуннов занимают племена кутригуров. Эти племена грабят византийские владения. Императору Юстиниану удалось спровоцировать нападение на находившихся среди северо-причерноморских степей утигур – восточных соседей кутригур. Византийское войско смогло захватить богатую добычу.

Артамонов М.И. утверждает, что в середине VI в. в степях Восточной Европы сложились три гуннских военно-политических союза: с савирами на востоке, утигурами в Приазовье и кутригурами в Северном Причерноморье. Создание этих союзов требовала военная необходимость, которая была вызвана усиливающимися междоусобицами, искусственно подогреваемыми Византией и Ираном [Артамонов 1962, 98–99].

В это же время в восточноевропейских степях появляются полчища самых воинственных во второй половине VI в. кочевников – аваров. Вначале они заняли земли Азово-Каспийского междуморья, завязав дипломатические отношения с Византией. Пройдя на запад, вплоть до Поднепровья, авары напали на славянские племена антов и покорили их. В “Повести временных лет” имеются сведения о жестоких

издевательствах, которые испытывали славяне от своих угнетателей [ПВЛ 1950, 14]. В дальнейшем авары перемещают центр тяжести своей военной активности в Подунавье, где во второй половине VI в. окончательно утверждаются в Паннонии [Артамонов 1962, 111].

На то время военно-политическая история рассматриваемых раннесредневековых кочевников существенно изменилась. Так, в середине VI в. в Центральной Азии сформировалось крупное кочевое объединение – Первый Тюркский каганат, который сразу же начал проводить агрессивную завоевательную политику. Уже во второй половине VI столетия его влияние стало ощутимым и на юге Восточной Европы. Кочевники, которые здесь находились, вовлекались центрально-азиатскими тюрками в руководство войсками Первого Тюркского каганата и ведения различных боевых действий. В основном они направлялись против Ирана и Византии.

В дальнейшем, в первой половине VII в., Первый Тюркский каганат оказался в довольно сложной ситуации, прежде всего из-за жестокой и напряженной междоусобицы. В результате этого в нескольких регионах степной полосы Евразии начали возникать новые кочевнические образования, состоящие в основном из тюрок. Так в 40-х годах VII в. вождь гуннопгундуров Курбат объединил под своей властью болгар (проболгар), создав раннегосударственное объединение – Великую Болгарию. Она занимала в основном Приазовье, охватывая степи от Дона и Кубани до Днепра [Артамонов 1962, 166]. Скорее всего, при длительном существовании этого кочевого объединения оно бы увеличилось и превратилось бы в державу. Но на северо-западе причерноморского региона к середине VII в. появляется еще один небольшой Тюркский каганат – Хазария, который к концу XII в. достиг полного расцвета и разгромил Великую Болгарию, заняв её территорию. С самого начала своего возникновения Хазарский каганат вёл различные военные действия. Начиная со второй половины VII в. и до конца VIII в., он смог захватить почти все степи Волго-Днепровского междуречья и юго-восток Крыма [Новосельцев 1990, 100–112]. Исходя из этого, к рубежу VII–VIII вв. большая

часть кочевников Северного Причерноморья оказались зависимыми от Хазарского каганата.

Хазарский каганат оказывал различное давление и в северо-западном направлении, в частности, по отношению к южным славянам, а в дальнейшем и к Киевской Руси. Например, в конце VIII в. ему удалось подчинить себе несколько славянских племен: вятичей, северян, полян, получая при этом от них дань [ПВЛ 1950, 214]. Так продолжалось до середины X столетия. Очевидно, это было достигнуто, прежде всего, усилием населения салтовской культуры, северо-западная часть которой граничила с северянами и полянами и находилась достаточно близко к вятичам и радимичам [Плетнева, 1982 а, рис. 38]. Именно здесь – в лесостепи Дона, Северского Донца и Оскола, археологами обнаружено наибольшее скопление различных памятников данной культуры [Плетнева 1981 а, рис. 38; Михеев 1985, рис. 1].

О конкретных военных действиях населения салтовской культуры можно утверждать, используя хорошо известную политическую историю юга Восточной Европы в VIII–X вв. Окончанием существования салтовской культуры многие археологи считают прибытие на юг Северного Причерноморья в конце IX в. печенегов, разгромивших находившееся там многоэтническое население [Плетнева 1981 б, 214]. Печенеги в дальнейшем не раз осуществляли походы на Хазарский каганат, теперь уже нападая на его южные владения. По мнению М.И. Артамонова, северо-западная часть салтовской культуры окончательно была разбита находившимися на юго-востоке каганата хазарами. Они пытались уничтожить тех своих поданных, которые могли стать союзниками их врагов [Артамонов 1962, 358]. Не позднее IX в. нападения на хазар, гузов, на кавказские и каспийские племена начала предпринимать и древняя Русь [Плетнева 1986, 67–68].

В первой половине IX в. в восточных степях Северного Причерноморья появились новые кочевнические племена – венгры (угры). Они пришли из Южного Приуралья или Заволжья и в начале достигли востока Хазарии, а затем дошли до Северного Причерноморья. Отсюда в конце IX в. под давлением прибывших печенегов

венгры отошли в западном направлении – в сторону Ателькузы, находившуюся где-то между реками Днепр и Серет [Константин, 1982, 298–299]. В конце IX в. венгерские воины ушли из Ателькузы в Балканы на помощь Византии в её войне с Дунайской Болгарией. Оставшееся на месте население было разгромлено и преимущественно уничтожено дунайскими болгарами и их временными союзниками печенегами. В результате этих событий оставшиеся в живых венгры в конце IX в. ушли далее на запад, заняв в Подунавье Паннонию – территорию современной Венгрии [Артамонов 1962, 348].

Начиная с эпохи развитого средневековья, в степях Северного Причерноморья появляются пришедшие с востока племена и целые крупные орды новых тюркоязычных кочевников – печенегов, торков, половцев. Весь период нахождения этих племен на указанной территории можно разделить на два этапа – печенежский (X – начало XI вв.) и половецкий (середина XI – первая половина XIII) [Плетнева 1981 б, 213]. Постоянное присутствие этих кочевников сопровождалось участием их в различных военных столкновениях, как против ближайших соседей (Киевская Русь, Дунайская Болгария, Венгрия, Византия), так и против дальних (Закавказье, Центральная Европа), а также между ними или между жителями указанных государств (мадяров, болгаров, Византии и Киевской Руси). Они же нередко привлекались и использовались князьями Киевской Руси в периоды военного разрешения своих междоусобиц.

Печенеги под давлением огузов (торков) и кипчаков (половцев) с Южного Приуралья перешли Волгу и в конце IX в. вторглись в Северное Причерноморье. Печенеги моментально захватили степи этой немалой территории. К началу X в. они овладели большими степными просторами Восточной Европы [Карагалов 1967, 24]. В приднепровских степях печенеги господствовали более ста лет [Плетнева 1981 б, 214]. Согласно письменным источникам, печенеги появились у южных границ Киевской Руси в начале X в. Печенеги, опасаясь столкновения с древнерусским государством, не организовывают военные действия против него. Сведения «Повести временных лет» указывают на

действия со стороны Киевской Руси против кочевников. Например, в 920 г. был организован поход на печенегов русского войска под руководством киевского князя Игоря [ПВЛ 1950, 32]. В последующем печенеги использовали в своих военных действиях против Хазарии, Византии и Болгарии Киевская Русь, а также Византия против Болгарии и Киевской Руси. В 965 г. древнерусским войском под руководством князя Святослава был разгромлен Хазарский каганат с участием, по всей видимости, военных подразделений печенегов [Плетнева 1990, 17]. Византийский император Константин Багрянородный отмечал, что венгры и болгары не раз были разбиты печенегами [Константин 1982, 271].

В причерноморских степях на некоторое время сменили пришедшие с востока новые кочевники – торки (гузы). Торки заняли степи, отогнав печенегов. В 1055 г. торки подошли почти вплотную к границам Киевской Руси для того, чтобы остановиться там на зимовье. Князь Ярослав Мудрый разбил их и отогнал в степь. В 1060 г. против торков был организован военный поход объединенными войсками русских князей. Потерпев поражение, торки ушли на запад, в Подунавье. Однако, и там они были разгромлены византийцами в союзе с половцами. Остатки торкских воинов вернулись в Поднепровье и признали себя вассалами киевского князя. Они не раз восставали, но каждый раз их усмирял русский князь Владимир Мономах, а в 1121 г. торки были изгнаны [Плетнева 1990, 75–76].

В середине XI в. в Северном Причерноморье печенегов и торков сменили новые кочевники – половцы. Восточные авторы называли их кипчаками, а западные – куманами (куманами) [Плетнева 1990, 217].

Половцы были очень воинственным народом, численность которого во многом превышала печенегов и торков. Они дольше просуществовали, воевали лучше, военное искусство этого этноса прогрессировало, у них было чему поучиться в вопросах военного дела. Их конница на протяжении двух столетий много раз принимала участие в столкновениях и сражениях против любого противника (Киевская Русь, Волжская Болгария, Венгрия, Грузия), а также и против кочевых объединений того времени.

Начиная со второй половины XI в., начался один из самых длительных периодов продолжительной и тяжелой борьбы русского народа с этими кочевниками.

Впервые к юго-восточным границам русского государства половцы подошли в 1055 г. Первая попытка половцев организовать грабительский поход на юг Киевской Руси (1060 г.) закончилась разгромом их войск черниговским князем. В начале следующего года половцы осуществили удачные набеги на русскую землю. Необходимо отметить, что походы и набеги половецких военных формирований отличались от печенежских и торчешских. В отличие от них половцы преследовали завоевательные цели [Затыркевич 1874, 79]. До конца XI в. практически каждый год половецкие войска организовывали военные походы и набеги на Русь. Кочевой образ жизни, неожиданное появление и такое же мгновенное исчезновение половецких отрядов затрудняли вести борьбу с ними. Их невозможно было найти, догнать и разгромить [Плетнева 1957, 174]. Первый поход русских войск против половцев был осуществлен только в 1095 г., который закончился благополучно. Несколько позднее часть северопричерноморских половцев участвовала в византийской смуте. В 1097 половцы принимают участие в междоусобице русских князей, где ими были разгромлены приглашенные для этого венгры.

В начале XII в. стабилизировалась обстановка между различными половецкими ордами и кочевники начинали оседать на землю, занимать определенные территории. Теперь уже половцев можно было обнаружить и организовать походы против них. В 1111 г. был предпринят удачный поход русских войск во главе с Владимиром Мономахом, когда были взяты множество половецких веж, а также такие

небольшие крепости-города, как Шарукан и Сугров. Через пять лет был захвачен ещё один населенный пункт – Балин [Плетнева 1990, 61].

В 1185 г. под командованием Новгород-Северского князя Игоря Святославовича был организован поход против половцев. В историю русского государства этот поход вошел как большая боль для всего народа. Полки князя Игоря были разбиты, а сам князь попал в плен. Половецкий хан Кончак смог объединить множество половецких орд в одно монолитное военное формирование и нанести поражение русским войскам.

Разбойническая и грабительская политика половецких ханов в борьбе с Киевской Русью продолжалась до рубежа XII–XIII вв. В начале XIII в. ситуация изменилась. Иногда еще имели место отдельные набеги кочевников на русские земли, но в целом было установлено относительное перемирие.

Большие проблемы появились у половцев в связи с тем, что в это время распространились сведения о скором появлении на юге Восточной Европы более свирепых, страшных и непобедимых кочевников – татаро-монголов. Первая волна этих nomadов была в 1222–1224 гг., когда татаро-монгольские войска захватили половецкий город Судак. Позже в битве при Калке русско-половецкое войско потерпело поражение в тяжелом сражении с монголами. Вторая волна монголов в 1228–1229 гг. затронула степи Северного Причерноморья. Половецкие войска были полностью разгромлены. Вся аристократия половцев была уничтожена. Небольшое количество уцелевших смогли убежать в Венгрию, Болгарию и Литовское княжество. Этим и заканчивается средневековая история тюркоязычных кочевников Северного Причерноморья.

ЛИТЕРАТУРА

- Артамонов М.М. История хазар.* Ленинград, 1962.
Бернштам А.Н. Очерк истории гуннов. Ленинград, 1951.
Мошкова М.Г. Краткий очерк истории сарматских племен // *Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время.* Москва, 1989.
Засецкая И.П. Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV–V вв.). Санкт-Петербург, 1994.
Брайчевский М.Ю. Утверждение христианства на Руси. Киев, 1989.

- Махно С.В.* Черняхівська культура // **Археологія Української РСР**. Т. 3. Київ, 1975.
- Баран В.Д., Магомедов Б.В.* Черняховская культура // **Археология Украинской ССР**. Т. 3. Киев, 1986.
- Амброз А.К.* Восточноевропейские и средневековые степи V – первой половины VIII вв. // **Степи Евразии в эпоху средневековья**. Москва, 1981.
- Повесть временных лет**. Москва–Ленинград, 1950.
- Степи Евразии в эпоху средневековья**. Москва, 1981.
- Швецов М.Л.* Погребения салтово-маяцкой культуры в Поднепровье // **Древности Среднего Поднепровья**. Киев, 1981.
- Плетнева С.А.* **Хазары**. Москва, 1986.
- Плетнева С.А.* Салтово-маяцкая культура // **Степи Евразии в эпоху средневековья**. Москва, 1981.
- Плетнева С.А.* Печенеги, торки, половцы // **Степи Евразии в эпоху средневековья**. Москва, 1981.
- Плетнева С.А.* **Половцы**. Москва, 1990.
- Плетнева С.А.* Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // **Материалы и исследования по археологии СССР**. 1958, № 62.
- Магомедов М.Г.* **Образование Хазарского каганата**. Москва, 1983.
- Константин Багрянородный*. Об управлении империей // **Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья**. Москва, 1982.
- Карагалов В.В.* **Военно-политические факторы развития феодальной Руси**. Москва, 1982.

А.А. Тортика

ДИНАСТИЧЕСКИЕ БРАКИ КАК ЭЛЕМЕНТ ВНЕШНЕЙ И ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ ХАЗАРСКОГО ГОСУДАРСТВА

ВЫНЕСЕННАЯ на обсуждение проблема династических браков, практиковавшихся государственной верхушкой Хазарии – сначала каганами, а затем и царями-беками, имеет, прежде всего, самостоятельное научное значение как исследование одного из направлений государственно-политической деятельности Хазарского каганата. Специально (по крайней мере, в отечественной историографии) эта тема пока не рассматривалась.

Можно выделить несколько аспектов данной проблемы, требующих уточнения или отдельного изучения. Во-первых, это распространенность названного явления в хазарской истории, его хронология. Во-вторых, круг контактов, их регулярность и интенсивность в перечне тех государств и народов, с которыми заключались брачные союзы. В-третьих, те конкретные политические цели, которые ставили перед собой хазарские правители или их контрагенты в названной системе взаимоотношений. Очевидно, что в течение хазарской истории со второй половины VII по середину X в. политическая обстановка неоднократно менялась, менялись союзники или противники Хазарского государства и, соответственно, менялись направления брачных связей правящих родов Хазарии. Здесь одним из наиболее заметных становится вопрос о роли женщины – жены правителя – в политической жизни хазарского государства, а также о статусе обитательниц гарема, имевших разное этническое происхождение. Наконец, в-четвертых, требуют изучения те политические традиции, с которыми связано заключение межгосударственных брачных союзов, их происхождение в Хазарии, то влияние, которое, возможно, оказали на их развитие более ранние или современные Хазарскому каганату империи и государства – Тюркский каганат, Китай, Византия и Арабский халифат.

В определенной связи с проблемой династических браков находится также

вопрос о характере и динамике развития хазарского “двоевластия” (точнее – о времени смещения кагана беком и о нарастающей полноте государственных функций последнего). Как отмечает К. Цукерман, на ранних этапах существования Хазарского государства династические браки были одним из признаков полновластия кагана: “каган принимал посольства, командовал войском, выдавал дочь или сестру замуж за иноземного правителя...” [Цукерман 2002, 524]. Очевидно, что право на заключение династических браков является одной из важных прерогатив полновластного правителя. Его последовательная реализация, отраженная в источниках иностранного происхождения, позволяет хотя бы косвенно судить о внутривластных процессах и событиях.

Далее, как совершенно верно подчеркивал М.И. Артамонов [Артамонов 1962, 266–267], династические межгосударственные браки могут быть хорошим индикатором распространения мировых религий ближневосточного происхождения (иудаизма, ислама, христианства), адепты которых, особенно в средние века, избегали перекрестных брачных союзов и считали их невозможными. В отличие от них, язычники или представители традиционных религий и мировоззрений Среднего и Дальнего Востока (зороастризм, даосизм, конфуцианство, буддизм) считали допустимыми подобные браки. Также, при условии перехода в ту или иную мировую религию, брачный союз мог быть заключен между династическим представителем ближневосточной мировой религии и бывшим язычником (язычницей). Таким образом, в ходе изучения хазарской истории этот аспект может косвенно указать на время принятия иудаизма правящей верхушкой Хазарии.

Поставленные проблемы могут быть решены на основе традиционного для изучения хазарской истории и хорошо известного специалистам набора письменных

источников, характеристика которых уже неоднократно производилась в научной литературе [например, Артамонов 1962; Заходер 1962; Гадло 1979; Новосельцев 1990; Цукерман 2001; Dunlop 1954; Golden 1980]. Это: закавказская армяно-албанская и грузинская традиции, арабо-персидская литература, еврейско-хазарские документы, византийские исторические произведения. Для проведения аналогий могут быть привлечены китайские источники, древнетюркские рунические надписи и “Повесть временных лет”.

Поскольку названные источники дают достаточно разнообразный и разнородный фактический материал, дальнейшее изложение будет построено по тематическому принципу, а внутри тем – по хронологии событий. Темы формулируются в результате вычленения основных направлений династических контактов Хазарского каганата, а их приоритет определяется тем значением, которое играли эти связи в политической практике каганата. Сначала будут рассмотрены данные по хазаро-византийским династическим связям, затем по хазаро-арабским, после этого – брачные союзы с дружественными или равноправными племенами и народами, в конце будут даны сведения о принудительных браках с дочерьми потерпевших поражение и подчиненных хазарам вождей и правителей.

Одно из первых сообщений источников о попытке заключения брачного союза между Византией и сюзереном хазар – Западно-тюркским каганатом, связано с именем византийского императора Ираклия, который во время военной компании на Кавказе в 622 г. договорился о заключении династического брака с джебгу-каганом западных тюрков (Зиевиллом). Брак не состоялся, так как джебгу-каган (ябгу) погиб в междоусобной войне, начавшейся в каганате. Византийская принцесса, дочь Ираклия от первого брака – Евдокия, уже отправившаяся в дорогу, видимо, с большим облегчением для себя узнала о смерти жениха и по приказу венценосного отца вернулась домой, так и не доехав до ставки тюрков.

Никифор пишет об этом брачном договоре следующее (событие датируется И.С. Чичуровым 622 г.): “...Ираклий упрямил договор – он показал тюрку изображение

своей дочери Евдокии и сказал ему: “Бог соединил нас – явил тебя моим чадом. Вот дочь моя – августа ромеев. Если ты возьмешься вместе со мною за оружие и сможешь в борьбе с врагом, я дам ее тебе в жены”. Под влияние красоты и точности портрета тюрков воспылал любовью к оригиналу и еще больше склонился к союзу. Тотчас же он передал императору архонта и множество тюрков” [Чичуров 1980, 160]. Далее, около 629 г. или, скорее, в 630 г. (год смерти ябгу западных тюрков): “Ираклий приказал своей дочери Евдокии отправиться [в путь] из Византии, так как он обручил ее с турком. Но когда он узнал, что тюрк погиб в сражении, то повелел ей вернуться” [Чичуров 1980, 161].

По мнению И.С. Чичурова, женихом Евдокии мог быть ябгу-хаган западных тюрков Тунг ши-ху (Зеевил Феофана), который и погиб в 630 г. Интересно, что в это время западные тюрки стремятся породниться с двумя императорскими дворами – византийским и китайским. В 625 г. Тунгшеху-хан просил о браке китайского императора. Этот союз был необходим ему для повышения своего внешнеполитического престижа и получения поддержки Китая в борьбе с восточными тюрками. Китайцы медлили с ответом, лавируя между различными группировками тюрков, но, в конце концов, дали согласие на брак и даже нашли подходящую принцессу. Впрочем, и здесь брак не состоялся из-за начала военных действий между восточными и западными тюрками [Бичурин 1950, 630].

Следует отметить, что во всех названных случаях установление брачных союзов было взаимовыгодным для участвующих сторон. Ираклий получил сильного и обязательного союзника в тяжелой и затянувшейся войне с Ираном: ябгу выполнял условия договора вплоть до распада тюркского каганата в 630 г. Тюрки воспользовались победоносными походами Ираклия для захвата Албании (по договору с Ираклием это была их зона влияния), создав ему тем самым безопасный тыл в Закавказье. Как было отмечено выше, брак не состоялся в силу объективных причин, тем не менее, было положено начало для продолжения подобных взаимоотношений в будущем. Основой этих отношений были, прежде всего, военно-политические

интересы Византии на Кавказе и в Закавказье. Поскольку эти интересы были всегда актуальны, то постоянно существовала и потенциальная возможность для заключения военно-политического союза, скрепленного брачным договором, с той стороной, которая могла помочь Византии в реализации ее планов. С последней четверти VII в. такой силой на Юго-востоке Восточной Европы являлись хазары. В результате очень скоро они становятся участниками событий, одним из последствий которых было заключение первого династического брака между Хазарским каганатом и Византийской империей.

Феофан Исповедник так пишет об этих событиях (И.С. Чичуров датирует их 704/705 г., К. Цукерман 700 г. [Цукерман 2001, 312]): “Когда Юстиниан, живший [в то время] в Херсоне, заявил, что вновь собирается царствовать, тамошние жители, убоявшись опасности со стороны империи, решили либо убить его, либо выслать василевсу. А он, проведав [об этом], смог спастись бегством и, достигнув Дараса, потребовал свидания с хаганом хазар. Узнав [об этом], хаган принял Юстиниана с великими почестями, и отдал ему в жены Феодору, свою кровную сестру. Спустя некоторое время, Юстиниан, отпросившись у хагана, уехал в Фанагорию и жил там с Феодорой. Услышав про это, Апсимар послал хагану [посла], обещая ему множество даров, если он перешлет ему живого Юстиниана, если же нет, то хотя бы его голову. Хаган уступил такой просьбе и послал Юстиниану охрану под предлогом, как бы его собственные соплеменники не устроили против него заговор, а [сам] приказал Папацу, бывшему в Фанагории от его лица, и Валгицу, архонту Босфора, убить Юстиниана, как только им дадут знать. Но так как через слугу хагана об этом была извещена Феодора, [все] стало известно и Юстиниану, он, призвав упомянутого Папаца для беседы наедине, задушил его струной; также Юстиниан поступил и с архонтом Валгицем. [Затем] он немедленно отправляет Феодору в Хазарию, а сам, тайно сбежав из Фанагории, прибыл в Томы” [Чичуров 1980, 62–63].

Далее, в 706–707 гг., вернув себе престол, “...Юстиниан послал флот, чтобы привезти их Хазарии свою жену, но

многие корабли затонули вместе с людьми”. Хаган, услышав об этом, пишет ему: “О неразумный, неужели тебе недостаточно было двух или трех кораблей, чтобы забрать свою жену и не погубить [при этом] столько людей? Или ты считаешь, что и ее возьмешь в сражении? Знай, у тебя родился сын, пошли [за ними] и возьми их”. Юстиниан, послав кувикулярия Феофилакта, привез Феодору и Тиверия, ее сына, короновал их, и они воцарились вместе с ним” [Чичуров 1980, 63].

Статуя хазарской принцессы, а теперь императрицы Византии, была поставлена в Константинополе рядом со статуей ее мужа. Есть предположение, что в связи с этим в столице империи побывал и сам каган, чествование которого происходило у “Царской цистерны” [Кулаковский 1912, 290–291]. Ал-Масуди называет жену Юстиниана дочерью “малика хазар”. А.А. Новосельцев убежден, что в данном случае речь идет именно о хакане хазар [Новосельцев 2000, 372], который в тот период хазарской истории еще обладал всей полнотой власти в государстве. После вторичного свержения Юстиниана II в 711 г. сам император был обезглавлен, а его сын (зарезали, вытащив из церкви) и сторонники были убиты [Чичуров 1980, 166]. Судьба хазарской принцессы неизвестна.

Итак, Юстиниан II был женат на хазарке, что позволило ему в какой-то период своего изгнания и ссылки даже пользоваться военной и политической поддержкой Кагана и получить убежище в Фанагории. Хазары, вероятно, предполагали, что в случае его возвращения в Византию, они смогут приобрести могущественного и благодарного союзника. Но хазарский каган ведет двойную игру и готовится убить Юстиниана, и только своевременное предупреждение жены спасло его от смерти в Фанагории. Как только их взаимные надежды не оправдались, Юстиниан II идет на союз с дунайскими болгарами (тактически это было выгодно, так как болгары находились в непосредственной близости от метрополии). После воцарения Юстиниана хазары сначала признают его и отдают без препятствий жену и сына, но потом поддерживают восстание Вардана Филиппика. Жена Юстиниана, хазарка Феодора, и их сын, внук или племянник кагана – Тиверий,

были официально коронованы и в течение четырех лет соправительствовали императору. Таким образом, династический брак в данном случае можно считать официально состоявшимся. Основной причиной этого брака было, по всей видимости, желание кагана вмешаться во внутренние византийские дела и тем самым укрепить свои позиции в Крыму, а также приобрести сильного союзника в лице империи. По всем внешним признакам интрига закончилась удачно для хазар, но, вероятно, Юстиниан не оправдал каких-то надежд кагана и был им снова предан. Неизвестно, пытался ли каган спасти свою сестру (или дочь) и племянника (или внука). Не было и мести за смерть племянника. Интересы политики в данном случае оказались сильнее родственных отношений.

Последний династический брак между Хазарским каганатом и Византией был и самым удачным в истории хазарских внешнеполитических связей. Как известно, император Лев III в 732 г. женил своего сына Константина V на хазарской принцессе, дочери кагана – Чичак (в переводе – Цветок, Ирина после крещения). По Феофану произошло это следующим образом: “В этом году (732/733 г.) василевс Лев женил сына Константина на дочери хагана, властителя скифов, обратив ее в христианство и назвав Ириной” [Чичуров 1980, 68].

К. Цукерман напрямую связывает это событие с внешнеполитическими интересами Византии. Хазары, верные союзническим отношениям, вторгаются в Закавказье, ослабляют арабов, и византийцы снова восстанавливают некоторые из своих владений в этом регионе [Цукерман 2001, 333]. Тот же автор настаивает на том, что брак Константина V был первым династическим браком в Византийской истории, с чем нельзя согласиться. Даже если не принимать в расчет брак Юстиниана II и Феодоры, заключенный в период изгнания императора, то помолвка дочери Ираклия Евдокии с ябгу-каганом западных тюрок была заключена вполне легитимно. Брак, безусловно, состоялся бы, будь жених жив. Следовательно, для Ираклия не было формальных препятствий для заключения подобного династического союза, либо он пренебрег этими препятствиями и традицией. Прецедент имел место. Ин-

тересно, что во всех описанных случаях инициаторами брака выступают именно византийцы.

Далее Феофан сообщает о том, что: “25 января, того же, 3-го, индикта (750 г.) у василевса Константина родился сын от дочери хагана Хазарии, которого он назвал Львом” [Чичуров 1980, 68]. Известно, что Лев IV Хазарин был византийским императором с 775 по 780 г. Насколько можно об этом судить на основе сохранившихся сведений источников, Лев IV был одним из немногих (если не единственным) хазар полукровок – потомков династических браков, достигших власти и правивших в другом государстве. Для Византии это единственный случай.

Примерно в то же время, несколько позже свадьбы Константина и Чичак, хазары заключают династический союз с еще одной могущественной военно-политической силой – арабами. Этот брак был инициирован арабской стороной. Как отмечал А.В. Гадло, “мир с хазарами был закреплен браком Язида ибн Усайда с дочерью кагана”. По его мнению, этот брак свидетельствовал о завершении арабо-хазарских войн и признании южных границ и сферы влияния каганата [Гадло 1979, 162–163].

Язид ибн Усайд ас-Сулами был наместником Армении с 752/3 г. до 70-х гг. VIII в. Идея брака с хазарской принцессой исходила от халифа Мансура (754–775 гг.), который рассчитывал таким путем вступить в союз с каганом. Наиболее подробно об этом браке пишет Ибн А’сама ал-Куфи. Брак этот мотивировался арабами тем, что было необходимо обезопасить от набегов хазар закавказские владения Халифата. Единственным способом достигнуть мира халиф считал союз с каганом, закрепленный браком с правителем Армении. Язид выполнил поручение халифа и попросил у кагана Багатура руки его дочери – Хатун (видимо это все-таки не имя, а статус – принцесса). Каган согласился, отдал дочь и дал за нее богатое приданое (100 тысяч дирхемов, 4 тысячи кобылиц с жеребятами, 1 тысячу мулов, 10 тысяч хазарских верблюдов мелкой породы, 1 тысячу двугорбых бактрийских верблюдов, 100 тысяч овец, 10 крытых повозок с двоями, обитыми серебряными и золотыми

пластинами, внутри устланных черным мехом и обтянутых парчой, 20 повозок с драгоценностями и утварью). Сопровождали принцессу 10 тысяч хазар из лучших фамилий – поистине «царский поезд».

Хатун приняла ислам, вышла замуж за Язида и прожила с ним 2 года и 4 месяца, родив двух детей [Артамонов 1962, 241–242]. К сожалению и она, и ее дети умерли. Ал-Куфи сообщает, что Язид был глубоко опечален их смертью, но, по данным Гевонда, хазары решили, что это было сделано арабами умышленно, и совершили набег на Закавказье [История халифов... 1862, 92]. Брак между Язидом и хазарской принцессой М.И. Артамонов датировал 759/760 гг., а набег хазар, соответственно, 762/763 гг. [Артамонов 1962, 244]. Затем, в 764 г., состоялся еще один набег. Оба набега были достаточно разрушительными и принесли большой ущерб арабам. Были разбиты их армии, а территория Албании была разграблена. Так же как и приданое, выделенное каганом, мечь хазар за якобы убитую (отравленную) Хатун и ее детей по своим масштабам соответствовала статусу принцессы – дочери кагана.

Следующая попытка династического брака между арабским наместником в Закавказье и фамилией хазарского кагана (возможно легендарная) тоже закончилась неудачно. Претендентом со стороны арабов был ал-Фадл ибн Яхья ибн Халид ал-Бармаки, сын везира и молочный брат халифа Харуна ал-Рашида. В 791 г. он был назначен наместником Армении, Азербайджана, Мидии и Каспийских провинций. После неудачной попытки воевать с хазарами он решил жениться на дочери кагана. Каган, по всей видимости, согласился и в 798/9 гг. отправил свою дочь Суб-т (С-бу-т) в Закавказье. По неизвестной причине принцесса умерла в дороге. Сопровождавшие ее тарханы сообщили, что она была коварно убита арабами. Вслед за этим каган вторгся в Закавказье и мстил за дочь, повсеместно убивая арабов [Артамонов 1962, 249–250].

Оба описанных случая династических браков между наместниками халифа в Армении и хазарским каганом были инициированы арабами. Оба брака закончились плачевно для хазарских невест, а затем и для арабов и не привели к установлению

долговременных и стабильных мирных отношений. Следует отметить, что и византийцы, и арабы сватаются к хазарам на протяжении практически всего VIII в. К началу первой трети века относится время заключения таких браков с византийцами (Юстиниан II – 700 или 704 г., Константин V – 732 г.). Во второй половине века брачными партнерами хазар пытаются стать арабские наместники Армении (Язид – около 760 г. и Фадл Бармаки – около 798 г.).

Ни в IX, ни, тем более, в X в. хазары больше уже не заключают династических браков такого высокого межгосударственного уровня. Возможно, это объясняется, в первую очередь, определенной стабилизацией военно-политической обстановки. Устанавливается некоторое, хотя и очень неустойчивое, равновесие между Византией и Арабским Халифатом. Войны продолжают, но они уже не требуют вмешательства третьей силы и заключения брачных союзов с хазарами.

Возможно также, что прекращение подобных брачных союзов можно объяснить и фактом иудаизации хазарской верхушки, которая в соответствии с известным сообщением ал-Масуди произошла как раз на рубеже VIII и IX вв. Впрочем, необходимо отметить, что К. Цукерман вслед за Дж. Марквартом и Г. Вернадским достаточно доказательно настаивает на том, что это обращение произошло не ранее 861 г., после неудачной миссии к хазарам Константина – Кирилла Философа [Цукерман 2002].

Наконец, с конца первой трети IX в. начинается постепенное ослабление Хазарии, степи между Доном и Днепром занимают венгры, а с 889 г. – печенеги. Это, вероятно, снижает роль хазар в Причерноморском регионе. В то же время, в своих военно-политических и экономических интересах они начинают в большей степени ориентироваться на местные народы Восточной Европы и каспийско-волжскую торговлю. В X в. Хазарский каганат был настолько ослаблен, что его правители могли претендовать на заключение браков только с представителями местных племен и небольших государств. Кроме того, их иудаизм, хотя бы и формальный, в это время уже не вызывает сомнения. Очевидно, что это представляло серьезные затруднения

для заключения браков с потомством христианских или мусульманских династий.

Кроме брачных союзов с такими крупными средневековыми государствами, как Византия и Арабский Халифат, хазары с самых первых шагов своей истории практикуют союзнические, иногда равноправные брачные договоры с представителями восточноевропейских племен и народов. В краткой версии Армянской Географии, в одном из первых известных и достоверных упоминаний о хазарах говорится о том, что: “Царем севера является хакан, государь хазар. Царица, или хатун, жена хакана, из народа басил” [Патканов 1883, 49; Артамонов 1962, 184; Цукерман 2001, 329]. М.И. Артамонов считал барсил болгарями, проживающими в северо-западном Прикаспии. Близкую точку зрения разделяли А.В. Гадло [Гадло 1979] и А.П. Новосельцев [Новосельцев 1990]. К. Цукерман располагает раннюю Барсилию армянских источников в Волго-Камье, что сомнительно. В любом случае, традиционный выбор главной жены хазарского кагана – хатун – из представительниц одного и того же кочевого племени подчеркивает особое, практически равное хазарам положение этого племени в каганате. Точных данных о том, сохранили ли хазары подобную традицию до конца своей истории, нет.

Барсилы были родственны хазарам и входили в состав их объединения, поэтому брачные отношения с ними носили фактически внутренний характер. В то же время уже к первой трети VIII в. относятся данные о заключении хазарами браков с представителями других, независимых от них народов. Почти одновременно с Константином V родственные отношения с хазарским каганом устанавливает владетель Абхазии Леон I. Он был женат на дочери кагана, т.е., возможно, на сестре или племяннице жены Константина V. Ребенок, родившийся в этом браке – Леон II – в середине 70-х – начале 80-х гг. VIII в. отложился от Византии и, пользуясь поддержкой хазар, стал независимым царем Абхазии. Он, с точки зрения династических связей, мог чувствовать себя достаточно уверенно и в отношениях с византийским императором, поскольку был двоюродным братом или племянником Льва IV Хазарина [Гадло 1979, 199].

Следующий пример равноправного союзнического брака связан с хазаро-венгерскими отношениями в период пребывания венгров в Восточной Европе. Константин Багрянородный пишет о том, как венгры “...жили вместе с хазарами в течение трех лет, воюя в качестве союзников хазар во всех их войнах. Хаган, архонт Хазарии, благодаря мужеству турок и их воинской помощи, дал в жены первому воеводе турок, называемому Леведией, благородную хазарку из-за славы о его доблести и знаменитости его рода, чтобы она родила от него. Но этот Леведия по неведомой случайности не прижил детей с той хазаркой”¹ [Константин Багрянородный 1991, 159]. М.И. Артамонов датировал это событие серединой IX в. [Артамонов 1962, 344–345].

Венгры, как известно, были нужны хазарам прежде всего для борьбы с печенегами. По мнению К. Цукермана, заключение такого брака, когда хазарка была отправлена в кочевья венгров, означало признание Леведии в качестве независимого правителя, но не подчинение венгров хазарам. В последнем случае, по его мнению, в хазарский гарем попала бы знатная венгерская девушка [Цукерман 2002, 529]. В то же время из всего контекста сообщения Константина Багрянородного следует, что венгры в это время находились в дружественных отношениях с хазарами и хотя бы формально признавали их сюзеренитет. Избрание Арпада предводителем венгров обсуждалось с хазарами и произошло с их согласия и при их участии [Константин Багрянородный 1991, 159–163].

Напротив, у покоренных владетелей хазары забирали дочерей в гарем кагана или царя, получая таким образом своего рода заложниц, которые должны были обеспечить большую сговорчивость и послушание их отцов и братьев. Еще в самый ранний период существования хазарского государства, в 70-е гг. VII в., предводитель гуннов Прикаспийского Дагестана Алп-Илитвер “принужден был дать” свою дочь в супруги кагану (сведения “Хроники Михранидов”). Этот факт А.В. Гадло рассматривал как признак его вассальной зависимости от хазар [История агван 1861, 199; Гадло 1979, 141]. В то же время этих гуннов нельзя считать барсилами,

т.е. речь в данном случае идет не о хатун, а об одной из многочисленных жен или наложниц кагана, происходящих из числа дочерей подвластных вождей и правителей. Интересно, что несколько ранее состоялся брак другой дочери Алп-Илитвера с князем Джуаншером – правителем Албании. В этом случае гунны выступали если не в качестве сюзеренов албанского князя, то, по крайней мере, в качестве равной силы и обеспечивали себе этим браком политический союз с Албанией [История агван 1861, 153–154; Артамонов 1962, 182–183].

Один из случаев такого брака по принуждению, ставших известными авторам письменных источников, датируется первой половиной VIII в. [Семенов 2004, 1]. Тогда хазарский хакан организовал поход в Грузию и пытался принудить грузинских князей выдать за него их сестру [Новосельцев 2000, 375]. В “Матиане Картлиса” (“Летопись Грузии”) содержится предание, согласно которому каган сватался к младшей дочери царя Грузии Арчила – Шушан(е). К наследникам Арчила, братьям грузинской принцессы – Иоане и Джуаншеру, был послан хазарский посол, который просил ее руки для кагана и обещал помочь в борьбе с арабами. Грузины отказали в браке. Хазары ответили войной. Была взята крепость, в которой скрывалась Шушан(а) и один из ее братьев – Джуаншер. Ряд областей Грузии, в том числе и Тбилиси, были разгромлены, и хазарское войско отправилось назад. Но Шушан(а) отравилась ядом, спрятанном в перстне, и умерла. Не уследивший за ней хазарский военачальник Блучан был казнен (обезглавлен) каганом, а брат Шушан(ы) Джуаншер, провел сем лет в плену у хазар в качестве заложника [Гадло 1979, 198]. М.И. Артамонов считал сведения этой легенды вполне вероятными и соответствующими реалиям хазарской политики на Кавказе и в Закавказье [Артамонов 1962, 251]. В это время правом межгосударственных браков пользуется именно каган. Его прерогативы однозначны, а неудача сватовства вызывает гнев и неприятные последствия для виновников (упрямых братьев царицы, прежде всего Джуаншера, и незадачливого военачальника хазарского войска – Блучана).

Ибн-Фадлан, побывавший на Волге и в Булгаре в 921 г., однозначно пишет о бра-

ках по принуждению как об устоявшейся и хорошо известной соседям практике правителей Хазарского каганата: “...У царя хазар двадцать пять жен, причем каждая из них – дочь какого-либо царя соседних земель. Он берет их себе волей или неволей” [Ковалевский 1956, 147]. Кроме названного числа жен у царя было еще 60 наложниц, причем каждая из них жила в отдельном помещении, судя по описанию – в юрте [Заходер 1962, 34]. Как совершенно верно отмечал Б.Н. Заходер, в числе царей, дочери которых пополняли гарем кагана (или все же царя? – А.Т.), были главы не только собственно хазарских родовых объединений, но и соседних с ними народов и племен [Заходер 1962, 145]. В частности, Ибн-Фадлан рассказывает о том, как царь Хазарского каганата, используя военную демонстрацию, принудил к браку дочь правителя Волжской Булгарии Алмуша: “Дочь царя хазар дошла [весть] о красоте дочери царя “славян”, так что он послал сватать ее. А он высказался против него, и отказал ему. Тогда тот отправил [экспедицию] и взял ее силой, хотя он иудей, а она мусульманка. Итак, она умерла, [находясь] у него. Тогда он послал, требуя вторую его дочь. Как только это [известие] дошло до царя “славян”, он упредел [это] и выдал ее замуж за царя [князя] [племени] эскэл, который находится под его властью, боясь, что он отнимет ее у него силой, как он это сделал с ее сестрой» [Ковалевский 1956, 141]. Очевидно, что не каган, лишенный к тому времени всех властных функций, а именно царь (бек) Хазарии взял себе в жены знатную болгарку. Когда она умерла, то он же претендовал на брак с ее сестрой.

О том, как “экскурсиократор” алан был вынужден отдать свою дочь в жены сыну хазарского царя, сообщает анонимный автор Кембриджского документа – Текста Шехтера: “...в дни Аарона царя царь алан воевал против казар, потому что подстрекал его царь Греции. Но Аарон нанял против него царя TWRQY’, так как он [был силен]. Царь Алан пал перед Аароном, и (последний) захватил его в плен живым; но [царь] оказал [ему ве]ликий почет и взял его дочь в жены своему сыну, Иосифу. Царь алан поклялся ему в верности и царь Аарон отпустил его в его [з]емлю...” [Голб, Прицак 1997, 141]. Иосиф был последним

царем (беком) Хазарии в X в., имя которого известно авторам письменных источников. Именно от его лица составляется ответ на запрос Хасдая ибн Шафрута. Его предшественник, возможно отец, принуждает к браку болгарку. Он сам женат на аланке. Очевидно, что династические браки в это время становятся полной прерогативой хазарских царей – беков и, вероятно, уже не могут практиковаться каганами.

По мнению одного из авторов последней публикации приведенного выше документа – О.И. Прицака, в данном отрывке речь идет о событиях, происходивших в 20–30-е гг. X в. В целом с ним солидарен М.И. Артамонов, который считал, что результатом этого брака стало изгнание из Алании епископа и священников и отречение аланских князей от христианства в 932 г. [Артамонов 1962, 364].

Следует отметить, что почетное, с точки зрения константинопольского еврея – гипотетического автора Текста Шехтера, замужество дочери аланского царя, могло восприниматься самим предводителем алан как большое несчастье и унижение. Об этом свидетельствует, в частности, подобная же ситуация, описанная в “Записке” Ибн-Фадлана. Именно так воспринимал необходимость заключения родственных отношений с хазарским царем предводитель болгар Алмуш, который поспешил поскорее выдать другую дочь за вождя одного из подвластных ему племен только для того, чтобы и она не отправилась к хазарам. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, казалось бы, уже “замиренный” царь – экскурсиократор Алании через какое-то время (20–30 лет) после войны, описанной в тексте Шехтера, снова нападает на хазар на дороге к “Климатам” и настроен по отношению к ним явно враждебно [Константин Багрянородный 1990, 53].

Происхождение 25 жен, положенных по регламенту хазарскому царю, можно гипотетически реконструировать на основе сообщений источников о племенах и народах, входивших в состав Хазарии. Наиболее подробный перечень таких народов содержит еврейско-хазарская переписка. Он может быть восстановлен на основе обеих (краткой и пространной) редакций ответа Иосифа Хасдая ибн Шафрута. В “краткой редакции” говорится о том, что

на севере и северо-востоке Хазарского государства Иосифу подчиняются и платят дань “девять народов” [Коковцев 1932, 81]. “Пространная редакция” в соответствующем месте дает перечисление этих народов, правда, здесь их уже не девять, а восемь. Это – “Бур-гс, Бул-г-р, С-вар, Арису, Ц-р-мис, В-н-н-тит, С-в-р, С-л-виюн” (буртассы, волжские болгары, савиры или сувары, эрзя, черемисы, вятичи, северяне, славяне) [Коковцев 1932, 98].

Далее Иосифом перечисляются народы и пункты северо-западного Прикаспия, а также северного Предкавказья, вплоть до Черного моря. По версии “краткой редакции”, здесь расположено 15 подчиненных хазарам народов. По данным “пространной редакции”, в их числе: (1)² “С-м-н-д-р в конце (страны) Т-д-лу” и местность, расположенная вдоль Каспия вплоть до Дербента, т.е. территория страны или “царства гуннов”.

Затем народы названы в направлении на запад, вдоль Кавказских гор. Это: (2) “Азур, в конце (страны) Б-г-да, (3) С-риди, (4) Китун, (5) Ар-ку, (6) Шаула, (7) С-г-с-р-т, (8) Ал-бус-р, (9) Ухус-р, (10) Киарус-р, (11) Циг-л-г, (12) Зуних, расположенные очень высоко в горах, (13) все аланы до границы Аф-кана, (14) все живущие в стране Каса и (15) *все (племена)* Киял, Т-к-т, Г-бул до границы моря Кустандины...” [Коковцев 1932, 100–102]. Если принять последнее обобщение трех племен – “все (племена)” – за один пункт, то можно говорить о том, что данные “пространной редакции” практически полностью совпадают с числом 15 “краткой редакции”, а если нет, то перечислено 17 народов и пунктов. Среди этих позиций очевиден Семендер на северо-западном берегу Каспийского моря, аланы и касоги – в северном и северо-западном Предкавказье, этническое определение других народов имеет много разночтений, вызывает затруднения специалистов да и не требуется в настоящем контексте.

В следующем списке “краткая редакция” насчитывает 13 народов и мест, а “пространная” относит к их числу: “Ш-р-кил, С-м-к-р-ц, К-р-ц, Суг-рай, Алус, Л-м-б-т, Б-р-т-нит, Алубиха, Кут, Манк-т, Бур-к, Ал-ма, Г-рузин” [Коковцев 1932, 102] – ровно 13 наименований. Все эти

пункты давно определены. Известно, что первым здесь назван Саркел на Дону, затем Таматарха на Таманском полуострове, все остальные пункты, от Керчи и до Гурзуфа, расположены на территории Крыма.

Наконец, последним народом, который, по версии царя Иосифа, подчинился хазарам и платил им дань, были названы печенеги – Б-ц-ра, кочующие неподалеку от Днепра – Ва-г-з (Юг-з) [Коковцев 1932, 102].

Всего в результате проведенных подсчетов получается, учитывая неточности и разночтения между “редакциями” ответов Иосифа, от 37 до 40 подчиненных народов, областей и пунктов. Уже давно общим стало утверждение о том, что во время правления Иосифа большинство названных народов и местностей не подчинялись Хазарскому каганату. Это очевидно. Тем не менее, приведенный список дает представление о том, что названные Ибн-Фадланом цифры в свое время вполне соответствовали реальности. Действительно, правитель Хазарии мог иметь 25 (и более) жен, являвшихся дочерьми правителей подчиненных ему народов. Среди них, учитывая также и данные других источников (ПВЛ, арабских авторов), в разное время могли быть: барсилки – хатун, аланки с Северного Кавказа, болгарки из Волжской Булгарии, представительницы гуннов прикаспийского Дагестана, дочери племенных вождей бургассов, касогов, вятичей, северян, полян, радимичей, венгров, гузов, различных горских народов Северного Кавказа, правителя Крымской Готии (Мнк-т – Мангуп) и т. д. Проследить эти династические связи в их конкретном проявлении и развитии не представляется возможным в силу отсутствия соответствующих сведений и источников.

Здесь очень удобной оказалась распространенная среди кочевников, независимо от их религии, норма многоженства предводителя – кагана или бека-царя. Очевидна и определенная дифференциация жен кагана, а с конца IX в. – и царя, статус которых, вероятно, должен был зависеть от значимости в политике хазар того государства или племени, представительницами которого они являлись.

Уже отмечалось, что в ранний период хазарской истории первой и главной женой кагана была представительница барсилков.

Неизвестно, сохранилась ли эта традиция до последних лет существования каганата. В любом случае статус первой жены – хатун – был весьма высок. Известно, что в 730/1 гг. во главе Хазарского каганата стояла женщина – мать умершего кагана – Парсбит [История халифов 1862, 71]. По мнению М.И. Артамонова, она, возможно, выступала в роли опекуны несовершеннолетнего кагана [Артамонов 1962, 217].

К началу IX в. относятся события, о которых сообщает Масуди. Здесь хазарский посол рассказывает везиру халифа Мамуна (813–833 гг.) о том, что, когда однажды у хазар был голод, некая хатун – “сестра хазарского царя” – убедила народ подчиниться Божьей воле. Трудно согласиться с М.И. Артамоновым, который считал, что ее брат был “низшим царем” в то время, когда существовал и некий “высший царь” [Артамонов 1962, 275]. Видимо, “низшего царя” можно квалифицировать как бека, а “высшего царя” – как кагана Хазарии, который тогда еще обладал реальной властью. Вспомним, что примерно в то же время (около 834/6 г.) в обращении к византийскому императору Феофилу с просьбой о строительстве Саркела фигурируют хаган и пех Хазарии [Константин Багрянородный 1991, 171; Продолжатель Феофана 1992, 56]. Следовательно, в качестве хатун в данном случае логичнее всего рассматривать родственницу – жену, сестру, дочь именно “высшего царя”, т.е. кагана Хазарского каганата.

Особый интерес вызывает также обращение этой хатун к “Божьей воле” в описанном ал-Масуди конфликте с голодным хазарским народом. Такая форма обращения, если она действительно имела место, может косвенно свидетельствовать, вопреки мнению К. Цукермана, об иудаизме хазар уже в это время.

Как отмечалось выше, анализ проблемы осложняется известным “двоевластием” хазар, точнее – сменой правящей династии ко второй половине – концу IX в., когда каган потерял реальную власть, и Хазарским каганатом реально правят представители династии беков – цари Хазарии [Артамонов 1962, 275–282, 408–411; Григорьев 1876, 66–78; Новосельцев 1990, 134–144; Петрухин 2001; Цукерман 2002]. В этих условиях царь-бек так же, как и в свое

время каган имеет главную жену, которая после смерти мужа сохраняет важное положение своего рода “вдовствующей хатун” (если допустимо такое выражение) при своем сыне. Об этом сообщает Иосиф: “...я живу у этой реки (Итиля – А.Т.), с помощью всемогущего, и у меня есть в моем царстве три города. **В одном (из них) живет царица со своими прислужницами и евнухами.** Длина и ширина его, с пригородами и примыкающими к нему деревнями, составляет 50 на 50 фарсахов...” – “Краткая редакция” [Коковцев 1932, 84–85]. “Пространная редакция” уточняет: “Знай, что я живу у этой реки, с помощью всемогущего, и на ней находятся три города. **В одном (из них) живет царица; это город, в котором я родился.** Он велик, имеет 50 на 50 фарсахов в длину (и ширину), описывает окружность, расположен в форме круга” [Коковцев 1932, 102]. По мнению А.Я. Гаркави, с которым согласен и П.К. Коковцев [Коковцев 1932, 110], здесь идет речь именно о матери царя хазар. Действительно – Иосиф здесь “родился”, соответственно, в этой части Итиля должна проживать его мать.

Таким образом, очевидно наличие “хатун” и в семейно-династической традиции беков-царей. Она была главной женой, матерью наследника и даже после смерти царя-отца при царе-сыне сохраняла за собой очень высокий социальный и государственный статус. Это характерно для кочевников, сходная ситуация существовала, например, в крымском ханстве. Хотя Иосиф отмечает свое тюркское происхождение и говорит о том, что только сын наследует место отца в его династии, это не мешает предположить, что его мать (жена кагана) могла быть и иного, не хазарского этнического происхождения. Если каганы брали за себя барсилы, то совсем не обязательно, что царь-беки сохранили такую же традицию. Скорее наоборот. Неизвестно, какого точно она была происхождения в каждом отдельном случае, но если исходить из данных Текста Шехтера, то иногда можно предположить и еврейские корни жены царя-бека.

В этом источнике говорится о том, что представители первой волны еврейских переселенцев в Хазарию, бежавшие от “ига идолопоклонников” (как принято считать, это событие произошло где-то в первой

половине VII в.), “породнились путем браков с жителями этой страны, смешались с язычниками”. Они получили одинаковые права с аборигенами – хазарами, поскольку “научились делам их, и всегда выходили с ними на войну; и они стали одним народом”. Жена хазарского главнокомандующего – некая еврейка по имени Серах, была в состоянии религиозно повлиять на своего мужа и способствовала тому, что он прошел обряд обрезания, стал ортодоксальным иудеем и принял имя Сабриэль [Голб, Прицак 1997, 138]. В документе сказано, что Сабриэль был не хазарином, а евреем, забывшим традиции иудаизма и сделавшим военную карьеру у хазар. Даже если это и так, то все равно он – главный военачальник – может рассматриваться как представитель высшей хазарской знати, и его семейные отношения в какой-то степени отражают принятые среди знатных хазар. Как следует далее из текста легенды, в дальнейшем Сабриэль стал царем Хазарии, т.е., возможно, родоначальником той династии беков, которая со временем, в течение IX в. узурпировала власть у династии каганов. Если это так, то царь-беки, инициировавшие в свое время принятие иудаизма хазарской аристократией, в качестве главных жен могли брать если и не евреек, то представительниц хазарских родов, принявших иудаизм.

Следует, впрочем, помнить и о том, что Текст Шехтера был написан, скорее всего, константинопольским евреем, жившим или часто бывавшим в Хазарии, и представляет собой неофициальную версию принятия иудаизма в качестве государственной религии Хазарского каганата. В официальной версии, изложенной в обеих редакциях письма Иосифа, первого прозелита зовут Булан, он явно хазарин, а его жена не только не принимает никакого участия в его религиозном просвещении, но и вовсе не упоминается в тексте источника. В этой связи сообщение Текста Шехтера необходимо рассматривать не как однозначный факт, а как прозелитическую легенду, содержащую только некоторые элементы позитивной информации. Роль Серах может быть преувеличенной, если не выдуманной вообще, с целью усиления впечатления о роли ранней еврейской общины Хазарии в иудаизации своих патронов.

Так или иначе, и у каганов, и у беков Хазарского каганата на протяжении всей его истории существовал институт хатун – старшей жены, матери или сестры, а иногда и дочери правителя. Старшая жена, вероятно, была матерью наследника, а после смерти мужа выступала в роли правительницы-опекуниши при несовершеннолетнем сыне. При взрослом сыне она сохраняла высокое социальное и, возможно, политическое положение и даже имела свой отдельный двор – “вдовствующая хатун”.

Сестра кагана так же иногда выступала в роли хатун, возможно после смерти матери кагана, и могла иметь некоторое влияние и авторитет во внутренних делах. Сестры кагана могли быть участницами международных браков высокого уровня, как, например, в случае с императором Византии Юстинианом II. Чаще замуж выдавали дочерей кагана, которых, вероятно, было немало. Возможно, что не все они происходили от первой жены – хатун и поэтому довольно свободно выдавались за относительно незначительных правителей (Абхазии или Венгрии). Иногда это могли быть и дочери от главной жены, своего рода “принцессы крови”. Логично предположить, что на такой принцессе был женат Константин V. В сообщении о браке с арабским наместником Армении Язидом фигурирует дочь кагана Хатум, т.е. принцесса. Ее имя – титул, описание богатого приданого, которое дал за нее отец, а также кровавой мести арабам за ее смерть, свидетельствует о том, что она была дочерью кагана от главной и, возможно, уже покойной жены, поскольку унаследовала ее звание.

Этническое происхождение хатун на всех этапах хазарской истории, скорее всего, не могло быть одним и тем же. Менялись политические приоритеты и союзы. Произошла смена правящей династии Хазарского каганата. Если есть данные о том, что в VII в. хазарские каганы брали за себя барсилки, то в дальнейшем они могли быть и иного происхождения. Источники донесли до нас несколько имен хазарских женщин. Прежде всего, это Феодора, жена Юстиниана II, названная так, по всей видимости, после крещения. Около 730 г. Хазарией правит Парсбит, имя которой, возможно, имеет иранский характер (аланка?). Далее в хронологическом порядке следует

назвать Чичак – Ирину, имя которой считается однозначно тюркским и переводиться как “Цветок”. Затем следует Хатун – жена Язида, вместо имени автор источника назвал в данном случае тюркский термин, обозначающий именитую женщину, аристократку. Потом в списке идет умершая на пути к своему арабскому жениху Суб-т (С-бу-т). Ее имя не поддается точной идентификации, но, возможно, также имеет тюркское происхождение. И, наконец, последней должна быть названа еврейка Серах, жена Сабриэля по Тексту Шехтера. Все эти имена, за исключением последнего, относятся к VIII в. и свидетельствуют о значительной этнической пестроте хатун, что в очередной раз отражает сложный этнический состав населения Хазарского каганата и его многочисленных соседей.

К первой половине – середине X в. большинство народов Юго-Восточной Европы выходит из Хазарского каганата и обеспечение положенного по этикету количества жен хазарского царя становится все более трудным делом, а внешняя политика хазар терпит одно поражение за другим. Усиливаются другие объединения и племена, которые успешно конкурируют с хазарами и используют сходные методы политических взаимоотношений друг с другом. Благодаря ал-Мас’уди известно, что в середине X в. между царем алан и царем Серира (Горный Дагестан) существовали брачные связи. Они были женаты на сестрах друг друга [Минорский 1963, Приложение III]. Поскольку, как отмечает А.В. Гадло, в это время царь Серира совершает регулярные набеги на хазар, такой брачный союз можно рассматривать как объединение против хазарского господства в регионе [Гадло 1979, 180]. Эта мысль находит подтверждение у Константина Багрянородного, который однозначно говорит о напряженных отношениях между хазарами и аланами и о реальной возможности нападений алан на “Климаты” Хазарии и на караваны хазар, идущие в Крым.

Очевидно, что описанные выше династические браки и браки-заложничества были нормой тогдашних политических внутри- и межгосударственных отношений, а не исключением из правил. Такие отношения были широко распространены и в других средневековых государствах,

каганатах, империях. Вероятнее всего, в случае с хазарами традицию заключения таких браков и способы их использования в политике следует рассматривать как результат политической практики Китая, воспринятой сначала Тюркским каганатом, а от последнего унаследованной и хазарами. Как отмечает скептически настроенный по отношению к идее преемственности хазарского государства от тюрков К. Цукерман, “несмотря на то, что имеющиеся источники явно не поддерживают гипотезу о происхождении хазарских каганов от династии Ашина, принадлежность Хазарского государства тюркской традиции несомненна” [Цукерман 2002, 524]. По этому же поводу П.Б. Голден писал, “что Хазарский каганат являлся государством, привнесенным в Западную Евразию извне. Его формы управления, иерархию, должности следует искать в институтах тюркского каганата, с историей которого его образование тесно переплеталось” [Голден 1993, 211–233].

В политической практике Тюркского каганата можно найти много примеров, подтверждающих эту мысль. Тюрки широко практиковали династические браки с самыми разными народами и государствами и использовали их как действенное орудие для заключения союза или подчинения противников. Выше уже приводился рассказ Феофана о помолвке между джебгу-каганом западных тюрков и Евдокией, дочерью Ираклия. Этот союз имел прямые внешнеполитические последствия и был связан с войной против Ирана, которую совместно вели тюрки и византийцы.

Об использовании тюрками брачных союзов, начиная с VI в., неоднократно сообщают раннесредневековые китайские авторы. Известно, что первый тюркский каган Тумынь (Иль-хан) в 536 г. победил и покорил телесцев. После этого: “Полагаясь на свою силу и многочисленность, он просил брака у жужаньского государя. Анахуань крайне разгневался, и послал нарочного с таким ругательным ответом: “Ты мой плавильщик: как же осмелился сделать такое предложение?” Тумынь также рассердился и убил посланного; после сего прервал связь с ханом, и просил брака у западного дома Вэй. Вынь-ди согласился, и в... (551 г.) выдал за него Чань-лэ царевну” [Бичурин 1950, Т. 1., 228].

Династический союз с той или иной державой был индикатором внешнеполитического статуса кочевого объединения или каганата, его военной мощи и политического признания. Тюрки восприняли отказ в браке со стороны кагана жужаней как оскорбление и вскоре разгромили этот народ. В то же время их требования по отношению к жужаням имели целью демонстрацию своей возросшей силы и были направлены на подчинение последних. Так же и хазары принудили к династическому союзу Алп-Илитвера, предводителя гуннов Дагестана, Алмуша – царя Волжской Булгарии, “экскурсиократора” Алании, пытались путем прямого насилия и войны добиться брака с грузинской принцессой Шушан. Эти примеры датируются всем временем существования хазарского государства, начиная с конца VII и по середину X в., и свидетельствуют об устойчивости и традиционности такого поведения.

Династическая активность тюрков распространялась и на западных государей. Около 562 г. хан Истеми отдал свою дочь за Хосроя Ануширвана. Этот брак был призван укрепить союз тюрков и Ирана против эфталитов, война с которыми длилась с 563 по 567 гг. [Артамонов 1962, 135].

Чаще всего тюрки заключали брачные союзы с Китаем. Пока Китай был раздроблен, правители разных государств конкурировали в борьбе за родство с ханом тюрков и использовали этот фактор для ослабления друг друга в междоусобных войнах. Так, около 561 г. противоречия возникли между династиями Чжоу и Ци. Чжоу были заинтересованы в союзе с тюрками и ожидали от них военной помощи. “Еще в царствование Гун-ди Кигинь помолвил дочь свою за Чжоувьнь, но государь до заключения договора преставился. Вскоре Кигинь и другую дочь помолвил выдать за государя Ву-ди [из династии Северной Чжоу, сменившей западную Вэй в Чанань]; но еще до выдачи ее Дом Ци также отправил посланника просить о браке. Кигинь, в надежде получить богатые подарки, хотел отказать первому. Ву-ди отправил Ян Цянь, губернатора области Лян-чжоу, и князя Цин для заключения договора. Цин убедил хана держаться верности и справедливости. И так Кигинь прекратил связь с домом Ци и утвердил брак с домом Чжоу”

[Бичурин 1950, Т.1., 232]. Результатом стал совместный поход войск Чжоу и тюрок на Ци. Около 567 г. дочь Кигиня действительно была отправлена к императору и вышла за него замуж.

Затем в 579 г. император Северного Чжоу выдал за Тобо-хана “дочь князя Чжао с наименованием Цянь-гинь царевны” [Бичурин 1950, Т.1., 234]. Впрочем, этого брака Тобо-хан добился путем запугивания и принуждения китайцев, благодаря нескольким успешным набегам и пограничным стычкам. Интересно, что в дальнейшем Цянь-гинь играла важную политическую роль во взаимоотношениях между Китаем и тюрками в период правления Шаболио-хана (Нйету). Вероятно, последнему она досталась по наследству, как бывшая жена близкого родственника, что было вполне характерно для кочевников. Эта китайская принцесса на длительное время стала настоящей хатун, участвовала во внешней политике обоих государств и пользовалась авторитетом.

После 581 г. отношения между Китаем и тюрками изменились. В 581 г. был уничтожен северный Чжоу, и первым императором династии Суй стал Вынь-ди, который пренебрегал отношениями с кочевниками. В каганате же началась междоусобная война между Шаболио и Або. Шаболио был заинтересован в союзе с Китаем и для осуществления своих планов использовал династические аргументы. Сначала его жена “Цянь-гинь царевна в представлении просила государя поступить с ханом, как с сыном”. Затем “Шаболио отправил ко двору посланника с грамотой, в которой писал: “... Император, отец моей жены, следовательно, отец и мне; я муж его дочери, следовательно, и сын его...” [Бичурин 1950, Т.1., 236–237].

Император в ответ осторожно признал родство, отметил расположение к себе Шаболио, но послал на разведку своего сановника Юй Кин-цзе для того, чтобы тот смог увидеть “дочь” и принять “сыновью” почтительность хана. Опять же благодаря Цянь-гинь хан выполнил необходимые по китайскому этикету, но унижительные для него обряды преклонения перед властью императора и согласился сделаться “рабом Сына Неба из Дома Суй”. Благодаря союзу с Китаем Шаболио

справился с Або на западе и действительно укрепил свою власть.

По приказу императора, который теперь рассматривал хана тюрок как своего вассала, принцесса дома Чжоу, хатун хана – Цзянь-гинь получила прозвание Ян и была внесена в царскую родословную под именем Да-и. Примерно через десять лет после смерти Шаболио, около 596 г., Да-и стала жертвой интриг китайского двора и была убита преемником Шаболио Дулань-ханом. Вэнь-ди отрекся от своей “дочери”. Одновременно в противовес правящему хану тюрок Дулань-хану за сына Шаболио – Тули-хана – была выдана княжна из рода императора “с наименованием И-ань царевны. Государь, стараясь поселить раздор между северными кочевыми, нарочито усугублял почести...” [Бичурин 1950, Т.1., 241]. После довольно скорой смерти И-ань царевны за хана была выдана следующая принцесса – И-чен царевна. Подобная политика приносила свои плоды, тюрки были разделены и ослаблены и не представляли серьезной угрозы для Китая, а один из их предводителей – Тули-хан, стал послушным исполнителем воли императора. В дальнейшем И-чень царевне пришлось быть поочередно женой нескольких ханов, правивших после Тули-хана и проводивших более самостоятельную политику.

В источнике, датирующемся VIII в., высеченном на камне поминальном тексте в честь хана тюрок Кюль-тегина, говорится о том, что Кюль-тегин и его брат Могилян выдали свою сестру замуж за кыргызского Барс-бега [Бернштам 1946, 164]. В период очередного усиления тюрок в начале VIII в. хан Могилян настойчиво претендует на брак с китайской принцессой, получает ряд отказов, к 731 г. добивается этой чести, но, отравленный одним из собственных соратников, умирает, не дожив до столь желанного брака [Бичурин 1950, Т.1., 276–277].

Подобная практика была обычна и для западных тюрок, в состав державы которых, до ее распада в 630-е гг., входили хазары. Матерью Чуло-хана была китайская принцесса Сян-ши, происходившая из императорского рода Сунь. Тун Шеху-хан был союзником Китая в борьбе с восточными тюрками, претендовал на брак с китайской принцессой и получил обещание

императора породниться с ним, но дальнейшие обстоятельства не позволили состояться этому браку, и вскоре он был убит [Бичурин 1950, Т.1., 283–284].

Таким образом, примеров заключения тюрками династических браков и их использования в политических взаимоотношениях с Китаем и другими государствами более чем достаточно. На основе рассмотренных случаев можно уверенно говорить о существовании определенной устойчивой традиции брачных союзов. Практически каждый второй тюркский хан имел китайскую жену императорского рода. Как отмечал А.Н. Бернштам, скрепление военно-политических договоров между Китаем и Тюркским каганатом, как правило, происходило путем брака тюркского хана с китайской принцессой [Бернштам 1946, 187]. Даже если и не предполагать прямой династической связи между Западным тюркским и Хазарским каганатами, общность традиций в использовании династических браков и брачных союзов во внешней и внутренней политике представителями правящей верхушки обоих кочевнических образований вполне очевидна.

Кроме Китая и тюрков, на хазарскую практику внешнеполитических отношений, в том числе на такую ее разновидность, как заключение династических брачных союзов, могла повлиять и Византия. В течение длительного времени хазары были партнерами Византии в борьбе с арабами. Они заключали друг с другом союзы, вели переговоры, отправляли посольства, координировали совместные военные действия против арабов.

Известно, что византийская традиция внешнеполитических отношений в идеале не допускала династических браков с представителями варварских народов. В то же время, как отмечал Г.Г. Литаврин [Константин Багрянородный 1991, 341–342], эта идеализация была характерна не столько для дипломатической практики Византийской империи вообще, сколько для Константина Багрянородного в частности. Этот император активно выступает против династических браков в своем произведении “Об управлении империей” и обвиняет в них императоров-иконоборцев [Константин Багрянородный 1991, 57, 59–63]. В то же время известно, что сестра

Константина Багрянородного Анна была замужем за Людовиком Слепым, а его сын Роман II с 944 по 949 г. был женат на Берте-Евдокии, побочной дочери Гуго Арльского. Очевидно, что основной причиной подобных династических связей было желание приобрести союзников [Константин Багрянородный 1991, 344].

Таким образом, несмотря на замечания Константина Багрянородного, следует заключить, что династические браки византийского двора в X в. были нормой дипломатических отношений и правилом, а не нарушением традиции и исключением [Литаврин 1999, 447–448]. Так же и С.А. Иванов отмечает, что одной из форм византийского “миссионерства” и распространения христианства на близлежащих “варваров” было крещение варварских вождей. В результате иногда “варварские” аристократы или сам князь женились на гречанках. Все это имело целью политически привязать племенную элиту соседних народов к Византии и обеспечить ее влияние в пограничных регионах, прежде всего, в Восточной Европе и на Кавказе [Иванов 2001, 18].

Отрицательное отношение к бракам с хазарами со стороны Константина Багрянородного связано, как считает Г.Г. Литаврин, скорее всего, с тем, что они не крестились, а приняли иудаизм. Возможно, что осуждение Константином браков с хазарами связано и с политическими причинами. Когда хазары являлись партнерами Византии во внешней политике, подобные браки были возможны, когда же они превратились в ее врагов, старые соображения отошли на второй план, а “виновные” в подобных браках императоры стали рассматриваться как нарушители традиций.

В качестве аналогий могут быть приведены и другие примеры. Если говорить о ближайших соседях, а потом и преемниках Хазарского каганата, сменивших его на политической арене Восточной Европы ко второй половине X в., то необходимо вспомнить о Древнерусском государстве, правители которого поначалу носили хазарский титул каганов. По данным арабоперсидских авторов, в докиевский языческий период каганы (цари) русов (“русского каганата”) подражают хазарскому кагану в размерах гарема и интенсивности браков,

которые многие исследователи считают ритуальными. Большое количество жен или наложниц племенного вождя или правителя подчеркивало его могущественные возможности, определяло сакральную силу.

Ибн Фадлан дает следующее описание обычаев и образа жизни русов этого времени: “Один из обычаев царя русов тот, что вместе с ним в его очень высоком замке постоянно находятся четыреста мужей из числа богатырей, его сподвижников, причем находящиеся у него надежные люди из их числа умирают при его смерти и бывают убиты из-за него. С каждым из них [имеется] девушка, которая служит ему, моет ему голову и приготавливает ему то, что он ест и пьет, и другая девушка, [которой] он пользуется как наложницей в присутствии царя. Эти четыреста [мужей] сидят, а ночью спят у подножия его ложа. А ложе его огромно и инкрустировано драгоценными самоцветами. И с ним сидят на этом ложе сорок девушек для его постели. Иногда он пользуется как наложницей одной из них в присутствии своих сподвижников, о которых мы [выше] упомянули. И этот поступок они не считают постыдным. Он не спускается со своего ложа, так что если он захочет удовлетворить некую потребность, то удовлетворит ее в таз, а если он захочет поехать верхом, то оно подведет свою лошадь к ложу таким образом, что сядет на нее верхом с него, а если [он захочет] сойти [с лошади], то он подведет свою лошадь на столько [близко], чтобы сойти со своей лошади на него. И он не имеет никакого другого дела, кроме как [сочетаться] с девушками, пить и предаваться развлечениям. У него есть заместитель, который командует войсками, нападает на врагов, и замещает его у его подданных...” [Ковалевский 1956, 146].

По всей видимости, описанные Ибн Фадланом отношения и обычаи были характерны именно для той группы русов, которая ориентировалась не на Днепровский, а на Волжский торговый путь и в связи с этим была лучше знакома с внутренним устройством Хазарского каганата. Ее правители, вероятно, считали престижным копировать и воспроизводить хазарские брачные законы. Не зря восточные авторы говорят о “трех центрах или видах (“джинс”) руси” – Куябе, Славии

и Артании [Коновалова 1999, 145–148], в качестве которых современные исследователи видят, соответственно, Киев, Новгородскую землю и Северо-восточную Русь в районе Ростова Великого. В начале X в. торговавшие на Волге русы из “Артании” еще не подчинялись напрямую Киеву, имели особых правителей и, как показывают источники, приобрели специфические этнографические признаки. Эти особенности во многом унаследованы от хазарского государства и являются частью хазарской традиции власти в Восточной Европе. Киевские князья в гораздо меньшей степени восприняли эту традицию, противопоставляли себя хазарам и предпочитали иные направления культурных заимствований и династических связей.

Древнерусские князья никогда не заключали династических брачных союзов с хазарами, по крайней мере, источники ничего не знают об этом. В то же время династические браки были вполне привычным и характерным явлением для внешнеполитической деятельности Древнерусского государства. Общеизвестно, что киевские князья часто брали в жены представительниц европейских, скандинавских или византийских правящих династий и сами отдавали своих дочерей и сестер замуж за европейцев. Следует отметить, что в подобных отношениях, как правило, присутствует равноправие и взаимное признание. Русь, таким образом, становится одним из полноценных участников европейской политики. Как правило, можно говорить о единобрачии русских князей, поэтому в большинстве случаев, их дипломатические возможности такого рода были ограниченными.

В сравнение с хазарами по количеству браков и широте охвата заинтересованных сторон может быть приведен только Владимир I. По данным В.Т. Пашуто, он, кроме многих прочих жен, был женат на болгарке, чешке, гречанке (досталась в наследство от убитого Святополка, была, по всей видимости, монахиней, угнанной из Подунавья еще Святославом); на Рогнеде – дочери норманнского князя полоцкого Рогволода; затем с 990 г. и до 1011 г. (умерла) – на Анне, дочери византийского императора Романа, сестре Василия II; после, с 1012 г. и до смерти в 1015 г. – на немке, дочери немецкого графа Куно фон Эннингена [Пашуто 1968,

419]. Таким образом, порицаемая летописью похотливость Владимира явно укрепляла внешнеполитические позиции Руси.

Известно также, что Святополк Владимирович был женат с 997 по 1019 г. (умерла) на дочери польского короля Болеслава Храброго. Дочери Владимира I были замужем: Премислава – за герцогом венгерским Ласло Саром; Добронегга-Мария – за польским королем Казимиром I Пястом, еще одна дочь, имя которой неизвестно, – за маркграфом норманнским Бернгартом. Дети Ярослава Мудрого были в браках с представителями византийских, немецких, венгерских, польских, норвежских правящих династий [Пашуто 1968, 419].

Таким образом, можно констатировать, что использование династических браков во внешней и внутренней политике Хазарского каганата находит соответствие в практике других государств того же периода. Было отмечено, что традиция заключения династических браков в Хазарии восходит к политическому опыту, накопленному кочевым населением Евразии в период существования Тюркских каганатов (первого и второго, западного и восточного). В новых исторических условиях представители правящих династий Хазарского каганата эффективно использовали свои династические союзы в интересах хазарской политики в Крыму, Причерноморье, Кавказе и Закавказье, Восточной Европе. Брачными союзами в разное время были охвачены такие соседи или союзники Хазарского каганата, как Византия, закавказские владения Арабского Халифата, Алания, Абхазия, Волжская Булгария и т. д. Особое значение Хазарии в военно-политической ситуации на рубеже и в первой половине VIII в. подчеркивается заключением нескольких династических браков с византийскими императорами.

К концу периода существования хазарского государства, в результате практически трехсотлетнего развития формируется

достаточно оригинальная и своеобразная тюрко-хазарская модель брачных отношений, распространенных среди представителей правящего класса. Династические браки как один из признаков полновластия правителя становятся прерогативой хакан-беков или царей Хазарии, которые женятся сами или женят своих сыновей на дочерях правителей наиболее сильных восточноевропейских народов (например, Алании или Волжской Булгарии). Хакан (каган), потерявший реальную власть и существующий лишь в качестве сакрального символа государства, сохраняет за собой, по всей видимости, право только на ритуальное многоженство, описанное Ибн Фадланом. Обилие его жен и наложниц является подтверждением его магической силы, обеспечивающей благополучие Хазарского каганата и его население. Потеря этой силы ведет к гибели (ритуальному умерщвлению) кагана.

Своеобразная и противоречивая хазарская традиция династических браков, сложившаяся в результате действия целого ряда факторов [Петрухин 2001; Цукерман 2002], не нашла продолжения у других народов после гибели Хазарского каганата. Единственной ближайшей параллелью является сакральное многоженство царя волжских русов, описанное восточными авторами. В политической истории раннесредневекового Киевского государства, особенно после принятия христианства, возобладала другая тенденция и культурные заимствования. Тем не менее, в определенной степени Киевскую Русь эпохи Святослава – Владимира можно рассматривать как политического преемника хазарского государства. В том числе это наследие может быть прослежено и в продолжающейся практике династических союзов и династических браков, ориентированных как на Византию, так и на новые, западноевропейские средневековые государства.

¹ В.Т. Пашуто считал, что Леvedия был женат на дочери кагана [Пашуто 1968, 92]. Впрочем, такое утверждение никак не следует из текста самого источника и не подтверждается другими данными, речь идет именно о “благородной хазарке”, которая могла происходить из какого-либо знатного, но не обязательно каганского рода.

² Нумерация народов в списке в круглых скобках жирным шрифтом дана специально, для удобства восприятия и облегчения подсчета – А.Т.

ЛИТЕРАТУРА

- Артамонов М.И. История хазар.* Ленинград, 1962.
- Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI – VIII вв.* Москва–Ленинград, 1946.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.* Т.1. Москва–Ленинград, 1950.
- Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв.* Ленинград, 1979.
- Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века.* Москва–Иерусалим, 1997.
- Голден П.Б. Государство и государственность у хазар: Власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти.* Москва, 1993.
- Григорьев В.В. О двойственности верховной власти у хазаров // Россия и Азия.* Санкт-Петербург, 1876.
- Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв.* Москва, 1962.
- Иванов С.А. Миссия Восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир.* Вып. 10. Москва, 2001.
- История агван Моисея Каганкатвацы, писателя X в. / Перевод с армянского К. Патканьян.* Санкт-Петербург, 1861.
- История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII в. / Перевод с армянского К. Патканьян.* Санкт-Петербург, 1862.
- Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.* Харьков, 1956.
- Коковцев П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке.* Ленинград, 1932.
- Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинении ал-Идриси.* Москва, 1999.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г.Г. Литаврина.* Москва, 1991.
- Кулаковский Ю.А. История Византии.* Т.3. Киев, 1915.
- Литаврин Г.Г. Древняя Русь, Болгария и Византия в IX–X вв. // Г.Г. Литаврин. Византия и славяне: сборник статей.* Санкт-Петербург, 1999.
- Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X–XI вв.* Москва, 1963.
- Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа.* Москва, 1990.
- Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-кор. РАН А.П. Новосельцева.* Москва, 2000.
- Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // Журнал министерства народного просвещения, 1883, март.*
- Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси.* Москва, 1968.
- Петрухин В.Я. К вопросу о сакральном статусе хазарского кагана: традиция и реальность // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир.* Вып. 10. Москва, 2001.
- Плетнева С.А. Хазары.* Москва, 1986.
- Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей / Перевод, статья, комментарий Я.Н. Любарского.* Санкт-Петербург, 1992.
- Семенов И. О набегах хазарского полководца Блучана на Грузию в VIII в. // Единнадцатая ежегодная международная конференция по иудаике. 3–5 февраля 2004 г. Тезисы докладов. Иудеи и хазары. Археология.* Москва, 2004.
- Цукерман К. Хазары и Византия: первые контакты // МАИЭТ. Вып. 8. Симферополь, 2001,*
- Цукерман К. О происхождении двоевластия у хазар и обстоятельствах их обращения в иудаизм // МАИЭТ. Вып. 9. Симферополь, 2002.*
- Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: “Хронография” Феофана, “Бревиарий” Никифора.* Москва, 1980.
- Golden P. Khazar Studies.* Vol. 1–2. Budapest, 1980.
- Dunlop D.M. The History of the Jewish Khazars.* Princeton–New Jersey, 1954.

Г.В. Бондаренко

ПЕРШІ ФРАНЦУЗЬКІ ПОЕТИЧНІ ПЕРЕКЛАДИ З ЯПОНСЬКОЇ ТА ПЕРЕКЛАДАЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ЮДІТ ГОТ'Є (1845–1917)

I

КІНЕЦЬ XIX ст., безперечно, можна вважати “золотою добою” в історії французької поезії. Боротьба за симпатії читачів між представниками двох головних напрямів у поезії Франції другої половини XIX ст. – прихильниками поетичної школи “Парнас”, народження якої пов’язується з появою відомої збірки “Античні вірші” (1852 р.) Леконта де Ліля (1818–1894) і початком видання за його ініціативи в 1866 р. літературного часопису “Сучасний Парнас. Збірка нових творів”, чії автори під гаслом “мистецтво заради мистецтва” активно відстоювали і втілювали в життя принцип “високої” поезії – з одного боку, а також прихильниками й послідовниками символізму, головні естетичні ідеї якого, замішані на німецькому романтизмі та англійському прерафаелізмі, були сформульовані Жаном Мореасом (1856–1910) у його відомому “Маніфесті”, надрукованому в журналі “Фігаро” 1886 р. – з іншого, – сприяли появі у цій країні багатьох талановитих поетів, які своєю творчістю суттєво вплинули на історію розвитку не лише європейської, але й світової поезії. Варто назвати такі всесвітньо відомі імена, як: Шарль Бодлер (1821–1867), Стефан Малларме (1842–1898), Поль Верлен (1844–1896), Артюр Рембо (1854–1891), Моріс Метерлінк (1862–1949), Гійом Аполінер (1880–1918), Поль Елюар (1895–1952) та ін.

Нагадаємо, що саме в цей час здивована й зачарована Європа, затамувавши подих, уперше відкривала для себе класичну літературу Далекого Сходу і, зокрема, японську поезію, вплив якої на літературне життя Європи в цілому й окремих європейських країн – насамперед, Англії та Франції – важко переоцінити.

Революція Мейдзі 1868 р., яка відкрила Японію для іноземців, а Європу та Америку – для японців, сприяла знайомству європейців із досягненнями національної

культури цієї загадкової країни і кращими зразками японської літератури, що вперше почали перекладатися європейськими мовами. Згодом це знайомство перетворилося на щире захоплення і навіть справжню моду в Європі на все японське – своєрідний “японський бум”. Однак найбільше враження на європейців справили традиційний японський живопис (насамперед, “*укійое*” – “картини тлінного /суєтного/ світу”) і надзвичайно лаконічна японська поезія жанрів “*танка*” (п’ятирядковий вірш: 5-7-5-7-7 складів у кожному рядку) і “*хайку*” (трирядковий вірш: 5-7-5 складів). Оскільки аналогів цих строфічних форм і жанрів японської поезії у європейській поетичній традиції не існувало, а запозичені назви “*танка*” та “*хайку*” на той час здавалися надто екзотичними й незрозумілими, то жанр “*хайку*”, наприклад, у наукових дослідженнях французьких літературознавців позначався таким оригінальним термінологічним словосполученням, як “*ліричні японські епіграми*” (“*les epigrammes lyriques du Japon*”) [Couchoud P.-L., 1906; Моблан, Рене, 1923], а жанр “*танка*” отримав у англійському літературознавстві другої половини XIX ст. назву “*ліричні японські оди*” (“*Japanese Lyrical Odes*”) [Dickins F.V., 1866].

II

Першою ластівкою став переклад англійською мовою відомої поетичної антології японської поезії “*танка*” “*По одному віршу 100 поетів*”, укладеної 1235 р. відомим японським філологом і поетом Фудзіварою Тейка (Фудзіварано Садаіе) (1162–1241), що вийшла друком у Лондоні 1866 р. [F.V. Dickins, 1866].

Згодом у Англії з’являються перші теоретичні праці з історії японської літератури, що також містили численні уривки перекладів оригінальних художніх творів найвідоміших японських письменників

і поетів: “Японська класична поезія” [V.H. Chamberlain, 1880], “Історія японської літератури” [W.G. Aston, 1899]. Уже через три роки праця В.Г. Астона була перекладена Генрі Д. Девреєм французькою мовою [G. D. Davray, 1902].

Проте, щодо французів, то їх (на відміну від англійців, які водночас із першими перекладами з японської відразу ж почали друкувати теоретичні дослідження в галузі японської літератури) більше цікавили самі твори японських письменників і поетів. Спочатку їх перекладали з англійської, а згодом почали перекладати безпосередньо з японської мови, оскільки мода на все японське у Франції поступово поширювалася й на оволодіння цією мовою, а тому кількість перекладачів, здатних перекладати французькою з мови оригіналу, у цій країні постійно зростала.

У 1871 р. перший в історії Франції штатний викладач японської мови та літератури Інституту східних мов (*L'École spéciale des Langues orientales*), а згодом – відомий французький учений-сходознавець, засновник Міжнародного конгресу орієталістів (*International Congress of Orientalists, 1873*) Леон де Росні (повне ім'я: *Léon Louis Lucien Prunol de Rosny /1837–1916/*), видає в Парижі “Антологію давньої та сучасної японської поезії мешканців Японських островів” (“*Anthologie japonaise poésies anciennes et modernes des Insulaires du Nippon*”), що містила переклади віршів-танка, відібраних із двох найвідоміших японських поетичних антологій “Ман-йо-сю” (“Зібрання міріад листків”) і “Хяку-нін іс-сю” (“По одному віршу 100 поетів”) [Léon de Rosny, 1871]. При цьому видаються два варіанти антології: перший (спрощений) призначався для широкого загалу читачів, а також для студентів, яким Леон де Росні викладав японську мову; інший (повний) – для фахівців-японістів.

Але справжній фурор серед французьких шанувальників японської поезії, коло яких невпинно розширювалося, а головне – серед відомих поетів Франції, викликала поява в книгарнях Парижа чудово ілюстрованої збірки перекладів японських поезій Юдіт Гот'є (повне ім'я: Юдіт-Луїза Гот'є, 1845–1917) під назвою “*Poèmes de la libellule*” (“Вірші /на крильцях/ бабки”

[J.L. Gautier, 1884]. Цікаво те, що щирий захват книга перекладів Ю. Гот'є викликала не лише у пересічного читача, але й у всіх без винятку французьких поетів: як у “парнасівців”, що продовжували відстоювати позиції “високої поезії” та естетичні принципи “мистецтва заради мистецтва”, а також у прихильників символізму. Справа в тому, що вірші, відібрані перекладачкою (до речі, як зазначено на титульній сторінці збірки Гот'є, допомагав їй у цьому “державний радник Їх Величності Імператора Японії Сайондзі Кінемоті”), належали до різних епох в історії країни та японської класичної поезії жанру *танка* і, відповідно, віддзеркалювали різні естетично-художні принципи, які сповідували японські поети, і на засадах яких створювалися їхні поетичні твори. Наприклад:

а) VII–VIII ст. – “макото” (“правдивість”, “щирість”) чи “магакоро” (“щиросердя”, “щиросердечність”, “прямодушність”), що були головними принципами для творчості авторів антології “Ман-йо-сю” – легендарних майстрів японського поетичного слова: Какіномотоно Хітомаро /друга пол. VII – поч. VIII ст./, Ямабе-но Акахіто /пер. пол. VIII ст./, Отомо-но Табіто /665–731/, Отомо-но Якамоті /718?–785/ і багатьох інших;

б) IX–XI ст. – “моно-но аваре” (“чарівничий смуток речей”, “сумна чарівність речей”) чи просто “аваре” (“чарівничий смуток”, “сумна чарівність”) – естетичний принцип, яким керувалися передусім поети епохи Хей-ан, автори антології “Кокін-сю” (905 р.) та інших відомих поетичних зібрань цього історичного періоду;

в) XIII ст. – “юген” (“таємнича краса”, “незбагненна привабливість”) – художньо-естетичний принцип, який сповідували автори поетичної антології “Сінкокін-сю” (1205 р.) та ін.

А тому будь-хто з майстрів французького поетичного слова – представників того чи іншого напрямку в поезії кінця XIX ст. – міг знайти в збірці перекладів Юдіт Гот'є саме те, що йому найбільше імпонувало та подобалося, оскільки повністю чи частково відповідало власним художньо-естетичним принципам.

Аналізу цього рідкісного видання, яке значною мірою вплинуло на розвиток французької поезії наприкінці XIX –

початку ХХ ст., ми й хочемо присвятити головну увагу в цій статті. А про те, що такий вплив дійсно був досить значним і сприяв не лише формальному оновленню традиційної системи поетичних жанрів, трансформації старих та появи низки нових строфічних форм, а й докорінному перегляду багатьох принципів французької поезики в цілому, свідчать численні теоретичні роботи тогочасних фахівців: літературознавців, критиків і самих поетів. Так, відомий французький поет, письменник, філолог Жюль Ренар (1864–1910) в одній зі своїх статей, надрукованих у 90-ті роки ХІХ ст. на сторінках заснованого ним “Журналу Жюля Ренара”, після знайомства з японською поезією, зокрема – з віршами жанру *хайку*, і під безпосереднім враженням від японської поезики в цілому, категорично заявляв:

1. “Прекрасним є все на світі! Про свиню слід говорити так само, як про квітку”.

2. “Я переконаний, що будь-який опис, який містить понад десять слів, не є уявним”.

3. “Стосовно майже всієї існуючої літератури можна сказати, що вона занадто довга”.

4. “Життя слід зводити до його найпростіших проявів” [Jules Renard, 1995].

Юдіт-Луїзі Гот’є, яка була однією з найосвіченіших жінок Франції кінця ХІХ ст., талановитою поетесою, письменницею, драматургом, літературним і музичним критиком, етнографом, а також першою в історії країни жінкою, що стала членом Гонкурівської академії, у своїх поетичних перекладах свідомо чи інтуїтивно вдалося досягнути того, до чого згодом наполегливо закликав своїх колег інший відомий французький перекладач японської поезії Жорж Бонно у своїй книзі “Ліризм нинішніх часів”. А саме – підходити до перекладу з позицій артиста, щоб, “проникнувши в іншу реальність, пропустивши її через себе, наслідувати у всіх її змінах”. Говорячи про можливі підходи до художнього перекладу іншомовних творів, Ж. Бонно зазначав:

“Для тих, хто контактує з тим чи іншим твором мистецтва є три можливих шляхи ставлення до цього твору.

Перший – це ставлення історика, який розчленовує реальність з метою її подальшого відтворення і задовольняється тим, що, аналізуючи знову синтезований твір,

розмірковує над ним, коли він, власне, вже не є твором.

Другий – це ставлення мислителя, який ігнорує конкретність реалій, тобто оригінальність, і, оперуючи формальними чинниками, які становлять певну систему, вважає саме це головною умовою оцінки твору.

Третій – це ставлення артиста, який живе у своєму часі, але, вірний артистичному перевтіленню, заглиблюється в реальність, щоб наслідувати її у всіх змінах, пропускає її через себе, щоб виявити її цінність, і сприймає твір згідно з тими почуттями, що залишаються в ньому після подібного “щирого дослідження” [Bonneau 1935, VI].

До речі, Ж. Бонно, який і донині вважається одним із найавторитетніших у Європі дослідників японської поезії й поезики, кращим теоретиком класичної японської літератури, у своїй роботі справедливо заявляє, що японський вірш – “це децю більше, ніж сукупність слів, із яких він складається”, що, на його думку, є “фактом універсального характеру”. Японський вірш – а це, з точки зору вченого, є вже “окремим випадком”, – “може мати таке глибинне значення, яке жодним чином не співвідноситься зі значенням тих слів, з яких він складається” [Bonneau 1935, XVIII]. Він задає риторичне запитання: “Чи не означає це, що слід назавжди залишити надію на переклад японської поезії?”. І сам на нього відповідає: “Ні, якщо не зводити все лише до перекладу значень слів” [Bonneau 1935, XIX]. Він не безпідставно підкреслює, що переклад японської поезії саме французькою мовою є найбільш адекватним з точки зору специфіки японського і французького віршування порівняно з перекладом будь-якою іншою європейською мовою: “Японська поезія є силабічною, тобто такою, що базується на кількості складів, а не наголосів. У свою чергу, французька мова є єдиною європейською мовою, метри якої також є силабічним, тоді як вся інша європейська поезія ґрунтується на засадах акцентуації. З чого випливає чіткий висновок про те, що стилістичні засоби, характерні для японської поезії, аналогічні стилістичним засобам поезії французької: а) алітерація, б) асонанс, в) повтор і т. ін.” [Bonneau 1935, XX–XXI].

Юдіт Гот'є, яка наполегливо вивчала китайську і японську мови, але володіла останньою значно гірше, ніж Жорж Бонно, котрий довгий час жив і працював у Японії, у вже згаданій збірці перекладів "*Poèmes de la libellule*" ("*Вірші /на крильцях/ бабки*") [J.L. Gautier, 1884] з успіхом реалізувала все, до чого згодом закликав Жорж Бонно французьких перекладачів японської поезії.

III

Народилася Юдіт-Луїза Гот'є 1845 р. у сім'ї відомого французького письменника і поета, одного із засновників паризької школи "парнасівців" і протягом довгого часу головного ідеолога літературного напрямку "чистого мистецтва" Теофіла Гот'є. З раннього дитинства вона виховувалася в атмосфері богемного життя культурної еліти тогочасного французького суспільства і була близько знайома з багатьма відомими діячами культури та літератури Франції другої половини XIX ст.: В. Гюго (який, до речі, присвятив їй один зі своїх кращих ліричних віршів "*Ave, dea; moriturus te salutat*"), Г. Флобером, Г. Доре, братами Едмондом і Жюлем Гонкурами, Ш. Бодлером та ін.

Її захоплення культурою країн Сходу було зумовлене тим, що в дитинстві одним із домашніх учителів маленької Юдіт був Дінг Дунлінг – політичний емігрант із Китаю, котрому надав притулок у Парижі її батько, також не байдужий до культурної спадщини народів Сходу: історії та філософії давнього Китаю, літератури й мистецтва Індії, країн Близького Сходу тощо, а тому прагнув залучити до цього і власну доньку. Саме Дінг Дунлінг уперше познайомив Юдіт не лише з китайськими народними казками, а й з кращими зразками китайської класичної поезії. Уже в 17-річному віці дівчина під псевдонімом Юдіт Вальтер друкує в Парижі свою першу збірку перекладів китайської поезії під назвою "*Нефритова книга*" [Walter J. (Judith Gautier), 1862]. Поступово її інтерес до літератур країн Далекого Сходу поширюється й на японську поезію, з якою вона вперше знайомиться в перекладах Леона де Росні [Léon de Rosny, 1871], а також в існуючих на той час англомовних перекладах [F.V. Dickins, 1866], оскільки вільно володіла англійською. Почавши вивчати

японську мову, Юдіт знайомиться з японцями, яких після революції Мейдзі стає в Парижі дедалі більше. Серед них вона виділяє Кінемоті Сайондзі – "*державного радника Їх Величності Імператора Японії*", а також талановитого японського художника Ямамото Хосуї, котрі приїхали до Франції з нагоди відкриття в 1878 р. першої всесвітньої виставки у Парижі і залишалися в цій країні протягом досить довгого часу. Перший із них допоміг Юдіт відібрати для перекладу кращі зразки давньої японської поезії жанру "*танка*", а другий – намалював чудові кольорові ілюстрації до перекладених нею віршів (окрім різноманітних віньеток японської тематики на кожній сторінці, книга містила також 7 окремих літографічних малюнків). Збірка цих перекладів під назвою "*Poèmes de la libellule*" ("*Вірші /на крильцях/ бабки*"), загальним обсягом 122 с. (розмір: 32 x 24,5 см.), була надрукована видавництвом "*Жіюо*" ("*Gillot*") у 1884 р. [J.L. Gautier, 1884]. А загалом творча спадщина Юдіт-Луїзи Гот'є після її смерті в 1917 р. налічувала кілька томів як власних, так і перекладених художніх та публіцистичних творів різних літературних жанрів:

а) збірки поетичних перекладів: "*Нефритова книга*" ("*Le Livre de jade*", 1862), "*Вірші /на крильцях/ бабки*" ("*Poèmes de la libellule*", 1984);

б) романи: "*Люс'єн*" ("*Lucienne*", 1877), "*Ізолін*" ("*Isoline*", 1882); у тому числі – так звані "екзотичні романи": "*Імператорський дракон*" ("*Le Dragon impérial*" / надрукований під псевдонімом: Юдіт Мандес/, 1869), "*Узурпатор*" ("*L'Usurpateur*", 1875), "*Іскандер, перська історія*" ("*Iskender, histoire persane*", 1894), "*Старий горянин*" ("*Le Vieux de la montagne*", 1893), "*Принцеси кохання*" ("*Les Princesses d'amour*", 1900);

в) драматичні п'єси /у співавторстві з П'єром Лоті/: "*Гра в кохання і смерть*" ("*Le Jeu de l'amour et de la mort*", 1888), "*Продавщиця посмішок*" ("*La Marchande de sourires*", 1888);

г) збірки казок і оповідань: "*Жорстокості кохання*" ("*Les Cruautés de l'amour*", 1879), "*Дружина Путіфара*" ("*La Femme de Putiphar*", 1884); "*Квіти Сходу*" ("*Fleurs d'Orient*", 1893);

д) країнознавчі описи та подорожні нотатки: "*Дивовижні народи*" ("*Les Peuples*

étranges”, 1879), “У Китаї” (“En Chine”, 1911), “Дюплекс” (“Dupleix”, 1912), “Блис-куча Індія”, (“L’Inde éblouie”, 1913);

е) спогади: “Намисто днів” (“Le Collier des jours”, 1904).

Оскільки Юдіт Гот’є була ще й музично обдарованою жінкою, котра не лише добре грала на фортепіано, а й чудово зналася на класичній та фольклорній музиці, вона однією з перших познайомила своїх співвітчизників із музикою багатьох країн Сходу. З нагоди відкриття в Парижі в 1900 р. чергової всесвітньої виставки Юдіт Гот’є видала збірку музичних творів під назвою “Химерна музика /китайська, яванська, індокитайська, японська, єгипетська, мальгаська/” (“Les Musiques bizarres /musiques chinoise, javanaise, indochinoise, japonaise, égyptienne, malgache/”, 1900). А до цього часу, починаючи з 1882 р., Гот’є активно сприяла виданню й популяризації у Франції музичних та поетичних творів німецького композитора Р. Вагнера, коханкою котрого, як вважають деякі її біографи, вона була [J. Richardson, 1987].

IV

Головною заслугою Юдіт Гот’є як перекладача японської поезії було те, що вона першою запропонувала оптимальну строфічну форму для адекватного перекладу французькою мовою японських віршів, написаних у жанрі “танка”. Більше того, вона блискуче довела, що запропонована нею строфічна форма придатна не лише для перекладу японської поезії, а й для написання оригінальних французьких віршів. На першій сторінці збірки “Вірші /на крильцях/ бабки” міститься її власний вірш, присвячений знайомому японцю Мацуді Коміосі (Matsuda Komiosі), написаний у жанрі “танка”:

A Matsuda Komiosі

*Je t’offre ces fleurs
De tes îles bien-aimées.
Sous nos ciels en pleurs,
Reconnais-tu leurs couleurs
Et leurs ames parfumées?*

Мацуді Комііосі

**Я дарую тобі ці квіти
Твоїх улюблених островів!
Чи розпізнаєш ти під небом у сльозах
Їх барви
І їх запашині душі?**

Таким чином, Юдіт Гот’є не тільки розширила коло традиційних строфічних форм і жанрів французької поезії, але й на практиці продемонструвала, що жанр “танка” може з успіхом використовуватися вітчизняними поетами для написання власних віршів. Популярність збірки перекладів Гот’є серед пересічних читачів, численні спроби копіювання французькими поетами запропонованої нею нової строфічної форми як аналога японського поетичного жанру “танка”, підтвердили правильність вибору, зробленого талановитою перекладачкою, а також мовно-стилістичну органічність і художньо-образну повноцінність запровадженої нею до обігу новонародженої строфічної форми.

Послідовно зберігаючи японський віршовий розмір, характерний для жанру “танка” (п’ятирядковий вірш: 5-7-5-7-7 складів у кожному відповідному рядку), що без проблем дозволяє робити традиційна система силабічного французького віршування, Юдіт Гот’є все-таки “одомашнює” його перехресною римою, таким чином повністю адаптуючи нову строфічну форму до правил і традицій французької поезії:

5 ---- **fleurs**

7 ---- **bien-aimées**

5 ---- **pleurs**

7 ---- **couleurs**

7 ---- **parfumées**

Збірка перекладів Юдіт Гот’є “Poèmes de la libellule” (“Вірші /на крильцях/ бабки”) містила 88 японських віршів жанру “танка”, які були відібрані головним чином із поетичної антології “Кокін-вака-сю” (“Збірка старих і нових японських пісень”), укладеної 905 р. відомим японським поетом і філологом Кі-но Цураюкі (868–946). Проте трапляються також вірші з антології “Ман-йо-сю” (“Збірка міриад листків”, VIII ст.) та антології “Сінкокін-вака-сю” (“Нова збірка старих і нових японських пісень”, 1205 р.; укладач Фудзівара-но Садаіе /Тейка/, 1162–1241). Серед імен японських поетів, вірші яких увійшли до складу збірки Юдіт Гот’є, такі відомі імена, як:

Ісе (877/?/–938/?/),

Йосітада (Соне-но Йосітада, друга пол. X ст.),

Коматі (Оно-но Коматі, 834/?/–900/?/),

Канемаса (Мінамото-но Канемаса, кін. XI – поч. XII ст.),

Міцуне (Осікоті-но Міцуне, кін. IX – перша пол. X ст.),

Мурасакі (Мурасакі Сікібу, 973/?–1019/?/),

Наріхіра (Аривара-но Наріхіра, 825–880),

Сайгьо-хосі (Сато Норікію, 1118–1190),

Семімару (середина IX ст./?/),

Содзьо Хендзьо (Йосіміне-но Мунесада, 816–890),

Сосей-хосі (друга пол. IX – поч. X ст./?/),

Тадаміне (Мібу-но Тадаміне, друга пол. IX – поч. X ст.),

Тісато (Ое-но Тісато, друга пол. IX – поч. X ст.),

Томонорі (Кі-но Томонорі, /?–905/?/),

Фукаябу (Кійохара-но Фукаябу, кін. IX – поч. X ст.),

Хітомаро (Какіномото-но Хітомаро, друга пол. VII – поч. VIII ст.) та ін.

Окрім зазначених імен, для своєї збірки перекладів Юдіт Гот'є відібрала з давніх поетичних антологій 15 віршів невідомих японських поетів (“Inconnu”). До складу збірки увійшли також 5 віршів Кі-но Цураюкі (868–946) – головного укладача поетичної антології “Кокін-вака-сю”. Першим перекладом французькою мовою його “Передмови” до цієї відомої антології, у якій він описує історію зародження японської поезії, детально характеризує існуючі на той час поетичні жанри, аналізує та оцінює творчість своїх славетних попередників і сучасників, і яка стала своєрідним поетичним “підручником” для багатьох наступних поколінь японських поетів, відкривається збірка “Віршів /на крильцях/ бабки” Юдіт Гот'є.

Цікаво, що перекладачка, яка значно краще володіла китайською, ніж японською, мовою, транскрибує імена та прізвища японських поетів так, як за традицією транскрибуються латиницею власні китайські імена. Тобто відповідне читання кожного ієрогліфа, з яких вони складаються, позначається на письмі окремою лексемою й пишеться з великої літери, а тому зазначені вище імена японських поетів у транскрипції Юдіт Гот'є виглядають таким чином: Fouka-Yabou, Hito-Marou, Kane-Massa, Mitsou-Né, Nari-Hira, Semi-Marou, Tomo-Nori, Tsoura-Youki, Yosi-Tada і т. ін.

Безумовною заслугою Юдіт Гот'є було те, що вона першою в історії європейського поетичного перекладу зі східних мов запровадила традицію подвійного перекладу віршів: дослівного і художнього. Філологічна освіченість, наукова сумлінність, знання східних мов і розуміння, з одного боку – об'єктивної неможливості, а з іншого – необхідності адекватного перекладу з японської для французького читача, спонукали її у кінці книги разом зі “Змістом” навести дослівний переклад усіх японських віршів, що були відібрані нею для цієї збірки. І це при тому, що поетичний переклад Юдіт Гот'є японських оригінальних текстів повністю відповідає сучасним вимогам і критеріям якісного художнього перекладу і не викликає жодних нарікань. Єдине, що можна закинути перекладачці, це її намагання “зайвими” словами конкретизувати ситуацію, що описується у вірші, зробивши його зрозумілішим чи поетичнішим. Наведемо приклади перекладу Юдіт Гот'є двох віршів, перший з яких належить перу відомої японської поетеси кінця IX – початку X ст. Ісе, а другий – був написаний не менш відомим поетом тієї ж історичної доби Кійохара-но Фукаябу:

1. Ісе

Японський оригінал:

春ごとに
ながるゝ河を
花とみて
おられぬ水に
袖やぬれなむ

Фонетична транскрипція:

[Haru goto-ni
Nagaruru kawa-wo
Hana to mite
Orarenu mizu-ni
Sode ya nurenamu]

Дослівний переклад (наш. – Г.Б.):

Дивлячись,
Як річкою щовесни
Спливає і спливає (опалий сливовий)
цвіт,
Марно намагалася (його) зламати –
Лише мочила у воді рукави.

Дослівний переклад Юдіт Гот'є:

Pour cueillir les fleurs du prunier,
(Щоб зірвати сливовий цвіт)
Dont l'eau agite les couleurs,
(Барвами якого грає вода)
Je me suis penchée vers l'eau,
(Я нахилилася до води)
Mais, hélas! Je n'ai pas cueilli de fleurs
(Але, на жаль, не зірвала цвіту)
Et ma manche est toute trempée!
(А мій рукав промок наскрізь)

Поетичний переклад Юдіт Гот'є:

Pour cueillir la branche,
(Щоб зірвати гілочку)
Dont l'eau berce les couleurs,
(Барви якої гойдає вода)
Sur l'eau je me penche:
(Я нахилиюся над водою)
Hélas! j'ai trempé ma manche
(На жаль, я намочила свій рукав)
Et je n'ai pas pris de fleur!
(Але цвіту так не дістала)

2. Кійохара-но Фукаябу

Японський оригінал:

冬ながら
空より花の
散りくるは
雲のあなたは
春にやあるらん

Фонетична транскрипція:

[Fuyu nagara
Sora yori hana-no
Chirikuru-wa
Kumo-no anata-wa
Haru-ni ya aru ran]

Дослівний переклад (наш. – Г.Б.):

Хоча надворі зима,
З неба падає
(Вишневий) цвіт –
Мабуть, там, за хмарами,
Уже настала весна.

Дослівний переклад Юдіт Гот'є:

En hiver
(Узимку)
Les fleurs tombent du ciel.
(З неба падають квіти)
Le printemps
(Отже, весна)
Réside-t-il donc
(Мешкає десь там)
Au delà des nuages?
(За хмарами?)

Поетичний переклад Юдіт Гот'є:

Puisque c'est du ciel,
(Оскільки саме з небес)
Qu'en hiver, nous sont venues
(Узимку падають до нас)
Ces fleurs inconnues,
(Дивовижні квіти)
C'est qu'un printemps éternel
(Це значить, що за хмарами)
Réside au delà des nues.
(Мешкає вічна весна)

Як видно з наведених прикладів, окремі лексичні лакуни в художніх перекладах Юдіт Гот'є, порівняно з оригіналами (зокрема, при перекладі вірша принцеси Ісе були опущені такі японські слова, як “щовесни”, “річка”, “спливати”, “дивитися”), як і певні перекладацькі “доповнення” жодним чином не змінюють їхнього загального змісту і не заважають адекватному сприйняттю даних поетичних образів.

Що ж стосується суто формальних чинників, то з нашої точки зору – ритмічно-інтонаційна структура, силабічна метрика запропонованої Юдіт Гот'є строфічної форми для перекладу японських “танка”, гармонійна співзвучність і оригінальність використаних нею рим як у наведених прикладах, так і в інших віршах, що містяться у збірці “Poèmes de la libellule”, є бездоганними. Саме це, на нашу думку, і сприяло такому надзвичайному успіху цієї книги серед французьких читачів.

ЛІТЕРАТУРА

Азбелев Н.П. Душа Японии. Японские романы, повести, рассказы, баллады, танки. Санкт-Петербург, 1905.

Брандт А. Японская лирика. Санкт-Петербург, 1912.

Кремен Ол. Японська лірика февдальної доби / Переклад з японської мови та стаття Ол. Кремена. Харків, 1931.

Поздняков Н.И. Японская поэзия. Москва, 1905.

- Рачинский Г.А. Японская поэзия.* Санкт-Петербург, 1914.
Флоренц К. Китай и Япония в их поэзии. Санкт-Петербург, 1896.
Эмман П. Песни ста поэтов. Японская антология (XIII в.). Санкт-Петербург, 1905.
Aston W.G. A History of Japanese Litterature. London, 1899.
Bonneau G. Lirysme du temps présent. Paris, 1935.
Chamberlain B.H. The Classical Poetry of the Japanese. London, 1880.
Couchoud P.-L. Les Epigrammes lyriques du Japon // Les Lettres. № 7. Paris, 1906.
Davray G. D. Aston W.G. Littérature Japonaise. Paris, 1902.
Dickins F.V. Hyak Nin Is'Shiu, stanzas by a Century of Poets being Japanese Lyrical Odes. London, 1866.
Gautier J.L. Poèmes de la libellule. Paris, 1884.
Maublanc, René. Le Haïkaï Français // Le pampre. № 10/11. Paris, 1923.
Renard, Jules. Le chat a des souvenirs de jungle: Approche du haiku de chez nous. Paris, 1995.
Richardson J. Judith Gautier: A Biography. NY, 1987.
Rosny, Léon de. Anthologie japonaise poésies anciennes et modernes des Insulaires du Nippon. Paris, 1871.
Walter J. (Judith Gautier). Le Livre de jade. Paris, 1862.

ТЕКСТОВІ ЛАКУНИ ЯК МАРКЕРИ СПЕЦИФІКИ ЛІНГВОКУЛЬТУРНОЇ СПІЛЬНОТИ В РОМАНІ А. ОЗА “КУФСА ШХОРА”

СУЧАСНІ умови здійснення міжкультурної комунікації досить різноманітні та багатогранні. Вони охоплюють усі рівні та аспекти взаємодії двох або кількох локальних культур. На перший погляд в ситуації контактування представників різних культур (лінгвокультурних середовищ) мовний бар'єр є першою і найголовнішою перешкодою для взаємного розуміння, але не єдиною перешкодою. Національно-специфічні особливості різноманітних культур-комунікантів можуть ускладнити процес міжкультурного спілкування.

До компонентів культури, що мають національно-специфічне забарвлення, можна віднести насамперед такі:

а) традиції (або сталі елементи культури) та звичаї;

б) повсякденну культуру, що тісно пов'язана з традиціями;

в) вербальну та невербальну поведінку (звички представників певної локальної культури, прийняті в цьому соціальному колі норми спілкування), а також пов'язані з нею кінестетичні коди, які використовують представники лінгвокультурної спільноти;

г) “національні картини світу”, що відображають особливості сприйняття навколишнього середовища, національні особливості мислення представників тієї чи іншої культури.

Перше місце серед національно-специфічних компонентів культури посідає мова. Насамперед мова сприяє тому, що культура може бути як засобом спілкування, так і засобом розмежування людей. Мова є символом приналежності її носіїв до певної соціальної спільноти.

Звернімось безпосередньо до проблеми тексту як засобу міжкультурного спілкування. Філософське бачення тексту зауважує, що бути текстом – це значить належати до особливого світу, світу соціальної комунікації [Антипов 1989, 16]. У галузі

соціальної комунікації здійснюється трансляція досвіду діяльності людини. Оперуючи з текстами за нормами комунікації, притаманними якійсь культурі, суб'єкт здобуває цей досвід, залучає його до власного світовідчуття, власного розуміння та ототожнювання дійсності. Саме таким чином він розуміє текст.

Розуміти можна лише тексти. Розуміння, в свою чергу, демонструє ставлення суб'єкта, що володіє нормами даної культури, до створеного в межах цієї культури тексту. Текст є при цьому засобом комунікації, своєрідним каналом передачі соціального досвіду. Саме під час передавання соціального досвіду формуються ситуації міжкультурного діалогу.

Контактуючи з іншою культурою (інокультурним текстом), реципієнт сприймає її крізь форми уявлення своєї власної локальної культури. Саме це робить незнайомі факти чужої культури незрозумілими.

Національна специфіка існування культурних фондів, якими користуються носії двох або кількох контактуючих культур, утворюють вербальні та невербальні лакуни.

Вперше на термін “лакуна” звернув увагу (але не вживаючи його) А. Евлахов у своїй роботі “Введение в философию художественного творчества. Опыт историко-литературной методологии”. На цей феномен звертали також увагу Тикнор (“История испанской литературы”, Т. 1–3, 1883–1899), Н. Пиксанов, Г. Волошина [Сорокин 1982, 22].

Поняття “лакуни” розробляється в сучасних дослідженнях Ю.А. Сорокіна, І.Ю. Морковіної, В.А. Муравйова та інших.

Перш ніж розглянути приклади лакун у романі сучасного ізраїльського прозаїка А. Оза “Чорний ящик”, звернімося до визначення самого поняття лакуни.

Ю.О. Сорокін зазначає, що лакуни сигналізують про специфічні реалії,

процеси, стани, які протистоять узуальному досвіду носія тієї чи іншої мови [Сорокін 1982, 23].

Розходження в різних мовах та культурах фіксуються на різних рівнях та описуються різними авторами в різних термінах. Щодо співставлення лексичного складу мов частіше використовується термін "безеквівалентна лексика" [Бардухаров 1975, 93; Верещагин, Костомаров 1976, 77–78]. При співставленні граматичних систем двох мов Ч.Хоккет виявляє "random holes in patterns" (випадкові пропуски, прогалини в мовних (мовленнєвих) моделях) [Hockett 1954, 114–115].

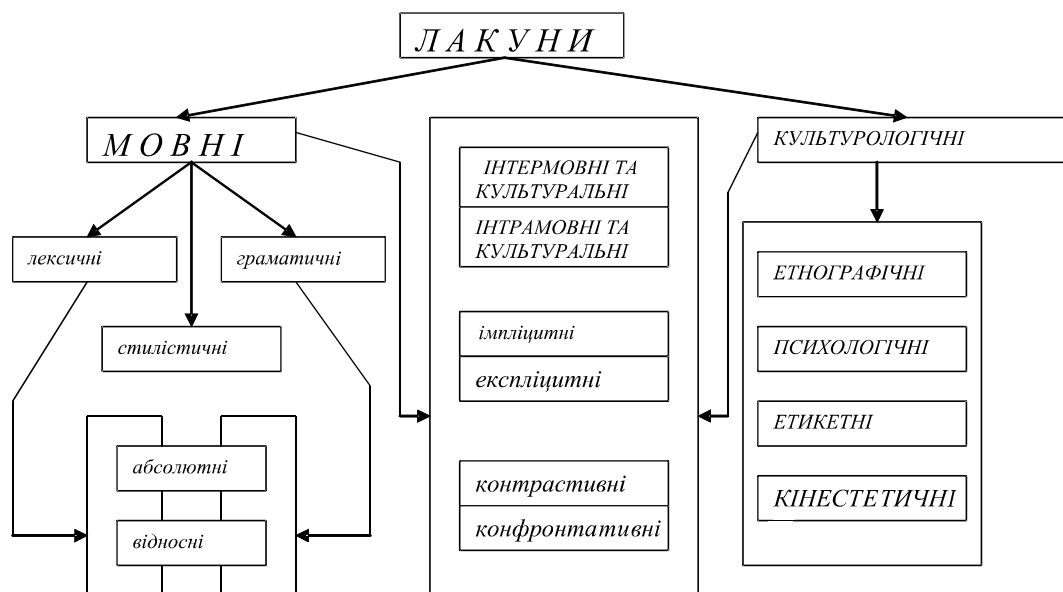
Безеквівалентна лексика зумовлює не тільки своєрідність реалій середовища. Вона співвідноситься не лише з локально обмеженим існуванням представників тієї чи іншої лінгвокультурної спільноти, а й насамперед із тими специфічними різновидами, формами і процесами життєдіяльності, в контексті яких існують носії певної мови. Етноспецифічність понять і уявлень зумовлюється не лише особливими, притаманними саме для цієї лінгвокультурної спільноти предметами, явищами, артефактами культури, але й особливостями їх мовного та мовленнєвого конструювання та вживання, психологічними особливостями сприйняття навколишнього середовища та особливими "картинами світу",

що утворюються в межах певної національно-лінгвокультурної спільноти.

Саме така специфічність відбивається в понятті "лакуна", яке є ширшим за поняття "безеквівалентна лексика". В дослідженнях вітчизняних учених поняття "лакуна" інтерпретується в термінах "інваріант" та "варіант" деякої невербальної та вербальної поведінки, характерної для певної локальної культури. Під інваріантом розуміється сукупність такої вербальної поведінки, яка є спільною для кількох лінгвокультурних варіантів поведінки [Сорокін 1977, 122]. Ю.С. Степанов відносить усі випадки вживання безеквівалентної лексики до лакун [Степанов 1965, 120]. Він також зазначає, що несхожість, характерна для двох мовних лакун, може бути і між словами, які у двомовних словниках є досить порівняними. Такі випадки заслуговують на особливу увагу через те, що "квазіпорівняні" слова можуть неоднаково сприйматися носіями порівнюваних мов [Там же, 120].

Наведені визначення і характеристики мовних лакун називають абсолютними і відносними [Степанов 1965; Муравйов 1971, 30].

Багато дослідників звертають увагу на доцільність та методологічну необхідність поняття "лакуна" не лише при співставленні мов, а й при співставленні інших



аспектів культури. Таке розширення сфери використання поняття “лакуна” базується на положенні про тісний зв’язок мови та культури та наявності поруч з лінгвокультурологічними культурологічними лакун.

Про доцільність розрізнення лінгвістичних та культурологічних лакун свідчать результати досліджень білінгвізму та бікультуризму. Результати таких досліджень показали, що знання двох мов недостатньо для того, щоб білінгв міг бути ефективним посередником у спілкуванні представників двох лінгвокультурних спільнот.

Особливістю нашого підходу до виявлення та аналізу лакун є те, що матеріалом для філологічного та лінгвокультурологічного співставлення є художні тексти оригіналу та перекладу роману А. Оза “Чорний ящик” *חורש השחור*.

Відносячи художню літературу до вербального аспекту культури, ми розглядаємо її як субститут мовленнєвих та кінестетичних когнітивно-емотивних станів індивіда або тексту, створеного цим індивідом. Інакше кажучи, розглядаючи триєдність “автор – текст – реципієнт (читач)”, ми визнаємо, що текст, у якому зафіксована національна специфіка вербального та невербального аспектів тієї чи іншої культури, є засобом міжкультурного спілкування.

Проблему наявності лакун в текстах (в інтер- та інтракультурному планах) можна інтерпретувати з точки зору розбіжностей національно-культурних типів реципієнтів тексту. Притаманний кожній локальній культурі комплекс знань у поєднанні з психічними особливостями та національним характером носія культури формує певний тип *реципієнта*.

Таким чином, установлення лакун в інокультурному тексті є процесом виявлення того, в чому розходяться (не співпадають) національно-культурні типи реципієнтів, що належать до двох різних культур.

Оскільки лакуни можна виявити лише в умовах контакту культур, у ситуації міжкультурного спілкування, ми розглядаємо процес художнього перекладу як один із засобів реалізації діалогу культур. Визначити лакуни можна шляхом співставлення текстів на ІМ та МП, розглядаючи при цьому переклад як результат здійснення

одного з етапів міжкультурного спілкування. Цей етап (переклад тексту першотвору мовою лінгвокультурної спільноти реципієнта) є також в певному розумінні “перекладом” тексту в іншу культуру. Виступаючи в ролі посередника між двома мовами та культурами, перекладач неминуче стикається з різноманітними лакунами – лінгвістичними та культурологічними. Виявлення лакун, як тих, що збереглися в тексті перекладу, так й елімінованих, буде ознакою національно-культурної своєрідності тексту та, певною мірою, ознакою своєрідності культури, в якій створено текст.

Перекладач запов’язаний зрозуміти різноманітні суттєві прояви інтертекстуальності та відтворювати їх у перекладі. Тут відкриваються дві можливості. Якщо в оригіналі присутні фрагменти текстів, відомих у культурному ареалі перекладача і читача перекладу, вони підлягають перекладу як компоненти художнього твору. Якщо ж ідеться про фрагменти текстів, невідомих культурі перекладача, він може або замінити їх близькими за значенням фрагментами, відомими його культурі, або ж перекласти, додавши відповідні пояснення, тобто *заповнити* цю лакуну.

Виявити лакуни в тексті можна двома засобами:

1) за допомогою лінгвокультурологічного співставлення текстів оригіналу та перекладу художніх творів, встановлюючи та інтерпретуючи розходження між ними;

2) за допомогою аналізу взаємодії реципієнта з інокультурним текстом, виявляючи лексико-семантичні одиниці, які на фоні тексту, що легко сприймається, інтуїтивно відчуються ним як щось незрозуміле, “чуже”. Або зовсім не сприймаються ним тому, що залишаються поза зоною відчущання [Антипов, Донских... 1987, 101–102].

Узагальнюючи розуміння та трактовку феномена лакун різними авторами, є доцільним окреслити такі основні ознаки лакуни:

- незрозумілість;
- незвичайність (екзотичність);
- незнайомість (чужість);
- неточність або помилковість.

Аналіз одного з етапів міжкультурної комунікації, а саме співставлення текстів

оригіналу та перекладу, дозволяє виділити окрему групу мовленнєвих лакун. Зрозуміло, що мовленнєвими можуть бути будь-які мовні лакуни (лексичні, граматичні, стилістичні). Серед мовних лакун розрізняють повні та часткові, компенсовані та некомпенсовані.

Різновиди мовних лакун, що відтворюють об'єктивну розбіжність в устрої порівнюваних мов, впливають і на процес перекладу. Ми, слідом за Ю.О. Сорокіним, розглядаємо їх як результат певного збігу наборів сем у текстах перекладу та оригіналу.

Переклад романів з мов, які вживаються в іншому, специфічному лінгвокультурному середовищі, ніж мова реципієнта, вимагає від перекладача усунення не лише лінгвістичних бар'єрів, тобто добору таких вербальних засобів, які були б звичними для читача, але й пояснення чи заповнення культурологічних лакун. Інакше кажучи, за відсутності лінгвістичних бар'єрів саме культурні розходження можуть стати перешкодою в міжкультурному спілкуванні.

Об'єктом нашого дослідження є аналіз перекладу роману сучасного ізраїльського письменника А. Оза "Куфса шхора" на російську мову. Переклад зроблено В. Радущьким.

Амос Оз (Клаузнер) – сьогодні один з найпопулярніших письменників Ізраїлю та за його межами. Більшість літературних критиків та дослідників творчості А. Оза пояснює це неповторністю його стилю та досконалим описом філософсько-психологічної сутності явищ, подій, внутрішніх світів героїв, що відтворюються в його творах.

Роман "Чорний ящик" (1987 р.) став помітним явищем у літературному житті Ізраїлю. В романі автор звертається до традиційної форми епістолярного жанру та намагається розкрити протиріччя між представниками різних етнічних та релігійно-культурних спільнот, які живуть у сучасному Ізраїлі. Мова роману яскрава, багатомірна, наповнена різноманітними алюзіями, зверненнями до культурного та екстралінгвістичного фонду носіїв івриту. На наш погляд перекладач роману В. Радущький свою власну індивідуальність скеровує на те, щоб якнайглибше

зрозуміти і якнайповніше відтворити оригінал засобами російської мови.

Розглянемо більш докладно випадки часткової відповідності наборів сем як різновидів мовних лакун у текстах першотвору та перекладу. З точки зору кількісного співвідношення сем, можна розглядати як лексичні, так і граматичні лакуни.

Особливості граматичного строю російської мови та івриту призводять до виникнення в тексті перекладу **часткових граматичних** лакун.

1) Артикль

Деньги – с.93 תכסח 54- מו

У російській мові подібний граматичний показник не існує, але ситуація тексту, його контекст, розкриває, про які саме гроші йде мова. Лакуна не компенсована, але це не впливає на розуміння змісту.

2) *"Вместо него есть только некоторая средняя форма, переводимая на английский или русский – как причастный оборот, а иногда – как настоящее время (впрочем в отдельных случаях, не исключена и возможность перевода в форме прошедшего времени.)"*

אין לה כלל זמן הווה. במקומו יש רק צורת ביני

Лакуна компенсована, використано граматичний коментар для пояснення неіснуючої в індоєвропейських мовах граматичної форми.

3) *"Я читала и перечитывала..."*

קראתי פעמים

4) Вживання синонімічного ряду дієслова "לדעת". В івриті має значення – знати про щось; щось уміти:

"у меня и в мыслях не было говорить Вам "Спасибо"

לא על דעתי לה להיגד לך תודה

"по-моему мнению" דעתי להלפי

"Мне разумеется и в голову не придет расследовать..."

"... אני כמוכן לא עלה על דעתי לחקור"

Існування таких лакун не впливає на адекватність передачі змісту, але дещо підвищує образність та емоційність перекладу. Не завжди труднощі у виборі еквіваленту обумовлені певними соціально-етнокультурними особливостями, але також особливостями в узуальному засобі передавання змісту в тій чи іншій мові. Наприклад, типові для східних мов повтори

при перекладі на слов'янські мови елімінуються, а відсутність у літературному івриті деяких особових займенників – заповнюється.

Причини виникнення **повних лакун** можуть бути різними: виключно мовними та екстралінгвістичними. Серед прикладів повних лакун слід також виділити фразеологізми, ідіоми та авторські алюзії.

Прикладом **повних мовних лакун** можуть стати перш за все граматичні форми, відсутні в тій чи іншій мові. Наприклад, граматична категорія сміхут є характерною для семітських мов, але відсутня в слов'янських. Сміхут є граматичною категорією, яка за своїми функціями подібна до сполучення різних частин мови, наприклад, прикметника та іменника, іменника та іменника, але має дещо інші ознаки. Найчастіше сміхут іменників утворює слова з новими значеннями, більше того, його компоненти – сумах і нісмах – не завжди є семантично тотожними щодо своїх перших значень.

Найбільшою мірою лакунізованої форми надають дієслова та дієслівні конструкції. В сучасному літературному івриті існують правила застосування деяких граматичних форм, що суттєво відрізняються від форм у граматиці слов'янських мов. Наприклад, відсутність особового займенника:

הוּרַח – я вернувся

כָּתַבְתִּי – я написав

קָרָא לִי – он назвав мене

כָּתַבְתְּ לִי – ты написала мне

В усіх наведених прикладах компенсація лакун здебільшого здійснюється шляхом уведення в текст перекладу нових сем, що констатують значення реалій та понять, притаманних культурі реципієнта тексту на МП. Наявність у тексті перекладу нових сем забезпечує хоча б часткове, адекватне розуміння змісту. Але компенсація лакун супроводжується втратою своєрідності фрагменту оригіналу.

Якщо перекладач намагається зберегти всі особливості стилю автора та національний колорит, він залишає в перекладі оригінальне іншомовне слово. Тоді лакуна залишається некомпенсованою, що у свою чергу може стати причиною неповного розуміння цього фрагменту тексту.

Прикладом компенсованої граматичної лакуни, на наш погляд, слід вважати переклад російською мовою івритського особового займенника “לך” як “ти” чи “Ви”. Труднощі виникають при передачі займенникових та дієслівних форм другої особи через те, що в івриті немає спільної зі східнослов'янськими мовами кількості ступенів ввічливого або формального звернення. Зрозуміти яку саме етикетну форму мав на увазі автор можна лише за рахунок співвідношення їх з іншими граматичними засобами та знанням контексту. Наприклад, уживання займенникового суфіксу разом з іменником (אַתָּה – *мой господин*) та контекстуально-ситуативні відносини між героями стають безперечною ознакою вживання займенника “Ви” в тексті перекладу.

Таким чином, мовні лакуни (лексичні та граматичні) можна розглядати як мовленнєві, що існують у тексті перекладу, який співставляється з текстом першотвору.

При перекладі тексту в іншу культуру він зазнає деяких змін та трансформацій. Ці трансформації слугують поясненнями важких для розуміння інокультурним реципієнтом фрагментів як у самому тексті, так і поза його межами (екстралінгвістичні труднощі).

Такі перекладацькі заміни здійснюються шляхом додавання до тексту специфічних для культури мови перекладу елементів, які відсутні в оригіналі. Такі заміни розглядаються як засоби елімінування та компенсації лакун.

Ми вже зазначали, що на розуміння інокультурного тексту впливають не лише мовні та мовленнєві бар'єри. Навіть у тому разі, коли цей бар'єр усунено, тобто текст перекладено на мову реципієнта, він не завжди розуміється адекватно. Таке непорозуміння виникає тоді, коли реципієнт має справу з комплексом екстралінгвістичних факторів. Слід зауважити, що з труднощами мовного (мовленнєвого) характеру стикається перш за все перекладач. Екстралінгвістичні труднощі постають не лише перед перекладачем, а й перед читачем, який усвідомлює за допомогою тексту особливості іншої культури. Тому, на наш погляд, дуже важливим є питання систематизації культурологічних лакун.

Таку систематизацію слід зробити відповідно до моделі міжкультурного спілкування. Ю.О. Сорокін виділяє чотири різновиди таких лакун:

1) суб’єктивні, що відображають національно-культурні особливості комунікантів, котрі належать до різних лінгвокультурних спільнот (характерологічні, культурно-емотивні, сіллогічні);

2) комунікативно-діяльнісні, які відображають національно-культурну специфіку видів діяльності (ментальні, поведінкові, мовленнєвого етикету, кінестетичні);

3) лакуни культурного простору (перцептивні, етнографічні, культурного фонду, “вертикального контексту”, культурної символіки);

4) текстові лакуни, що виникають унаслідок специфіки тексту як засобу спілкування. Таку специфіку можуть створювати форми фіксування та репродукції – продукції мовного та мовленнєвого матеріалу, орієнтування на певного реципієнта, особливості авторського стилю тощо [Антипов, Донских, Морковина, Сорокін 1989, 113].

Серед суб’єктивних лакун у тексті роману представлені саморефлексивні характерологічні лакуни, що відображають уявлення героїв про самих себе як представників певної культури. Самовпорядкування нації представляє лакуну через те, що воно є більш глибинним проникненням у сутність національного характеру, ніж таке, на яке здатні представники іншої культури.

Наведемо лише один приклад експліцитної характерологічної лакуни, що може бути зрозуміла лише такому реципієнту, який є досить обізнаним у єврейській традиції.

Головна героїня роману Ілана Брандштетер доволі часто у своїх листах використовує метафори для зображення самотності свого колишнього чоловіка. І, на перший погляд, у цьому не має нічого дивного: протягом кількох років він живе та працює за кордоном, не має зв’язків зі своїм батьком, сином, друзями, які лишилися в Ізраїлі. Але не це робить Алекса самотнім. За словами Ілани ця самотність – це пекло. Пекельні муки не в тому,

що його ніхто не любить, а в тому, що він сам не може любити. Пекло – це відчуження. В єврейській традиції існує таке уявлення про “інший світ”: це *олам асмет* (אמת עולם – “світ істини”), в якому грішна душа, усвідомивши своє призначення на землі, страждає від неможливості його здійснити. Саме те, що людина не встигла зробити в цьому житті, в майбутньому стане для неї джерелом вічних страждань. Саме так єврейські коментатори пояснюють висловлювання з трактату “Авот” (2,10): “Покайся за день до смерті”.

Художню своєрідність роману створює також особливий культурний та етнографічний простір. Він, у свою чергу, утворює так звані лакуни культурного простору. Лакуни культурного простору вказують на розбіжності в тому комплексі знань, яким володіють “типові” представники різних лінгвокультурних спільнот. Культурний фонд ми розглядаємо як комплекс художніх та нехудожніх знань. Це такий фрагмент культури, що фіксує в соціально організованих стереотипах колективний досвід, який створюються та накопичується в різних лінгвокультурних спільнотах.

Для адекватного сприйняття художнього тексту необхідно володіти певним об’ємом культурного фонду тому, що саме на знаннях зі сфери культурного фонду будує своє спілкування з читачем автор художнього тексту.

Інтеркультурні лакуни є значно більшими, якщо в тексті зустрічаються літературні алюзії, парафрази, цитати та комбінації цитат з інших художніх творів. Це так званий “вертикальний” контекст твору [Ахманова, Гюббенет 1977, 49]. Вводячи в текст трансформовані різним чином цитати з художніх творів, автор розраховує на те, що вони будуть упізнані читачем та слугуватимуть більш досконалому розумінню тексту. Але складний і різноманітний “вертикальний” контекст може стати причиною виникнення глибоких інтеркультурних лакун для реципієнта МП.

“Вертикальним”, тобто історико-філологічним, контекстом у романі є цитати та парафрази з класичних єврейських текстів. Більшість із них для представників іншої лінгвокультурної спільноти стають

лакунізованими. При перекладі та редагуванні частина з них була елімінована шляхом заповнення. Найчастіше використовується такий різновид заповнення, як коментар.

“Весь этот мир – всего лишь коридор” – алюзія на перші строфи віршу раббі Нахмана з Брацлава:

כל העולם הזה
גשר צר מאוד

Ця лакуна була елімінована в тексті за допомогою підрядкового коментаря. У тексті роману значне місце відведено також “вертикальному” контексту з релігійних творів, Тори, Танаху.

Ще одним прикладом лакуни культурного простору, а саме “культурного фонду” та культурної символіки, є посилання на відомі літературні та філософські твори, що належать до єврейської традиції, культури тощо. Здебільшого до культурного фонду відносять такі знання, що є відомими для звичайних, пересічних представників певної лінгвокультурної спільноти.

Таким чином, у нашому дослідженні ми намагались виявити відмінності між перекладом та оригіналом, а також їх комунікативну значущість. Слід зауважити, що при перекладі долаються системні й нормативні розбіжності між мовами, підбираються контекстуальні співвідношення і здійснюються відповіді трансформації.

“Урахування прагматичного фактору при перекладі вимагає від перекладача добрих знань самих предметів та ситуації в тексті першотвору, тобто глибоких екстралінгвістичних знань” [Бархударов 1975, 131]. Лише додавання перекладові прагматичного значення дає можливість створити текст, зрозумілий для реципієнта іншої національно-лінгвокультурної спільноти.

На наш погляд, поняття “перекладність” та “неперекладність” є відносними. При перекладі доводиться долати багато лінгвістичних та нелінгвістичних перешкод, і кожного разу це виходить більш чи менш вдало. Комунікація за допомогою перекладу не є абсолютною, але вона цілком можлива. Таким чином і розуміння іншої культури теж можливе. Особливості іншої культури можуть або неадекватно інтерпретуватися реципієнтом, або не розумітися зовсім, тому перед перекладачем стає також важливе питання інтерпретації (трансформації) тексту в іншу лінгвокультурну спільноту. Але перекладач повинен також зберігати структурні та стилістичні особливості тексту першотвору.

У сучасному світі спостерігається подальше зближення культур, яке відбивається в конвергенції мов. Все це, безумовно, дозволяє подолати розбіжності мовних картин світу і зробити більш зрозумілими тексти, що належать до різних лінгвокультурних спільнот.

ЛІТЕРАТУРА

Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. **Текст как явление культуры.** Новосибирск, 1989.

Ахманова О.С., Губбенет И.В. “Вертикальный контекст” как филологическая проблема // **Вопросы языкознания**, 1977, № 3.

Бархударов Л.С. **Язык и перевод.** Москва, 1975.

Верецагин Е.М., Костомаров В.Г. **Язык и культура.** Москва, 1990.

Кісь Р. **Мова, думка і культурна реальність.** Львів, 2002.

Комиссаров В.Н. **Общая теория перевода.** Москва, 2002.

Коптілов В. **Теорія і практика перекладу.** Київ, 2003

Муравьев В.Л. О языковых лакунах // **Иностранные языки в школе.** 1971, № 1.

Потебня А.А. **Мысль и язык.** Київ, 1993.

Сорокин Ю. А. Метод установления лакун как один из способов выявления специфики локальных культур: Художественная литература в культурологическом аспекте // **Национально-культурная специфика речевого поведения.** Москва, 1977.

Сорокин Ю.А. Лакуны как сигнал специфики лингвокультурной общности // **Национально-культурная специфика речевого поведения.** Москва, 1982.

Степанов Ю.С. **Стилистика французского языка.** Москва, 1965.

Оз Амос. **“Черный ящик”.** Иерусалим, 1996.

כיבא לת בעל הירפס. הרויש הספוק. זוע סומע 1987

GOVERNANCE IN TRADITIONAL ARABIC GRAMMAR

ALL the elements of a sentence, both primary and secondary are affected by the influence of different words that cause their inflection. Traditional Arabic grammar defines such an action as *'amal*.

1. Government and governors

The syntactic term *'amal* 'action, performance' denotes 'governance', i.e., the grammatical effect of one word of a sentence on another. All constituents of a sentence are either *'awāmil* (sg. *'āmil*) 'governors' or *ma'mūlāt* (sg. *ma'mūl*) 'governed'. The effect of this government is a case ending (*'i'rab* 'declension'). For the noun these endings are:

- u nominative (*raf'*): *rajul-un* 'a man';
- a accusative (*našb*): *rajul-an*;
- i genitive (*jarr* or *xafđ*): *rajul-in*.

In the verb only the imperfect has declined forms:

- u indicative (*raf'*): *yadhab-u* 'he goes';
- a subjunctive (*našb*): *yadhab-a*;
- ∅ jussive (*jazm*): *yadhab*.

Since no categorical distinction is made between verbal and nominal endings, *raf'* can mean either 'nominative' or 'indicative', depending on context (Owens 1988:39). All parts of speech, nouns, verbs and particles, can operate as governors, while only nouns and imperfect form of verbs can be governed. Particles are indeclinable.

An early classification of all types of governors is found in the *Kitāb al-jumal fi n-naḥw*, ascribed to al-Xalīl ibn 'Aḥmad (d. 791; cf. Owens 1990:189–193). A summary of the theory of governance is given by 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 1078) in *'Awāmil mi'a* (cf. Jirjāwī, *Šarḥ*; Rybalkin 2003:238) and *Jumal*.

Governors are divided into overt (*'awāmil lafziyya*, lit. 'verbal') and virtual (*'awāmil ma'nawiyya*, lit. 'notional') ('Abd al-Laṭīf n.d.:168; 'Amāyira 1987:56); the existence of the latter is assumed when there is no overt governor. Overt governors are divided into regular (*'awāmil qiyāsiyya*, lit. 'analogical') and those, that govern on the base on usage (*'awāmil samā'iyya*, lit. 'aural').

2. Regular governors

Regular governors are represented by the following categories of words ('Abd al-Laṭīf n.d.:168):

1) Verbs, which are either transitive (*muta'addin*) or intransitive (*gayr muta'addin*, or *lāzim*). Transitive verbs govern an agent (noun or personal pronoun), in the nominative, and all direct objects in the accusative, e.g. *ḍaraba zaydun 'amran* 'Zayd struck 'Amr'. They may accept up to three direct objects, e.g. *'arā l-lāhu zaydan 'amran xayra n-nāsi* 'God showed Zayd that 'Amr is the best of the people'.

Verbs accepting one direct object in Form I, become ditransitive in forms II and III, as in *'aḍrabtu zaydan 'amran* 'I forced Zayd to strike 'Amr'; verbs accepting two direct objects in Form I, become tritransitive in Forms II and IV, e.g. *'a'lama l-lāhu zaydan 'amran 'axā-ka* 'God revealed to Zayd that 'Amr is your brother'.

In the passive transitive verbs govern a direct object in the nominative; this object is said to replace an agent (*al-maf'ūl al-qā'im maqāma l-fā'il*), the other objects taking the accusative, e.g. *ḍuriba zaydun ḍarban šadīdan* 'Zayd was hit strongly'. Every object, except objects of reason and partnership, can replace an agent in the passive, e.g. *sīra farsaxāni* 'two parasangs were passed'.

The Basran grammarians claim that if there is an overt direct object, this must replace the agent in the passive, while the Kufan grammarians accept such replacement by all objects, even if there is a direct object. Therefore, they allow expressions like *ḍuriba ḍarbun šadīdun zaydan* 'a strong blow struck Zayd', where the direct object *zaydan* remains in the accusative, while the absolute object *ḍarbun šadīdun* replaces the agent (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* II, 121).

Intransitive verbs govern their agent in the nominative, and all objects, except the direct object, in the accusative, e.g. *qāma zaydun 'ikrāman li-s-sultāni* 'Zayd rose to honor the sultan'. They become transitive in Forms II and IV or govern by means of particles. Thus, in the phrase *marra zaydun bi-'amrin* 'Zayd passed 'Amr', the action of the verb *marra* affects the object *'amrin* through the particle *bi-*. Verbs governing their object by means of particles, sometimes become transitive, when the particle is omitted, and govern a direct

object in the accusative. Thus, in the phrase *daxaltu l-bayta* 'I entered the house', the intransitive verb *daxala* has become transitive after deletion of the particle *'ilā* 'into'.

In the passive, an object with a particle replaces the agent of the intransitive verb, e.g. *murra bi-'amrin* 'Amr was passed', where *bi-'amrin* operates as the object replacing the agent of *murra*.

2) The verbal noun (*maṣdar*), when it is used independently with *tanwīn*, may operate as a verb, governing the agent in the nominative and the object in the accusative, e.g. *'a'jaba-nī ḍaribun zaydun 'amran* 'I was astonished that Zayd beat Amr'. More often, though, it governs its agent in the genitive and its object in the accusative, e.g. *'a'jaba-nī ḍarbu zaydin 'amran*. Alternatively, the object may be governed in the genitive and the agent in the nominative, as in *'a'jaba-nī ḍarbu 'amrin zaydun*.

In the example *'a'jaba-nī ḍarbu zaydin 'amran* the agent has a genitive case ending, but is considered to have a nominative position in the sentence. Attributes may agree with it either in the genitive, e.g. *'ajibtu min šurbi zaydin az-zarīfi* 'I was surprised by the drinking of lovely Zayd', or in the nominative, *az-zarīfu* (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 104).

Substantive verbal nouns (*'asmā' al-maṣdar*), such as *kalām* 'speech', *aṭā* 'gift' etc. sometimes govern like nouns of action, e.g., *min qublati r-rajuli 'imra'ata-hu l-wuḍū'u* 'ablution [is made] owing to a kiss by the husband to the wife'. Here *qublatun*, being used in the meaning of 'kissing', governs the agent *ar-rajuli* in the genitive and the object *'imra'ata-hu* in the accusative.

3) Active participles (*'ism al-fā'il*), when indefinite and expressing present or future tense, govern similarly to a transitive verb, with the agent in the nominative, and the object in the accusative, e.g. *zaydun ḍāribun ḡulāmu-hu 'amran* 'the slave of Zayd is beating Amr'.

This is permitted only if the participle is a) predicate of a topic (*mubtada'*), as in the example; b) attribute of a preceding noun, e.g.: *jā'a-nī rajulun ḍāribun 'abdu-hu 'amran* 'a man came to me, whose slave beats Amr'; c) adverbial modifier (*ḥāl*) of a preceding noun, e.g. *jā'a zaydun rākiban farasan* 'Zayd arrived riding a horse'; or d) when it is preceded by interrogative or negative

particles, e.g. *'a-ḍāribun zaydun 'amran?* 'is Zayd beating Amr?' (Zamaxšarī, *Mufaṣṣal* 226–229; Jirjāwī, *Šarḥ* 294–295).

If these conditions are not met, or when a participle is used with a past reference, its object is governed in the genitive, as in *hādā ḍāribu zaydin 'amsi* 'this [is who was] beating Zayd yesterday'. However, if a participle is used with the definite article *al-*, it governs an object in the accusative, irrespective of time, e.g. *hādā ḍ-ḍāribu zaydan* 'this [is who was/is/will be] beating Zayd'.

Nouns coordinated with the object of a participle in the genitive can be coordinated with it either in the genitive, e.g. *hādā ḍāribu zaydin wa-'amrin* 'this [is who is] beating Zayd and Amr', or in the accusative, e.g. *hādā ḍ-ḍāribu zaydin wa-'amran*, since the participle may govern the object in the accusative (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 119).

According to the grammarians adjectives of the pattern *fa'āl*, *mif'al*, *fa'ūl*, *fā'il* and *fa'il*, called intensive (*'amtīlat al-mubālaḡa*), are regular governors, because their use resembles that of a participle, the intensive meaning expressing permanent occupation with something, e.g. *'ammā l-'asala fa-'ana šarrābun* 'as for honey, I am [permanently] drinking [it]'. Basran grammarians assume that intensive adjectives of the first three patterns govern like a participle, but they disagree about the governance of adjectives last two patterns. Kufans do not recognize governance of these adjectives. They assume that the noun functioning as object of these adjectives is governed in the accusative as the result of the action of a deleted verb.

4) Passive participles (*'ism al-maf'ūl*) govern under the same conditions as a passive verb, i.e., they put the object replacing the agent in the nominative, e.g. *zaydun maḍrūbun 'abdu-hu* 'Zayd, his slave [is] beaten', i.e. 'Zayd's slave is beaten' (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 122).

However, the relation between a passive participle and an object replacing an agent may be expressed by annexing the latter to the former, e.g. *jā'a-nī rajulun maḍrūbu 'abdin* 'a man came to me whose slave was beaten', or by placing the object in the accusative of specification, e.g. *maḍrūbun 'abdan* (Zamaxšarī, *Mufaṣṣal* 229; Jirjāwī, *Šarḥ* 299).

5) Adjectives assimilated to the participles (*šifāt muṣabbaha bi-'asmā' al-fā'il*) govern

as participles by putting the agent in the nominative and the object in the accusative. Thus, in *zaydun ḥasanun al-wajha* 'Zayd [is] lovely by [his] face' the adjective *ḥasanun* acts as if there is an implied personal pronoun *huwa* 'he' with its object *al-wajha*. The object of assimilated adjectives, which always comes after its governor, can also stand in the nominative or the genitive, e.g. *zaydun ḥasanun al-wajhu* and *ḥasanu l-wajhi* (Zamaxšarī, *Mufaššal* 230–231; Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 140–146; Jirjāwī, *Šarḥ* 300–302).

Among the regular governors are the adjectives expressing comparative and superlative degree ('*af'āl at-tafḍīl*). They govern their object in the genitive with the particle *min*, e.g. *zaydun 'afḍalu min 'amrin* 'Zayd is better than 'Amr'.

When these adjectives remain in the constant form, without the definite article, they govern their agent in the nominative only if they are preceded by an interrogative or negative particle, and when they can be replaced by a verb, e.g. *mā ra 'aytu rajulan 'aḥsana fī 'ayni-hi l-kuḥlu min-hu fī 'ayni zaydin* 'I did not see a man in whose eyes the antimony would be more perfect than in Zayd's eye'. Here, *al-kuḥlu* is put in the nominative by '*aḥsana*, which can be replaced by the verb *ḥasuna* 'was lovely'.

When they express the superlative degree, these adjectives govern their objects in the genitive. They remain either in the constant form, e.g. *az-zaydāni 'afḍalu l-qawmi* 'two Zayds [are] the best [man] from the entire tribe', or agree in gender and number, e.g. *az-zaydāni 'afḍalā l-qawmi*. When used attributively, they agree in gender and number with a definite noun, e.g. *Zaydun al-'afḍalu* 'the best Zayd', *hindun al-fuḍlā* 'the best Hind' (Zamaxšarī, *Mufaššal* 232–237; Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 181).

6) The annexed noun ('*ism muḍāf*) is treated by some grammarians as a regular governor, since it governs its object in the genitive, whereas others assume that the second noun is governed in the genitive by a deleted particle, *li-*, *min* or *fī* (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 43; cf. Owens 1988:153–154).

7) Complete nouns ('*asmā' tāmma*) are called thus because while governing they do not lose neither *tanwīn*, nor the final *nūn* of dual and plural. These are nouns indicating a measure or weight and the cardinal numerals

of tens, which govern their objects in the accusative of specification, e.g. *raṭlun zaytan* 'a pound of olive oil', '*išrūna dirhaman* 'twenty dirhams', etc. ('Abd al-Laṭīf n.d.:168; Carter 1972).

3. Abrogating governors

An initial word (*mubtada'*) or topic is used in the nominative by the initial place it occupies in the sentence, being independent from any preceding governor. But frequently topics are preceded by various grammatical governors affecting their declension. These are called *nawāsix al-'ibtidā'* 'abrogators of initiality', because they cancel the effect of the initial position (Junaydī 1981:992). They are overt governors that 1) govern an initial word in the accusative, and its predicate in the nominative; 2) govern a predicate in the accusative, and a topic in the nominative; or 3) govern both of them in the accusative.

1) Overt governors governing a topic in the accusative and its predicate in the nominative, are:

a) The particle '*inna* and its 'sisters' ('*inna wa-'axawātu-hā*): '*anna* 'that', *ka-'anna* 'as if; as though', *lākinna* 'but', *layta* 'if only' and *la'alla* 'perhaps'; these are referred to as particles resembling verbs (*al-ḥurūf al-mušabbaha bi-l-'af'āl*), because they have the same meaning as the verbs '*akkada* 'to assure', *tamannā* 'to wish' etc.; like them, they have a final vowel *-a* and require a noun after them (Ibn Mālik, '*Alfiyya* 13–14).

In a nominal sentence, these particles govern a topic in the accusative and its predicate in the nominative, e.g. '*inna zaydan 'axū-ka* 'verily Zayd is your brother'. The topic is referred to as the noun of '*inna* ('*ism 'inna*) and its predicate as the predicate of '*inna* (*ḫabar 'inna*). Basran grammarians compare the phrase '*inna zaydan axū-ka* with *ḍaraba zaydan axū-ka* 'your brother struck Zayd'. Kufan grammarians claim that these particles do not affect the declension of the predicate, since it remains in the nominative for the same reason as in the phrase *zaydun 'axū-ka* 'Zayd [is] your brother' ('Anbārī, '*Inšāf* 50, No 22; Zamaxšarī, *Mufaššal* 27).

The noun of '*inna* should always precede its predicate, except when this is an adverbial modifier of place or time or a locative adverbial, as in '*inna fī d-dāri zaydan* 'truly Zayd [is] in the house'. Therefore, Basran grammarians stipulate that nouns coordinated to the noun

of *'inna*, when they are mentioned before the predicate, should be governed in the accusative, e.g. *'inna zaydan wa-'amran qā'imāni* 'verily, Zayd and 'Amr [are] standing'. If the coordinated noun is mentioned after the predicate, it can agree with the noun of *'inna* in the accusative, e.g. *'inna zaydan qā'imun wa-'amran*, or in the nominative *wa-'amrun*, since the noun of *'inna* has the same case in the underlying structure. The Kufans allow agreement of coordinated nouns in the nominative, before the predicate is mentioned, *'inna zaydan wa-'amrun qā'imāni* ('Anbārī, *'Inṣāf* 50–51, No 23).

The Basran grammarians believe that the particles *'inna* and *'anna* in the 'light' form (*muxaffafa*), i.e., with deletion of one *nūn*, in some cases keep their governance; according to the Kufans, they lose their governing force, and therefore do not place their noun in the accusative case ('Anbārī, *'Inṣāf* 51, No 24).

Kisā'ī and Farrā' allow the use of *layta* 'if only' with the sense of the verb *tamannā* 'to wish' with two accusatives, e.g. *layta zaydan qā'iman* 'if only Zayd [was] standing!' (Girgas 1873:113).

b) The negative particle *lā*, which is called *lā li-n-naḥy* 'the *lā* of negation', governs an indefinite noun in the accusative without *tanwīn*, and its predicate in the nominative case, e.g. *lā rajula fī d-dari* 'there is no man in the house'. The predicate is frequently omitted, e.g. *lā ba'sa* 'there is nothing bad'. The Basrans assume that such indefinite words are indeclinable, with a final vowel *-a*; the Kufans regard them as declinable, governed in the accusative ('Anbārī, *'Inṣāf* 55, No 52).

Attributes of the noun governed by *lā* agree with it either in the accusative without *tanwīn*, e.g. *lā rajula zarīfa fī d-dāri* 'there is no lovely man in the house', or with *tanwīn*, *lā rajula zarīfan*, or in the nominative, *lā rajula zarīfun*, since in the underlying structure the noun is governed in this case. Coordinated nouns, being indefinite, are governed in the accusative or in the nominative with *tanwīn*, e.g. *lā 'abā wa-'ibnan miṭla marwāna wa-bni-hi* 'there is no father and son like Marwān and his son'. But when the coordinated noun is definite, it is governed in the nominative, e.g. *lā ḡulāma la-ka wa-lā l-'abbāsu* 'you have neither slave, no 'Abbās'.

If the negative *lā* is repeated before a coordinated noun, as in *lā ḥawla wa-lā*

quwwata 'illā bi-l-lāhi 'there is no power and no strength, except with God', when the first noun is in the accusative without *tanwīn*, the coordinated noun can also be governed in the accusative without *tanwīn* or with *tanwīn*, *lā quwwatan*, or in the nominative, *lā quwwatun*. If the first noun is in the nominative with *tanwīn*, the coordinated noun either agrees with it in the same case, *lā ḥawlun wa-lā quwwatun*, or in the accusative without *tanwīn*, *lā quwwata*.

2) Overt governors governing the topic in the nominative and the predicate in the accusative are:

a) verbs similar to *kāna* (*kāna wa-'axawātu-hā 'kāna* and its sisters'): *šāra* 'to become'; *'ašbaḥa* 'to be in the morning'; *'amsā* 'to be in the evening'; *'adhā* 'to be before noon'; *zalla* 'to be by day'; *bāta* 'to stay overnight'; *mā zāla*, *mā bariḥa*, *mā nḥakka* and *mā fati'a* 'to continue to be'; *mā dāma* 'as long as' and *laysa* 'not to be'. These are referred to as defective verbs (*'af'āl nāqiṣa*), because, unlike other verbs, which need a noun in the nominative to form a complete sentence, these verbs require for completeness of sense a topic in the nominative and a predicate in the accusative, e.g. *kāna zaydun qā'iman* 'Zayd was standing'. The noun governed by *kāna* is called *'ism kāna* 'the noun of *kāna*', and the predicate is referred to as *xabar kāna* 'predicate of *kāna*'.

Predicates of these verbs may be placed before their noun and even precede the verb, e.g. *qā'iman kāna zaydun*. However, the Basrans believe that verbs with the negative particle *mā* cannot be preceded by their predicate, while the Kufans allow this. Thus, in their opinion, one can say: *qā'iman mā zāla zaydun* 'Zayd did not cease to be standing'. They reject this possibility for the predicate of *laysa*, e.g., **qā'iman laysa zaydun* 'Zayd is not standing', which is accepted by the Basrans (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* I, 278).

b) verbs similar to *kāda* 'to be almost' (*kāda wa-'axawātu-hā 'kāda* and its sisters'): *'asā* 'it could be that'; *kāda*, *'awšaka* and *karaba* 'to be on the point [of doing something]'; *'axada*, *ja'ala* and *tafiqa* 'to begin'. These are referred to as *'af'āl al-muqāraba* 'verbs of proximity', since some of them express the fact that the predicate is close to accomplishment. They govern the topic in the nominative, and the predicate in the accusative,

e.g. *fa-'ubtu 'ilā fahmin wa-mā kidtu 'ā'iban* 'and so I returned [to the tribe] Fahm, but I was very near not returning' (Wright 1986: II, 106). Examples of this are extremely rare; more often the predicate is expressed by an imperfect verb, e.g. *kāda zaydun yamūtu* 'Zayd almost died', or by the particle 'an 'that' with a subjunctive, e.g. 'asā zaydun 'an yaxruja 'perhaps, Zayd will leave'.

c) According to the Basrans, the negative particles *mā* and *lā* in the Hījāzī dialect govern a topic in the nominative and the predicate in the accusative, since they resemble the negative verb *laysa*, e.g. *mā hādā bašaran* 'this [is] not a man', *lā šay'un 'alā l-'arḍi bāqīyan* 'nothing is eternal on earth'. The Kufans assert that the particles *mā* and *lā* do not govern a predicate; they explain the accusative of the predicate by deletion of a particle ('Anbārī, 'Inšāf 50, No 19).

For this governance the predicate must follow the topic and cannot be separated from it by 'illā 'except for' or any other particle. Furthermore, for the governance of *lā* both topic and predicate must be indefinite. In the Tamīmī dialect the predicate is governed in the nominative, *mā hādā bašarun*, which according to Sībawayhi, is more correct, since these particles are not verbs.

The particle *lāta* 'not' governs in the accusative only nouns of time, e.g. *lāta hīna manāšin* '[there is] no moment of escape'. The Basrans assert that the particle 'in 'not' does not govern, while the Kufans admit its governance in some cases, e.g. 'in *huwa mustawliyan 'alā 'aḥadin* 'he is not dominating anybody' (Girgas 1873:116).

3) Overt governors governing both the topic and the predicate in the accusative, are the verbs similar to *zanna* 'to think' (*zanna wa-'axawātu-hā*), such as *ḥasiba* 'to consider'; *xāla* 'to imagine', *darā* and *'alima* 'to know'; *ra'ā* 'to see, to consider'; *za'ama* 'to assert' etc. (Rybalkin 2004). These are called judgment verbs ('af'āl al-qalb, lit.: 'verbs of the heart'), because they express intellectual actions. Thus, in the phrase *zanantu zaydan* 'I thought, that Zayd was ignorant' *zaydan* is the first object (*al-maf'ūl al-'awwal*) of the verb *zanna*, and *jāhīlan* acts as its second object (*al-maf'ūl al-tānī*).

4. Governors of the verb

According to the grammarians, only the imperfect verb can be declined. The Basrans

claim it is used in *raf'* (*marfū'*), because it replaces a noun, e.g. *zaydun yaktubu* 'Zayd writes', which is equivalent to *zaydun kātibun* 'Zayd [is] writing'. The Kufans believe that the verb is used in *raf'*, because it does not depend on overt governors requiring *našb* or *jazm*. This opinion was shared by later grammarians, such as Ibn Mālik, Ibn al-Hājib et al.

A verb is governed in *našb* (*manšūb*) by *nawāšib*, i.e. overt governors requiring subjunctive mood. These are: 1) 'an and *kay* 'in order to', the negation *lan*, and 'idān 'in that case', which govern directly in *našb*, e.g. 'urīdu 'an taqūma 'I wish you to rise'; *lan yadriba* 'he will not strike', 'idān 'ukrima-ka 'then, I will respect you'; 2) *hattā*, *li-*, 'aw 'that; so that'; *fa-*, *wa-* 'and', e.g. 'aslamtu *hattā* 'adxula l-jannata 'I embraced Islam so as to enter paradise', *ji'tu-ka li-tukrima-nī* 'I have come to you, so that you respect me', *la-'alzamanna-ka 'aw tu'ḥiya-nī ḥaqqī* 'I will not leave you, until you give me my due' (Zamaxšarī, *Mufaššal* 246–252).

The particle 'an does not govern *našb* after verbs expressing certainty (*yaqīn*), e.g. 'alimtu 'an taqūmu 'I knew that you would rise', since here 'an is considered to be derived from 'anna-ka. After verbs expressing probability (*rujhān*), it can operate both the subjunctive, e.g. *zanantu 'an taqūma* 'I thought that you would rise', and the indicative, 'an *taqūmu* (Girgas 1873:118).

According to the Kufans, the particles *kay* and *hattā* may be reinforced by 'an, without affecting the following verb, e.g. *ji'tu li-kay 'an 'ukrima-ka* 'I came so as to respect you'. The Basrans believe that *kay* is sometimes used as a particle and does not accept 'an ('Anbārī, 'Inšāf 58, No 76,78).

The particle *hattā* governs the subjunctive, when the following verb is used with the sense of a future tense, otherwise it loses its governance, e.g. *mariḍa hattā lā yarjūna-hu* 'he fell ill so that they do not hope for his [recovery]'. The Kufans assert that *hattā* governs the subjunctive directly. The Basrans, however, believe that *hattā* governs nouns in the genitive directly, but verbs in the subjunctive through an implied 'an. Likewise, the Kufans assert that *li-* 'in order to' directly governs the verb in the subjunctive, but that it may accept 'an for emphasis, e.g. *mā kāna zaydun li-'an yadxula dāra-ka* 'Zayd is unable to enter your house'. Furthermore, they

allow a direct object preceding the verb in the subjunctive, e.g. *mā kāna zaydun dāra-ka li-yadxula*. This is unacceptable to the Basrans ('Anbārī, 'Inṣāf 59, No 80).

The subjunctive particles *fa-*, expressing a consequence, and *wa-*, expressing simultaneity of action, govern a following verb in the subjunctive only when the preceding verb expresses an order, prohibition, negation, question, desire or hope, e.g. *zur-nī fa-ukrima-ka* 'visit me so that I respect you'; *lā tanhā 'an xuluqin wa-ta'tiya miṭla-hu* 'do not keep [someone else] from any act while you are doing the same'. The Basrans believe that these particles govern through an implied 'an, while the Kufans explain the subjunctive by the disagreement between the two verbs.

A verb is governed in *jazm* (*majzūm*) by *jawāzim*, i.e. overt governors implying an imperative. There are two categories: 1) those that govern one verb in *jazm*: *lam*, *lammā*, *li-* (*lām al-'amr*), and *lā*, e.g. *lam yaqum* 'he has not risen yet', *li-yaktub* 'let him write', *lā taḍbrib* 'don't hit!'; and 2) those that govern two verbs in *jazm*: 'in 'if'; *man* 'the one who'; *mā* 'what'; *mahmā* 'whatever'; 'ayyun 'whoever'; *matā*, 'ayyāna and *idmā* 'when-ever'; 'ayna, 'aynamā and *haytūmā* 'where-ever'; *annā* 'in whatever way' (Wright 1986: II, 14). The first verb governed should express a condition (*ṣart*), the second one the consequence of that condition (*jazā' aš-ṣart* or *jawāb aš-ṣart*), e.g. 'in *tukrim-ni 'ukrim-ka* 'if you respect me, I respect you'; *man ya 'mal sū'an yujzā bi-hi* 'whosoever commits evil, will be punished for it'; *mā taf'alū min xayrin ya 'lam-hu l-lāhu* 'whatever good you [pl.] do, God will know about it'.

The second verb also has *jazm*, when the first one expresses a prohibition, negation, question, desire or hope, e.g. *uṭlub tajid* 'search and you will find'; *lā takfur tadxul al-janna* 'don't be irreligious, and you will enter Paradise'. These verbs are governed in *jazm* by an implied 'in 'if', since the underlying sentence is *uṭlub fa-'in taṭlub tajid* 'search, and if you search, you will find'.

Yet, grammarians disagree about the governor causing *jazm* in the second verb of conditional clauses. Thus, some Basrans claim that these governors affect both verbs, others believe that the first verb governs the second one; still others assert that the governing word places the first verb in *jazm*, and

this verb, in its turn, governs the second one. According to the Kufans, the verb expressing the consequence is governed in *jazm* by its proximity (*majzūm bi-l-jiwār*) to the first verb expressing the condition (cf. Dévényi 1988). Hence, they believe that if the agent of a verb expressing consequence precedes its verb, the latter should be used in the indicative, e.g. 'in *ta 'tī-nī zaydun yukrimu-ka* 'if you come to me, Zayd will respect you'. Unlike them, the Basrans believe that this does not interrupt governance, so that the verb should be used in *jazm* ('Anbārī, 'Inṣāf 60, No 84).

The Kufans claim that *kayfa* 'how' governs a verb in *jazm* just as *haytūmā* and 'aynamā 'wherever', whereas the Basrans reject this ('Anbārī, 'Inṣāf 60, No 89).

5. Governors based on usage

The second category of overt governors, based on *samā'* are the following:

1) Words called 'prepositions' in the Western tradition are called by the grammarians *hurūf al-jarr* or *hurūf al-xafd* 'particles [governing their objects] in the genitive'. Az-Zamaxšarī calls these *hurūf al-'idāfa* 'particles of connection', because they join verbs with the nouns to which the action passes, e.g. *min* 'from', 'ilā 'to', *fī* 'in', *hattā* 'up to', *bi-* 'in, with', *li-* expressing belonging (to), *rubba* 'many', *wa-* and *ta-* 'by!' (particles that introduce oath). Other 'prepositions' are regarded as nouns, e.g. 'alā 'on, above', 'an 'from', *ka-* 'like', *muḍ* and *mundu* 'since', or as verbs, e.g. *ḥāšā*, *xāla* and 'adā 'except' (Zamaxšarī, *Mufaṣṣal* 283).

According to the grammarians, some particles are pleonastic (*zā'ida*), like *bi-* in the phrase *kaḥā bi-l-lāhi šāhidan* (Q. 48/28) 'God suffices as a witness' (Arberry II, 229). The Basrans believe that the particle *min* 'from' is pleonastic in interrogative and negative sentences, when its object is an indefinite word, e.g.: *mā jā'a-nī min 'aḥadin* 'nobody came to me'; the Kufans allow the use of *min* in affirmative sentences, acknowledging phrases like *qad kāna min maṭarin* 'it has already rained' (Girgas 1873:122).

Sometimes, particles governing in the genitive are omitted; this frequently happens with *rubba* 'how many!' and *bi-* in oaths. The Basrans assert that the deleted particle should be replaced by another particle, the 'amal remaining with the deleted preposition, for instance, *wa-*, replacing *rubba*, does not govern

by itself the following word in the genitive. The Kufans disagree with this; they also assert that an oath can be used in the genitive governed by the implied particle, even when it is not replaced. In such cases, the Basrans insist that the deleted particle is replaced with an interrogative or another particle, e.g.: *hā-l-lāhi* 'by God!' ('Anbārī, 'Inṣāf 55, No 56).

The Kufans assert that if the object of *mud* and *mundu* 'since' is used in the nominative, e.g. *mā ra'aytu-hu mud yawmu l-jum'ati* 'I haven't seen him since Friday', it is governed by an underlying verb. The Basrans regard *mud* and *mundu* as topics, the noun following them being their attribute. When they are used as particles, their objects require the genitive ('Anbārī, 'Inṣāf 55, No 55).

2) Particles of exception (*hurūf al-istiṭnā*): 'illā 'except for'; *xalā*, 'adā, ḥāšā, laysa, lā yakūnu 'excluding'; *gayrun*, *siwā* and *sawā'un* 'except for'. The grammarians disagree about the government of the excluded noun (*al-mustaṭnā*) after 'illā. The Basrans assume that the noun is governed in the accusative by an underlying verb 'astaṭnī 'I exclude', governing through 'illā. Some Kufans assert that 'illā governs the noun by itself, while others, like al-Farrā', suppose that 'illā is formed from 'in (short form of 'inna 'verily') and lā 'not', hence the accusative of the excluded noun in affirmative sentences (in other sentences it agrees with *al-mustaṭnā min-hu* 'that from which the exception is made' as a conjunctive apposition) ('Anbārī, 'Inṣāf 52, No 33).

The verbs *xalā*, 'adā, ḥāšā, laysa and lā yakūnu 'excluding' govern an excluded noun in the accusative, e.g. *qāma l-qawmu xalā zaydan* 'all the tribe stood up, excluding Zayd'; the first three govern an excluded noun also in the genitive, *xalā zaydin*. The Basrans believe that ḥāšā, expressing exception, is a preposition, whereas the Kufans consider it an imperfect verb.

The other particles, being actually nouns, always govern an excluded noun in the genitive and have themselves the same case as an excluded noun after 'illā, e.g. *jā'a-nī l-qawmu gayra zaydin* 'the tribe came to me, except for Zayd'; *mā qāma gayru zaydin* 'nobody stood up, except for Zayd'.

3) Particles of appeal like *yā*, 'ayā, and hayā, according to az-Zamaxšarī, are used when the person is far from the speak-

er; whereas 'ay and 'a are used when the addressee is close to the speaker (*Mufaṣṣal* 309); the other grammarians, like Ibn Mālik, disagree with this.

The nominative – in the singular always without *tanwīn* – is used when the addressee (*al-munādā*) is addressed directly by the speaker, no explanatory term of any description being appended to it, e.g. *yā muḥammadu* 'o Muhammad', *yā sayyidu* 'o sir' etc. The accusative is used: 1) when the addressee is indefinite and not directly addressed by the speaker, e.g. when a blind man says *yā rajulan xud bi-yadī* 'some man, take my hand'; 2) when it is directly addressed by the speaker, but has an explanatory term appended to it, e.g. *yā 'abda l-lāhi* 'o 'Abdallah', *yā xayran min zaydin* 'o you that are better than Zayd' etc. (Wright II, 85–86).

The particle of appeal is frequently omitted, except in lamentations for the dead (*annudba*), e.g. *wa-zaydāh* 'alas Zayd!' and in calling for help (*al-istiḡāta*), e.g. *yā la-zaydin* 'o Zayd, help [me]!' (Girgas 1873:123).

4) Indefinite pronouns (*al-'asmā' al-mubhama*), i.e., quantitative numerals from 11 up to 99 (except for the tens, which are 'complete nouns'), interrogative and exclamatory particles *kam* and *ka'ayyin* 'how much?', *kaḏā* 'so-and-so much', expressing an uncertain number, govern the estimated subjects in the accusative of specification. When expressing a question *kam* governs the accusative, e.g. *kam dināran 'inda-ka* 'how many dinars do you have?' In other cases it governs its object in the genitive, either in the singular or in the plural, e.g. *lā na'rifu kam rajulin* (or: *rijālin*) 'inda-ka 'we do not know, how many men you have'. If *kam* is separated from its object by other words, this object is governed, in the Basrans' opinion, in the accusative, e.g. *kam fi d-dāri rajulan* 'how many men [are] in the house!' whereas the Kufans believe that the object should be governed in the genitive, e.g. *kam fi d-dāri rajulin*.

Ka'ayyin and *kaḏā* govern similarly to *kam*: they require their objects in the accusative; but *ka'ayyin* is more often used with the preposition *min*, e.g. *ka'ayyin min qaryatin 'ahlaknā-hā* (Q. 7/4) 'how many a city We have destroyed!' (Arberry I:171), and *kaḏā* is repeated, e.g. *malaktu kaḏā kaḏā* (or *kaḏā wa-kaḏā*) *dirhaman* 'I had so-and-so many dirhems'. The Kufans allow the government

of the object of single *kaḏā* in the genitive, singular or plural, e.g. *kaḏā ṭawbin* or *'aṭwābin* 'so-and-so many dresses' (Girgas 1873:124).

5) Interjections (*ism al-fi'l*) govern like verbs, e.g. *hayhāta Zaydun* 'Zayd is far', *zaydun* having nominative as the agent of *hayhāta*, which is equivalent to the verb *ba'uda* 'to be distant'. If a verb governs nominative and accusative, an interjection with its meaning also governs two cases. Thus, in *ḏarābi zaydan* 'beat Zayd!', the agent of *ḏarābi* is the implicit personal pronoun in the nominative, whereas *zaydan* is used in the accusative as the direct object of the interjection (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 305).

6) Verbs of praise and blame (*'af'āl al-madh wa-d-damm*) like *ni'ma* 'to be good', *bi'sa* 'to be bad' etc. govern both the first noun expressing the quality and the second one denoting the praised or blamed person in the nominative, e.g. *ni'ma r-rajulu zaydun*

'how excellent is Zayd, as a man!'. *Zaydun* may be analyzed as the topic placed at the end of the sentence, whereas its attribute is the preceding verbal sentence consisting of the verb and the agent; alternatively, *zaydun* may be the predicate of an underlying topic *huwa* 'he'. One may also say *ni'ma rajulan zaydun*, *zaydun* being the agent of the verb *ni'ma*, whereas *rajulan* is used in the accusative of specification (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 165).

Most grammarians consider *ni'ma* and *bi'sa* verbs, but some Kufans, like al-Farrā', treat them as nouns, since they are used with prepositions, e.g. *ni'ma s-sayru 'alā bi'sa l-'ayru* 'what a beautiful trip on such a miserable donkey!' The Basrans explain this use of the preposition by an underlying attribute after the verb: *ni'ma s-sayru 'alā 'ayrin maqūlin fī-hi bi'sa l-'ayru* 'what a beautiful trip on a donkey about which it is said: such a miserable donkey!' (Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* III, 160–161).

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

A) Primary sources

'Anbārī, *'Inṣāf* = 'Abū l-Barakāt al-'Anbārī, *Kitāb al-'Inṣāf fī masā'il al-xilāf bayna n-naḥwiyyīn al-baṣriyyīn wa-l-kūfiyyīn*. In: Girgas 1873, Appendix III, 46–66 (separate Arabic pagination, extracts).

Ibn 'Aqīl, *Šarḥ* = Bahā' ad-Dīn 'Abdallāh Ibn 'Aqīl, *Šarḥ 'alā 'Alfiyyat Ibn Mālik*. 20th ed. 4 vols. Cairo: Dār at-Turāṭ, 1980.

Ibn al-Ḥāḓib, *Kāfiya* = Jamāl ad-Dīn 'Uṭmān ibn 'Umar Ibn al-Ḥāḓib, *al-Kāfiya*. Būlāq, 1266 AH.

Ibn Mālik, *'Alfiyya* = Jamāl ad-Dīn 'Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn 'Abdallāh Ibn Mālik, *Matn al-'Alfiyya*. Beirut: al-Maktaba aš-ša'biyya, 1970.

Jirjāwī, *Šarḥ* = Xālid al-'Azharī al-Jirjāwī, *Šarḥ al-'awāmil al-mi'a fī 'uṣūl 'ilm al-'arabiyya li-'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*. Ed. Zahrān al-Badrāwī. 2nd ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1988.

Jurjānī, *Jumal* = 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *al-Jumal*. Ed. 'Alī Ḥaydar. Damascus: Majma' al-luġa al-'arabiyya, 1972.

Sībawayhi, *Kitāb* = 'Abū Bišr 'Amr ibn 'Uṭmān Sībawayhi, *al-Kitāb*. 3rd ed. 2 vols. Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1990.

[Xalīl], *Jumal* = ['Abū 'Abd ar-Raḥmān al-Xalīl ibn 'Aḥmad al-Farāhīdī], *Kitāb al-jumal fī n-naḥw*. Ed. F. Qabāwa. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 1985.

Zamaxšarī, *Mufaṣṣal* = 'Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar az-Zamaxšarī, *Kitāb al-mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*. Wa-bi-ḏayli-hi: *Kitāb al-mufaḏḏal fī šarḥ 'abyāt al-mufaṣṣal <...> li-Muḥammad an-Na'asānī*. 1st ed. Cairo: Maṭba'at at-Taḡaddum, 1323 H.

B) Secondary sources

'Abd al-Laṭīf, Muḥammad Ḥamāsa. n.d. *al-'Alāma al-'i'rābiyya fī l-jumla: Bayna l-qadīm wa-l-ḥadīṭ*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.

'Amāyira, Xalīl Aḥmad. 1987. *Fī t-taḥlīl al-luġawī*. Zarqa: Maktabat al-Manār.

Arberry, Arthur J. 1996. *The Koran interpreted*. New York: Touchstone.

- Carter, Michael G. 1972. "'Twenty dirhams' in the *Kitāb* of Sībawaihi". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 35.485–490.
- Dévényi, Kinga. 1988. "The treatment of conditional sentences by the Mediaeval Arabic grammarians". *Budapest Studies in Arabic* 1.11–42.
- Girgas, Viktor. 1873. *Očerk grammatičeskoj sistemy arabov* [Survey of the grammatical system of the Arabs]. Sankt-Peterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Junaydī, Muḥammad. 1981. *Aš-Šāmil: Mu'jam fi 'ulūm al-luġa al-'arabiyya wa-muṣṭalahāti-hā*. Beirut: Dār al-'Awda.
- Owens, Jonathan. 1988. *The foundations of grammar: An introduction to medieval Arabic grammatical theory*. Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins.
- Owens, Jonathan. 1990. *Early Arabic grammatical theory: Heterogeneity and standardization*. Amsterdam: J. Benjamins.
- Rybalkin, Valeriy S. 2003. *Klassičeskoje arabskoje jazykoznanije* [Classical Arabic linguistics]. Kiev: Stylos.
- Rybalkin, Valeriy S. 2004. "Interruption of grammatical governance in traditional Arabic grammar". *Skhidnyj Svit* [The world of the Orient]. 4.147–148.
- Wright, William. 1986. *A grammar of the Arabic language*. 3rd rev. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

ХАРАКТЕРИСТИКА КОНЕЧНЫХ ФЛЕКСИЙ АРАБСКОГО СЛОВА

Все слова в арабском языке делятся на две категории: слова с изменяемой флексией (كَلِمَاتٌ مُعْرَبَةٌ) и слова с неизменяемой флексией (كَلِمَاتٌ مَبْنِيَةٌ). Ни одно слово не может быть вне этих категорий или одновременно относиться к двум.

Примеры:

Слово **أَسَدٌ** “лев” относится к словам с изменяемой флексией, т.к. при воздействии на него различных управляющих факторов оно изменяется по падежам с изменением конечных флексий (أَسَدًا, أَسَدِي, أَسَدِي).

Слово **أَيْنَ** “где” относится к словам с неизменяемой флексией, т.к. при воздействии на него различных управляющих факторов его конечная флексия фатха не изменится.

При характеристике слов с изменяемой флексией о них говорят **مَجْرُومٌ** или **مَنْصُوبٌ مَرْفُوعٌ** указывают на его конечную флексию, например:

– **مَرْفُوعٌ بِالضَّمَّةِ** – в именительном падеже с даммой (для глагола: в изъявительном наклонении с даммой);

– **مَنْصُوبٌ بِالْفَتْحَةِ** – в винительном падеже с фатхой (для глагола: в сослагательном наклонении с фатхой);

– **مَجْرُومٌ بِالْكَسْرِ** – в родительном падеже с кясрой;

– **مَجْرُومٌ بِالسُّكُونِ** – в условном наклонении с сукуном.

О слове с неизменяемой флексией не принято говорить, что оно находится в именительном (родительном, винительном) падеже или изъявительном (сослагательном, условном) наклонении. О нем говорят, что по месту его употребления, по выполняемой им роли оно находится, например, в состоянии именительного падежа (فِي مَحَلِّ الرَّفْعِ), а при описании, например, конечной флексии даммы принято говорить **مَبْنِيٌّ عَلَى اتِّصَامٍ**, т.е. с неизменяемой

флексией на дамму. Употребление термина **ضَمٌّ** (вместо **ضَمَّة**) в данном случае арабские грамматисты считают принципиально важным. Таким образом, для описания слов с неизменяемой флексией употребляются следующие термины:

– **مَبْنِيٌّ عَلَى اتِّصَامٍ** – с неизменяемой флексией на дамму;

– **مَبْنِيٌّ عَلَى الْكَسْرِ** – с неизменяемой флексией на кясру;

– **مَبْنِيٌّ عَلَى الْفَتْحِ** – с неизменяемой флексией на фатху;

– **مَبْنِيٌّ عَلَى السُّكُونِ** – с неизменяемой флексией на сукун.

К словам с изменяемой флексией относятся:

а) глаголы в имперфекте (кроме форм множественного числа женского рода) при условии, если к ним не присоединен усилительный нун (نُونُ التَّوَكِيدِ);

б) все имена за редким исключением.

К словам с неизменяемой флексией относятся:

а) все частицы;

б) все формы перфекта и императива глагола;

в) формы имперфекта множественного числа женского рода, а также те, к которым присоединен усилительный нун;

г) отдельные имена.

I – Слова с изменяемой флексией

Конечные флексии арабских слов определяются в соответствии с концепцией управления **إِعْرَابٌ**, которая занимает ключевое место в арабской лингвистической традиции. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что для обозначения синтаксиса наряду с термином **عَلَمٌ اتِّخُو** используют **عَلَمٌ الإِعْرَابِ** [Рыбалкин 2000, 180]. Термину **إِعْرَابٌ**, активно употребляемому в арабской грамматической традиции,

сложно найти равнозначный эквивалент не только в русском, но и в других европейских языках. Используемые для этого такие варианты перевода, как “синтаксис окончаний” [Sasy Silvestre de. 1810, 1831, 186], “флектирование” [Flügel 1862, 15] и другие передают в целом суть обозначаемого понятия, но с трудом могут быть использованы для описания всей совокупности проблем, связанных с этим понятием. В данной статье для обозначения этого понятия предлагается использовать термин “характеристика конечных флексий”.

Характеристика конечных флексий слова представляет собой процесс, который можно условно разделить на четыре последовательных этапа:

- а) оценка управляющих факторов, которые влияют на слово;
- б) определение флективного состояния, в котором оказывается слово под влиянием этого фактора;
- в) определение конечной флексии, которая соответствует данному типу слова в этом состоянии;
- г) оформление характеристики конечных флексий.

1. Управляющие факторы

Все слова в предложении находятся в определенной взаимосвязи. Любое слово в предложении выполняет возложенную на него функцию, которую можно разделить на две: семантическую и синтаксическую. Первая связана со значением слова, а вторая определяет связь этого слова с другими словами предложения, т.е. какие слова и как не него воздействуют, и на какие слова и как влияет само это слово. При характеристике конечных флексий нас интересует только синтаксическая функция слова. С этой точки зрения слово может находиться под воздействием внешних управляющих факторов или оставаться вне такого влияния. Управляющий фактор может быть словесным (عَامِلٌ لَفْظِيٌّ) или смысловым (عَامِلٌ مَعْنَوِيٌّ). Словесный фактор представлен конкретным словом, которое влияет на другое слово и ставит его в определенное

флективное состояние. Смысловой управляющий фактор, как правило, представлен ролью, которую выполняет это слово в предложении. Выполнение им этой роли и определяет его флективное состояние. Рассмотрим это на следующем примере.

هَذِهِ مَدِينَةٌ كَبِيرَةٌ فِي شِمَالِ الْبِلَادِ “Это большой город на севере страны”.

Слово هَذِهِ является подлежащим именного предложения. Управляющий фактор для него является смысловым, т.е. выполнение им роли подлежащего. Именно этот фактор определяет его флективное состояние, т.е. падеж (именительный), в котором находится это слово. Определенное влияние на сказуемое (مَدِينَةٌ) оказывает подлежащее (هَذِهِ), однако нельзя сказать, что подлежащее влияет на падеж именного сказуемого, которое всегда также как и подлежащее находится в именительном падеже. Тем не менее согласно установившейся в арабской грамматике традиции принято считать, что для сказуемого именного предложения управляющим фактором всегда является подлежащее. Слово كَبِيرَةٌ является согласованным определением. На его состояние влияет определяемое (مَدِينَةٌ), которое и является для него управляющим фактором, т.к. определение всегда согласуется в падеже с определяемым. Слово شِمَالِ находится под влиянием предлога فِي, который ставит его в родительный падеж. Слово الْبِلَادِ является вторым членом идафы. На него влияет первый член идафы, который и ставит его в родительный падеж, т.е. является для него управляющим фактором. Единственным словом, которое в данном предложении оказалось вне влияния управляющих факторов является предлог فِي.

2. Флективное состояние слова

Под флективным состоянием понимается состояние, в котором оказывается слово под воздействием управляющих факторов и показателем которого является его конечная флексия. Если на слово действуют какие-либо управляющие факторы, то оно

является определенным членом предложения (главным или второстепенным) и находится в значимом флективном состоянии. В арабской грамматике такое состояние определяется как **نَهْ مَحَلٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ**. Если на слово не действуют никакие управляющие факторы (например, предлог **فِي** в рассмотренном выше примере), то о нем можно сказать, что оно находится в нейтральном флективном состоянии, которое в арабской грамматике определяется как **لَا مَحَلٌّ نَهْ مِنَ الْإِعْرَابِ**. Для имени флективное состояние выражается падежом (именительным, винительным, родительным), а для глагола – наклонением (изъявительным, сослагательным, условным).

В традиционной арабской грамматике при анализе состояния слов их не принято делить на имена, глаголы и частицы. Все они характеризуются по единой системе, в которой имеется четыре состояния:

الْجَزْمُ، الْجَرُّ، النَّصْبُ، الرَّفْعُ

Состояние **الرفع** соответствует именительному падежу для имени или изъявительному наклонению для глагола. Они объединены тем, что основной конечной флексией в обоих случаях является дамма.

Состояние **النصب** соответствует винительному падежу для имени или сослагательному наклонению для глагола. Они объединены тем, что основной конечной флексией в обоих случаях является фатха.

Состояние **الجر** может быть только у имени и соответствует родительному падежу, основным показателем которого является кясра.

Состояние **الجزم** может быть только у глагола и соответствует условному наклонению, основным показателем которого является сукун.

3. Типы конечных флексий

Все конечные флексии, которые получает слово в том или ином состоянии, делятся на три типа: огласовки, буквы и отбрасывание.

К огласовкам относятся дамма, фатха, кясра.

Буквами, которые могут выступать в качестве конечных флексий, являются алиф, **ي، و، ن**.

Отбрасывание (**حذف**), выступающее в качестве конечной флексии, происходит одним из трех следующих способов: отбрасывание огласовки (**حذف الحركة**), при этом конечной флексией становится сукун, отбрасывание последней буквы (**حذف الآخر**) и отбрасывание буквы **ن** (**حذف النون**).

Для каждого из состояний определена основная флексия, которая чаще всего встречается в данном состоянии, и второстепенные флексии, которыми характеризуется состояние отдельных групп слов.

Рассмотрим типы конечных флексий для каждого из состояний.

Для состояния **الرفع** основной конечной флексией является дамма, например:

الدَّقْرُ “тетрадь”, **يَكْتُبُ** “он пишет”.

В качестве второстепенных конечных флексий в этом состоянии выступают:

– буква **و** (в форме правильного множественного числа мужского рода именительного падежа и в “именной пятерке”), например:

المُعَلِّمُونَ “преподаватели”, **أَبُوهُ** “его отец”;

– буква алиф (в форме двойственного числа именительного падежа), например:

الغُرْفَتَانِ “две комнаты”;

– буква **ن** (в “глагольной пятерке”), например:

تَقْرَأِينَ “ты (ж.р.) читаешь”, **يَكْتُبَانِ** “они оба пишут”.

Примечание.

К “именной пятерке” (**الأسماء الخمسة**) относятся имена **أَبٌ** “отец”, **أَخٌ** “брат”, **حَمٌّ** “тесть, свекор”, **فَوْ** “рот”, **ذُو** “имеющий, обладающий”.

К “глагольной пятерке” (**الأفعال الخمسة**) относятся те формы имперфекта, в составе которых имеются неогласованные слитные местоимения именительного падежа (**يَكْتُبُونَ، تَكْتُبُونَ، يَكْتُبَانِ، تَكْتُبَانِ، يَكْتُبِينَ**).

Для состояния **النصب** основной конечной флексией является фатха, например:

أُرِيدُ أَنْ أَقْرَأَ الْكِتَابَ “Я хочу читать книгу”.

Глагол أَقْرَأُ находится под влиянием частицы أَنْ, которая поставила его в сослагательное наклонение. Имя الْكِتَابُ является прямым дополнением, т.е. находится под влиянием глагола أَقْرَأُ, который поставил его в винительный падеж. Конечной флексией в обоих случаях является фатха.

Второстепенными конечными флексиями в этом состоянии могут быть:

– алиф в “именной пятерке”, например:

رَأَيْتُ أَبَاهُ “Я увидел его отца”;

– буква ي в косвенных падежах имен двойственного числа и правильного множественного числа мужского рода, например:

أَخَذْتُ الْكُتَابَيْنِ “Я взял две книги”,

رَأَيْتُ الْمُهَنْدِسِينَ “Я увидел инженеров”;

– кясра в формах правильного множественного числа женского рода, например:

قَرَأْتُ مَقَالَاتٍ “Я прочитал статьи”;

– отбрасывание буквы ن в “глагольной пятерке”, например:

حَاوَلُ الطَّلَابُ أَنْ يَتْرَجَمُوا هَذِهِ الْمَقَالَاتِ

“Студенты пытались перевести эти статьи”.

В глагольной форме يَتْرَجَمُونَ “они переводят” под воздействием частицы أَنْ произошло отбрасывание ن:

يَتْرَجَمُوا → يَتْرَجَمُونَ.

Для **состояния الجزر**, в котором может находиться только имя, основной конечной флексией является кясра. Например:

فِي الْمَدِينَةِ “в городе”.

Имя находится под воздействием предлога فِي, который поставил его в родительный падеж. Конечной флексией в данном случае является кясра.

Другими (второстепенными) конечными флексиями в родительном падеже могут быть:

– буква ي в косвенных падежах форм двойственного числа и правильного множественного числа мужского рода, а также в “именной пятерке”, например:

فِي اثْنَيْ عَشَرَ “в двух тетрадах”,

عَنِ الْمُهَنْدِسِينَ “об инженерах”,

عَنْ أَبِيهِ “о его отце”;

– фатха в именах ограниченного склонения неопределенного состояния, которые в арабской грамматике обозначаются термином **المنوع من الصرف**, например:

فِي شَوَارِعَ خَضْرَاءَ “на зеленых улицах”.

Для **состояния الجزم**, которое относится только к глаголу, основной конечной флексией является отбрасывание огласовки, т.е. сукун, например:

ثُمَّ يَسْمَعُ “Он не слышал”.

Глагол находится под воздействием частицы ثُمَّ, которая относится к частицам, ставящим глагол в условное наклонение.

К второстепенным конечным флексиям в этом состоянии относятся:

– отбрасывание последней буквы, что имеет место в недостаточных по корню глаголах, например:

ثُمَّ يَدْعُ “Он не пригласил”

(ثُمَّ يَدْعُ → ثُمَّ يَدْعُو → يَدْعُو)

– отбрасывание буквы ن, происходящее в “глагольной пятерке”, например:

ثُمَّ يَكْتُبُوا “Они не писали”.

4. Оформление характеристики конечных флексий

Определение конечной флексии слова является основной целью всего процесса характеристики, однако этот процесс был бы незавершенным, если результат проделанной работы не оформить в том виде, который традиционно используется арабскими лингвистами.

При характеристике конечных флексий в арабской грамматической системе принят определенный порядок ее оформления. При самом простом описании в начале сообщаются роль слова в предложении или управляющие факторы, которые влияют на слово, затем флективное состояние, в котором оказывается слово под воздействием этих факторов или выполняемой им роли, и, наконец, конечная флексия, характерная для данного типа слов в указанном флективном состоянии. Незначительные отклонения от этого правила диктуются удобством изложения какой-либо информации, которую также необходимо сообщить.

Примеры:

الْمَدِينَةُ جَمِيْلَةٌ “Город красивый”

الْمَدِينَةُ: подлежащее в именительном падеже с даммой. جَمِيْلَةٌ: сказуемое в именительном падеже с даммой.	الْمَدِينَةُ: ميكَدًا مرفوع بالضممة جَمِيْلَةٌ: خبر مرفوع بالضممة
---	--

فِي الْغُرْفَةِ “В комнате”

الغرفة: имя в родительном падеже под воздействием предлога فِي, показателем падежа является кясра.	الغرفة: اسم مجرور بفي وعلامة جره الكسرة
--	---

II – Слова с неизменяемой флексией

Как было отмечено выше, к словам с неизменяемой флексией относятся все частицы, некоторые имена и большая часть глагольных форм.

1. Частицы

В частицах конечной флексией может быть любая огласовка или ее отсутствие, т.е. сукун. Примеры:

– с конечной флексией на фатху:

و “и” (союз);

– с конечной флексией на дамму:

مُنْذُ “тому назад, со времени”;

– с конечной флексией на кясру:

ئ (предлог, выражающий принадлежность);

– с конечной флексией на сукун:

إِنْ “если” (условная частица).

В предложении частицы, как отмечалось ранее, всегда находятся в нейтральном флективном состоянии, т.е. они не могут быть самостоятельным, значимым членом предложения. Характеристика их конечных флексий оформляется следующим образом (характеристика для имен и глаголов будет рассмотрена в других статьях).

1 هَلْ وَصَلَتِ الْوَفْدُ؟ “Делегация прибыла?”

هَلْ: вопросительная частица с неизменяемой флексией на сукун в нейтральном флективном состоянии.	هَلْ: حرف استفهام مبني على السكون لا محل له من الإعراب
---	--

2 مَا وَصَلَتِ الْوَفْدُ. “Делегация не прибыла”

مَا: отрицательная частица с неизменяемой флексией на сукун в нейтральном флективном состоянии.	مَا: حرف نفي مبني على السكون لا محل له من الإعراب.
---	--

3 كَتَبْتُ هَذَا بِالْقَلَمِ الْأَحْمَرِ – “Я написал это красной ручкой”

بِ: предлог с неизменяемой флексией на кясру в нейтральном флективном состоянии.	بِ: حرف جر مبني على الكسرة لا محل له من الإعراب
--	---

4 إِنَّ مُحَمَّدًا عَالِمٌ – “Действительно, Мохаммед ученый”

إِنَّ: частица усиления и винительного падежа с неизменяемой флексией на фатху в нейтральном флективном состоянии.	إِنَّ: حرف توكيد ونصب مبني على الفتح لا محل له من الإعراب
--	---

К именам, которые считаются словами с неизменяемой флексией, относятся следующие:

- личные местоимения;
- указательные местоимения;
- относительные местоимения;
- глагольные имена;
- вопросительные местоимения;
- имена условия;
- комбинированные имена;
- имя при видовом отрицании لا (в некоторых позициях);
- обращение (в некоторых позициях);
- отдельные имена.

Каждый тип перечисленных здесь имен имеет свои особенности, которые необходимо учитывать при характеристике их конечных флексий. Из перечисленных выше типов имен в данной статье дается подробная характеристика только личным местоимениям. Характеристику других групп имен предполагается дать в отдельной статье.

Личные местоимения

Личные местоимения (ضمائر) в арабской грамматике, также как и в русской, могут быть I, II или III лица, однако их не принято обозначать римскими цифра-

ми, как в русском языке. Для обозначения местоимений I лица используется термин متكلم “говорящий”, для обозначения местоимений II лица используется термин مخاطب “тот, к которому обращаются”, и для обозначения III лица используется термин غائب “отсутствующий”, что очень наглядно иллюстрирует категорию лица, обозначаемую в русском языке цифрами.

Кроме классификации по лицам арабские личные местоимения делятся на явные и скрытые (см. схему 1).

Явные местоимения могут быть раздельными и слитными. Раздельные местоимения могут находиться в именительном или винительном падеже, а слитные – в любом (именительном, родительном, винительном).

Скрытые местоимения делятся в свою очередь на полностью скрытые и частично скрытые.

Раздельных местоимений, находящихся всегда в именительном падеже, всего 12. К ним относятся:

هَنْ هُمْ، هُمَا، هِيَ، هُوَ، أَنْتَنَ، أَنْتُمْ، أَنْتَ، أَدَبُ، أَدَا، أَذْكَ، بَحْنَ، أَدَا.

Характеристика конечных флексий для них описывается следующим образом.

Пример первый:

أنا معلمٌ “Я преподаватель”

أنا – раздельное местоимение с неизменяемой флексией на сукун в состоянии именительного падежа подлежащего.

أنا: ضمير منقصل مبني على تسكون في محل رفع مبتدأ

Пример второй:

أنتن طالباتٌ “Вы студентки”

أنتن – раздельное местоимение с неизменяемой флексией на фатху в состоянии именительного падежа подлежащего.

أنتن: ضمير منقصل مبني على تفتح في محل رفع مبتدأ

Среди раздельных местоимений именительного падежа следует особо остановиться на разделительных местоимениях (ضمير الفصل), которые по своей функции предназначены для того, чтобы отделить подлежащее от сказуемого в именном предложении. Такое разделение необхо-

димо в тех случаях, когда сочетание подлежащего и стоящего рядом сказуемого может быть воспринято как согласованное определение.

Примеры:

المؤمن هو الذي يؤمن بالله. “Верующий – это тот, который верит в Аллаха.”



Схема 1. Классификация личных местоимений

إِنَّكَ أَنْتَ خَيْرُهُمْ جَمِيعًا. “Ты – лучше их всех.”

ظَنَنْتُهُ هُوَ أَحْسَنُهُمْ. “Я считал его лучшим из них.”

Для разделительных местоимений может быть дано два разных варианта характеристики конечных флексий. В первом случае разделительное местоимение не рассматривается в качестве какого-либо

члена предложения, т.е. находится в нейтральном флективном состоянии. Во втором случае оно имеет значимое флективное состояние, т.е. является определенным членом предложения.

Рассмотрим их на следующем примере:

محمداً هُوَ الطَّالِبُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ فِي جَامِعِنَا

“Мохаммед – это студент, который учится в нашем университете”.

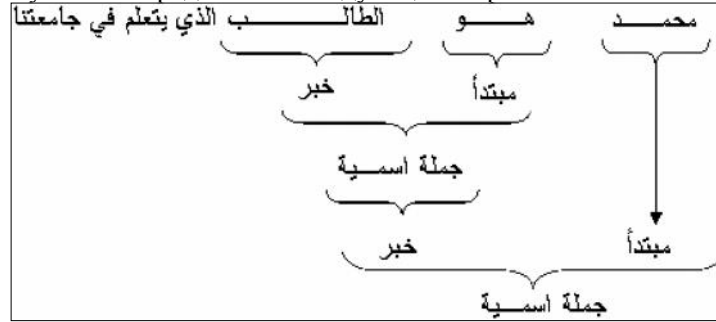
Вариант первый:

<p>محمد – подлежащее (именного предложения) в именительном падеже с даммой. هو – разделительное местоимение с неизменяемой флексией на фатху в нейтральном флективном состоянии. الطالب – сказуемое (именного предложения) в именительном падеже с даммой.</p>	<p>محمد: مبدأ مرفوع بالضمّة. هو: ضمير فصل مبني على الفتح لا محل له من الإعراب. الطالب: خبر مرفوع بالضمّة.</p>
--	---

Вариант второй:

<p>محمد – подлежащее в именительном падеже с даммой. هو – второе подлежащее, местоимение с неизменяемой флексией на фатху в состоянии именительного падежа. الطالب – сказуемое второго подлежащего в именительном падеже с даммой. Предложение из второго подлежащего и его сказуемого находится в состоянии именительного падежа сказуемого первого подлежащего.</p>	<p>محمد: مبدأ مرفوع بالضمّة هو: مبدأ ثان، ضمير مبني على الفتح في محل رفع. الطالب خبر المبدأ الثاني مرفوع بالضمّة. والجملة من المبدأ الثاني وخبره في محل رفع خبر المبدأ الأول</p>
---	--

Схематично место разделительного местоимения в общей структуре предложения по второму варианту можно представить следующим образом:



Раздельных местоимений, находящихся всегда в винительном падеже, также 12.

К ним относятся:

إِيَّاهُنَّ، إِيَّاهُمْ، إِيَّاهُمَا، إِيَّاهَا، إِيَّاهُ، إِيَّاكَنَّ، إِيَّاكُمْ، إِيَّاكُمَا، إِيَّاكَ، إِيَّاكِ، إِيَّانَا، إِيَّايَ

Характеристика конечных флексий для них может быть следующей.

Пример первый:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ “Тебе мы поклоняемся”

<p>إِيَّاكَ – раздельное местоимение с неизменяемой флексией на сукун в состоянии винительного падежа прямого дополнения.</p> <p>نَعْبُدُ – частица-показатель II лица с неизменяемой флексией на фатху в нейтральном флективном состоянии.</p>	<p>إِيَّاكَ: إيا – ضمير منفصل مبني على التثنية في محل نصب مفعول به، والكاف حرف دال على الخطاب مبني على الفتح لا محل له من الإعراب</p>
---	---

Пример второй:

إِيَّاهُ أَقْضِدُ “Я его имею в виду”

<p>إِيَّاهُ – раздельное местоимение с неизменяемой флексией на сукун в состоянии винительного падежа прямого дополнения, أَقْضِدُ – частица-показатель III лица с неизменяемой флексией на дамму в нейтральном флективном состоянии.</p>	<p>إِيَّاهُ: إيا – ضمير منفصل مبني على التثنية في محل نصب مفعول به، والهاء حرف دال على الغيبة مبني على الضم لا محل له من الإعراب</p>
---	--

Как видно из приведенной выше характеристики, в раздельных местоимениях винительного падежа непосредственно местоимением считается *إِيَّا*, а присоединяемое к нему местоимение всего лишь частицей–показателем соответствующего лица, рода и числа.

Однако, среди арабских грамматистов встречается и иное мнение, которое заключается в том, что упомянутые местоимения считаются единым словом, не подлежащим делению. В этом случае характеристика конечной флексии будет следующей.

Для первого примера:

<p>إِيَّاكَ – раздельное местоимение с неизменяемой флексией на фатху в состоянии винительного падежа прямого дополнения.</p>	<p>إِيَّاكَ: ضمير منفصل مبني على الفتح في محل نصب مفعول به.</p>
---	---

Для второго примера:

<p>إِيَّاهُ – раздельное местоимение с неизменяемой флексией на дамму в состоянии винительного падежа прямого дополнения.</p>	<p>إِيَّاهُ: ضمير منفصل مبني على الضم في محل نصب مفعول به.</p>
---	--

Слитные местоимения могут быть в именительном, родительном или винительном падежах.

К слитным местоимениям именительного падежа относятся следующие:

- فَأَنَا الْفَاعِلُ – в глагольных формах
- كُنْتُنَّ كُنْتُمْ كُنْتُمْمَا كُنْتُمْ كُنْتُمْ كُنْتُمْ
- نَا الْمَكْتُومِينَ – в глагольной форме
- نُونُ النَّسْوَةِ – в глагольных формах

تَكْتَبْنَ وَتَكْتَبِينَ كَتَبْنَ

– يَا الْمُخَاطَبَةَ – в глагольной форме

تَكْتَبِينَ

– أَفَ الْأَنْذِينَ – в глагольных формах

يَكْتَبَانِ يَكْتَبَانِ كَتَبَا

– وَأَوَّ الْجَمَاعَةِ – в глагольных формах

يَكْتَبُونَ يَكْتَبُونَ كَتَبُوا

Таким местоимениям дается следующая характеристика конечных флексий.

Пример первый:

كُنْتُنَّ مَكْتُومًا “Я написал письмо”

<p>تَا – слитное местоимение с неизменяемой флексией на даму в состоянии именительного падежа подлежащего.</p>	<p>تَا: ضمير متصل مبني على الضم في محل رفع الفاعل</p>
--	---

Пример второй:

وَهُنَّ ذَهَبُوا إِلَى الْبَيْتِ “Они ушли домой”

<p>و – слитное местоимение с неизменяемой флексией на сукун в состоянии именительного падежа подлежащего.</p>	<p>الواو: ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع الفاعل</p>
---	---

Важной особенностью слитных местоимений именительного падежа является то, что они в глагольном предложении всегда являются подлежащим.

К слитным местоимениям винительного падежа относятся местоимения, присоединяемые к глагольным формам (в этом случае они являются прямым дополнением) или к частицам **إِنْ وَأَخْوَانَهَا** (в этом случае они являются подлежащим).

При присоединении к глагольным формам эти местоимения будут иметь следующий вид (на примере глагола **زَارَ** “он навестил”):

Пример первый:

زَارَتْنِي صَدِيقِي “Меня навестил мой друг”

<p>يَاء – слитное местоимение с неизменяемой флексией на сукун в состоянии винительного падежа прямого дополнения.</p>	<p>يَاء: ضمير متصل مبني على السكون في محل نصب مفعول به</p>
--	--

Пример второй:

إِنَّنَّ طَالِبَاتٍ “Вы студентки”

<p>كُنَّ – слитное местоимение с неизменяемой флексией на фатху в состоянии винительного падежа подлежащего при частице إِنَّ.</p>	<p>كُنَّ: ضمير متصل مبني على الفتح في محل نصب اسم إن</p>
---	--

زَارَكَمَا زَارَهَا زَارَهُ زَارَكَ زَارَتِي

زَارَهُنَّ زَارَهُمْ زَارَكُنَّ زَارَكُمُ زَارَتْنَا زَارَهُمَا

При присоединении этих местоимений к частицам **إِنْ وَأَخْوَانَهَا** они будут иметь следующий вид (на примере частицы **إِنْ**):

إِنَّمَا إِنَّهَا إِنَّكَ إِنَّكَ (إِنِّي) إِنِّي

إِنَّهِنَّ إِنَّهمُ إِنَّكُنَّ إِنَّكُمْ (إِنَّا) إِنَّا إِنَّهمَا

Таким местоимениям дается следующая характеристика конечных флексий.

Особо следует остановиться на присоединении местоимения I лица единственного числа (يَاءُ الْمَتَكَلِّمِ). При присоединении этого местоимения к именам конечная флексия имени становится кясрой, т.к. она должна быть однородной присоединяемому местоимению (يَاءُ كِتَابِي → كِتَابِي + يَاءُ) “моя книга”). Глагольные формы, глагольные имена и некоторые частицы группы **إِنْ وَأَخْوَانِهَا**, которые по ряду причин считаются частицами, похожими на глагол (الأخرف المشبهة بالفعول), не допускают такой замены и поэтому для их сохранения используется так называемый защитный нун (نون الوقاية), который защищает их от кясры.

Например:

“Он спросил меня”, سَأَلَنِي “Они поняли меня”, فَهَمُّونِي

В частицах **إِنَّ** и **أَنَّ** допускаются оба варианта: с использованием защитного нун и без него:

تَكْنِي و تَكْنِي، أَدِي و أَدِي، أَدِي و أَدِي

Пример первый:

“Мой университет” جَامِعَتِي

الياء – слитное местоимение с неизменяемой флексией на сукун в состоянии родительного падежа второго члена идафы.	الياء: ضمير متصل مبني على السكون في محل جر مضاف إليه
---	--

Пример второй:

“Я пошел к нему” ذَهَبْتُ إِلَيْهِ

هن – слитное местоимение с неизменяемой флексией на фатху в состоянии родительного падежа под воздействием предлога إلى.	هن: ضمير متصل مبني على الفتح في محل جر بالياء
--	---

2. Имена

Скрытое местоимение (ضَمِيرٌ مُسْتَكْرِبٌ) не имеет обозначения на письме, однако оно подразумевается при употреблении некоторых глагольных форм.

Например:

“Она написала” كَتَبَتْ “Пиши!” اَكْتُبْ

В первом примере подразумевается личное местоимение **أَنْتَ** “ты”, а во втором – **هِيَ** “она”.

Скрытые местоимения делятся, в свою очередь, на полностью скрытые (مُسْتَكْرِبٌ وَجُوبًا) и частично скрытые (مُسْتَكْرِبٌ جَوَازًا).

Суть полностью скрытого местоимения заключается в том, что на его месте не

Защитный нун, как правило, употребляется с частицей **تُذَكَّرُ** и не употребляется с частицей **تُعَلُّ**. Например:

“О, если бы я был с ними, то одержал бы великую победу!” يَا نَيْتِنِي كُنْتَ مَعَهُمْ فَأَفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا

“Возможно, я поеду в Египет” نَعْتِي أَسَافِرُ إِلَى مِصْرٍ

В редких случаях (например, в поэзии) защитный нун может употребляться с частицей **تُعَلُّ** и не употребляется с **تُذَكَّرُ**.

Защитный нун употребляется также всегда с предлогами **مِنْ** и **عَنْ**:

“от меня” مِنْ، “обо мне” عَنِّي.

К слитным местоимениям родительного падежа относятся те же местоимения, которые перечислены в качестве слитных местоимений винительного падежа, однако присоединяются они или к предлогам, которые ставят их в состояние родительного падежа, или являются вторым членом идафы, который, как известно, также должен быть в родительном падеже.

может оказаться явное имя, в то время как на месте частично скрытого местоимения может оказаться явное имя. Рассмотрим это на следующих примерах.

Первый пример:

“Ахмед пишет” أَحْمَدٌ يَكْتُبُ

В глагольной форме **يَكْتُبُ** имеется подлежащее (فَاعِلٌ), выраженное частично скрытым местоимением **هُوَ** “он”, относящимся к подлежащему именного предложения **أَحْمَدُ**. Мы можем изменить это предложение на **يَكْتُبُ أَحْمَدٌ**. При этом смысл предложения не изменится, а на месте подлежащего (فَاعِلٌ) оказалось явное имя **أَحْمَدٌ**.

Второй пример:
نَكْتُبُ “мы пишем”

В данной глагольной форме подлежащее выражено полностью скрытым местоимением نَحْنُ “мы”, т. к. мы не можем на его место поставить явное имя, как в предыдущем примере. Если мы попробуем сделать это и скажем نَكْتُبُ اِطَّلَابًا, то нарушится структура арабского предложения. Если мы поставим на место подлежащего явное имя (например, местоимение نحن) и скажем نَكْتُبُ نَحْنُ, то такое предложение хотя и имеет право на существование,

однако слово نحن не стало подлежащим, как в первом примере – оно является лишь средством усиления подлежащего (جامع الدروس العربية ١٩٩١، ص ١٢٣ – ١٢٤).

Таким образом, если скрытое местоимение содержится в глагольной форме I или II лица, то оно будет полностью скрытым, а если оно содержится в глагольной форме III лица, то оно будет частично скрытым.

Оформление характеристики конечных флексий скрытым местоимениям осуществляется следующим образом.

Пример первый:

اِطَّلَابٌ قَرَأَ “Студент прочитал”

<p>اِطَّلَابٌ – подлежащее (именного предложения) в именительном падеже с даммой. قَرَأَ – глагол в перфекте с неизменяемой флексией на фатху, подлежащее (глагольного предложения) – частично скрытое местоимение “هو”. Глагольное предложение из подлежащего и сказуемого находятся в состоянии именительного падежа сказуемого именного предложения.</p>	<p>اِطَّلَابٌ: مبتدأ مرفوع بالضممة قَرَأَ: فعل ماضٍ مبني على الفتح، والفاعل ضمير مستتر جوازاً تقديره “هو”، والجملة من الفعل والفاعل في محل رفع خبر</p>
---	--

Пример второй:

نَحْبُ وَتَنَّا “Мы любим нашу Родину”

<p>نَحْبُ – глагол в имперфекте в изъявительном наклонении с даммой, подлежащее – полностью скрытое местоимение “نحن”.</p>	<p>نَحْبُ: فعل مضارع مرفوع بالضممة، والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره “نحن”</p>
--	--

Скрытое местоимение содержится в следующих глагольных формах:

كَتَبْتُ، كَتَبَ، نَكْتُبُ، نَكْتُبِ، نَكْتُبِي، نَكْتُبِي، نَكْتُبِي.

В других глагольных формах местоимение является явным и обозначается на письме, их подробное описание дано

в монографии “Глагольная система арабского литературного языка. Книга первая: сильные глаголы” [Рыжих 2002, 37–48].

Характеристика конечных флексий, изложенная в данной статье, является основой при анализе синтаксических связей любого арабского предложения.

ЛИТЕРАТУРА

Рыбалкин В.С. Арабская лингвистическая традиция. Истоки, творцы, концепции. Киев, 2000.

Рыжих В.И. Глагольная система арабского литературного языка. Книга первая: сильные глаголы., Одесса, 2002.

Sasy Silvestre de. Grammaire arabe à l’usage des élèves de l’école spéciale des langues orientales vivantes. -2 éd/ - 2 tom. Paris, 1810, 1831.

Flügel G. Die grammatischen Schulen der Araber. Leipzig, 1862.

جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى غلاييني، موسوعة في ثلاثة أجزاء، الطبعة الخامسة والعشرون الجزء الأول، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م

التطبيقات النحوي، د. عبده الزاجدي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م

АГАТАНГЕЛ КРИМСЬКИЙ – ДОСЛІДНИК І ПЕРЕКЛАДАЧ ГАФІЗА ШИРАЗЬКОГО (освоєння феномену суфізму на українському ґрунті)

І раптом я відчув, що поруч із прагненням до вершини науки в мені піднімається владно якась інша сила, яка по-своєму кличе мене до своїх “гірських вершин”. Так і живуть вони і по цей день, не заважаючи, а можливо, й допомагаючи одне одному — наука і поезія.

Академік А.Ю. Кримський

Для історії української науки праці А.Кримського становитимуть безсумнівно епоху навіть щодо вироблення наукової термінології й мови: він – перший українець, який мав змогу підійти впритул до східних джерел і став викладати матеріал українською мовою; ... як український поет майже 30 років збагачує свою поезію перекладами і відгуками східних тем. І в західноєвропейських літературах порівняно рідко можна зустріти таке щасливе поєднання видатного поетичного таланту з безпосереднім знанням оригіналу.

Академік І.Ю. Крачковський

АГАТАНГЕЛ Кримський – один із найвидатніших учених світу. Сфера його наукової діяльності надзвичайно широка і різноманітна. Вільно володіючи майже 60-ма мовами, переважно східними, знаючи перську, турецьку й татарську з діалектними особливостями, зробив видатний внесок у розвиток українського й російського сходознавства та україністики. А. Кримський – автор понад 1000 монографій, підручників, інших праць. Важливе місце в доробку вченого посідають праці з арабістики (історія, література, мова, релігія), із семіології (історія семітських народів і їхніх мов), із тюркології (історія тюркських народів, їхніх мов, літератур), з іраністики (історія, література, дєрвіська філософія суфізму, театр).

На особливу увагу заслуговує перекладацький доробок А. Кримського, який засвідчує творче новаторське освоєння багатой духовної спадщини східних на-

родів. По суті, від А. Кримського починається школа художнього перекладу східної поезії в Україні й загалом у Європі.

До творчості Гафіза Кримський звернувся ще на початку 90-х років XIX століття як перекладач і як дослідник, а перші свої переклади газелей Гафіза він опублікував у львівському журналі “Житє і слово” (т. III, кн. I за 1895 рік).

На цю пору Агатангел Кримський пережив велике почуття до своєї однолітки Лєсі Українки, про що згадував пізніше: “В молодих літах пристрасно закохався я в українську дівчину, багато обдаровану, високоталановиту українську письменницю; то була дівчина несказанної краси; вродливішої від неї я ніколи не зустрічав; але ж любов мою зневажено нею було”¹. Через цю нещасливу любов Агатангел залишився неодружений. Надалі “протягом багатьох років, до останнього дня життя Лєсі Українки” вони “були близькими друзями”². Обоє поетів зв’язалися одне одному у своїх творчих пошуках. Але те, що відбулося в Агатангела в душі, як вибухом розкрило перед заглибленим у науку студентом незвідані ще сторони життя, його чуттєві таїни.

Ті сердечні переживання й розчарування наскрізно проймають першу книгу його “Пальмового гілля” й, безумовно, спричинили заглиблення Кримського в перську інтимну лірику, зокрема, у творчість Гафіза, посилили інтерес до містичних переживань поета-суфія. В листі до І.Франка від 31 жовтня 1891 р. А. Кримський писав: “В мене вже є чимало поперекладеного зо східних мов, переважно з перської (Сааді та Гафіз). До Гафіза я зможу дати докладну передмову, де виясно багачько речей, цікавих задля європейця. “Суфізм та Гафіз” — це, власне, тема моєї кандидатської дисертації (бо я кінчаю цього року і теперечки все обробляю свою дисертацію)...”³. В листі до І.Франка від 28 березня 1894 р. А.Кримський розвиває тему суфізму в Гафіза, посиляючись

на вищезгадані переклади: “Сам же я неодмінно хочу по-українськи написати статтю про східний містицизм і аскетизм, дак от тоді дуже мені зручно буде покликатися на ті переклади, які вже будуть надруковані по-українськи ж таки вже в «Ж[иті] і сл[ові]»⁴. Юнацька програма поета і вченого виявилася незмінною. Після нерозділеного кохання, заглибившись у суфізм, Кримський пережив своєрідне містичне переродження, цілком віддавшись поезії й науці. І надалі він тісно пов’язував наукове осмислення складного питання суфізму з конкретним живим матеріалом – з художнім відтворенням духу суфізму в перекладах творів поетів-суфіїв, зокрема, Гафіза.

Розглянемо ще не вивчене питання у творчо-науковій діяльності А.Кримського – суфізм, який найтісніше пов’язаний з іменем Гафіза.

Передусім ознайомимося з особою самого поета-суфія, його епохою й суттю суфізму, який справив глибокий духовний вплив на суспільну свідомість мусульман, на філософію, етику, літературу середньовічного ісламського Сходу.

“Хафіз, або ж Гафіз^{*}, – славний і, мабуть, чи не найславніший перський суфійський поет-лірик...”, – так починає А.Кримський своє монографічне дослідження “Хафіз та його пісні” (1924)⁵. Гафіз не залишив автобіографічних записів, тому достеменних фактів з поетового життя ми не маємо, не можемо абсолютно точно визначити навіть дату його народження. Кримський дотримується думки, що Гафіз народився близько 1300, а помер 1389 року. Сучасний таджицький гафізознавець А’лохон Афсагзод вважає, що поет народився між 1317–1325 роками⁶. У Відділі рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського зберігається машинопис незакінченої статті (72 стор.) “Хафиз и его газели”⁷ з олівцевими виправленнями А.Кримського, якому й приписується ця стаття. У цьому досить цікавому дослідженні датою народження Гафіза вважається 1315 рік (715 рік хіджри). Припускаючи, що Гафіз десь

у 20-річному віці став відомий у літературних колах, і співвідносячи реалії його літературної спадщини з конкретними історичними моментами періоду правління династії Інджуїдів, можна вважати найвірогіднішою датою народження Гафіза 1315–1317 роки.

Ще в ранньому віці майбутній поет прилучився до теологічної освіти, на що виразно вказує його тахаллус (псевдонім) *Гафіз (пам’ятливий, той, хто знає напам’ять увесь Коран)*. Кримський зауважує, що це звичайне на мусульманському Сході прізвисько для тих людей, які завчили Коран напам’ять, і в джерелах з історії Персії можна зустріти близько півтора десятка таких прізвиськ. Справжнє поетове ім’я – Шамседдін Мухаммед, “або з первочатку попросту Мухаммед, бо ім’я “Шамс-ед-дін” (“Сонце віри”) – це є лиш пізніша почесна назва, що здобув її Хафіз уже за достиглих років, як був з нього поважний суфійський шейх”⁸. У традиційній культурі таджиків *гафізи* – *хранителі глибокого знання, народні співці*, тобто виконують таку духовну функцію, як в українців *кобзарі*.

Із змісту Гафізових поезій видно, що його знання не обмежувалися рамками мусульманських богословських трактатів і Корану, текст якого, до речі, поет коментував з усіма тонкощами і, звісно, досконало володів арабською мовою, навіть писав нею вірші. Поет був глибоко обізнаний з ученням Заратуштри, знав античну філософію й стародавню історію. Відомо також, що Гафіз народився і все життя прожив у квітучому місті Південної Персії – Шираз. Звідси ще одне означення до імені поета – Ширази або Ширазький, тобто походить із Ширазу.

Оце, мабуть, і все, що можна з певністю сказати про Гафізове життя. Всі ж інші факти, які набули поширення і в науці, не виходять за межі легенд. “І ми можемо хіба здогадуватися, – пише А.Кримський, – що людина, яка потім тямилася з непідробною, так і скажемо Хафізовою правдивістю

* У А.Кримського зустрічаються різні варіанти написання імені поета: у ранній період переважає *Гафіз*, *Гафез*, а в монографії він вживає *Хафиз*, *Хафіз*, пояснюючи це тим, що слово “*хафиз*” є арабське, а перша літера імені вимовляється в арабській мові близько до нашого *х*, хоч перською звучить як наше *г*. Вважаю, що в написанні імені перського поета по-українськи слід дотримуватися перського звучання.

висловити і лагідний любовний ліризм, і блискучу гедоніку в своїх писаннях, повинна була сама колись особисто перебути хоч би почасти все те, про що з картинною вимовністю тямала писати, і про що – очевидно – молоді Хафізові літа зовсім не були святі, а були якнайлюдськіші, з людськими парубочими гріхами-провинами та поривами. ... Коли наш здогад про світську Хафізову юність правдивий, то неважко буде зміркувати, що коли потім Хафіз оддавсь суфійському містицизму і аскетизму та й писав алегоричні вірші в термінах еротики, та коли він у містичному дусі Санаї та інших суфійсько-дервіських шейхів оспівував почуттєвими образами любов до божества і оп'яніння благодаттю божественною, то черпати художні образи та яркі барви міг він із таких вражень, які сам дійсно був колись пережив. Лиш тому могли його поезії вийти такими реальними”⁹⁹.

У цьому невеликому дослідженні не ставиться за мету широкий розгляд містицизму й гедонізму поезії Гафіза. Спробую висвітлити питання суфізму Гафіза лише у зв'язку з інтерпретацією його творчості в перекладах та дослідженнях Кримського.

Коротко про суть суфізму.

В сучасному сходознавстві існує загальноприйнята думка, що *суфій*, а звідси і європейське *суфізм* (арабське *тасавуф*), походить від арабського *суф* – *вовна, волосяниця*. Це виглядає надто спрощеним тлумаченням глибокого духовного явища за зовнішніми атрибутивними ознаками – грубим вовняним одягом, що його носили мандрівні ченці-дервіші.

Найімовірніше, *суфій* походить від давньоіранського, авестійського поняття *суф, сох* – *чистий, ясний, просвітлений*, синонімом якого є теж авестійське *веш, вес* – *непорочний, безгрішний, знаючий* (звідси іранське *дарвеш* – *дервіш, мандрівний суфій*). Це, первинне, значення слова *суфій*, яке було затуманено пізнішим арабським нашаруванням, найточніше відповідає суті суфізму як індивідуальної духовної практики. Адже суфії сповідують ірраціональне, інтуїтивне осягнення істини та єднання із Всеединою, Всепротямаючою Енергією шляхом духовного розвитку через просвітлення серця, очищення душі, моральну зрілість, самопізнання і самовдосконалення. Суфізм як

глибинне, реліктове культурне явище закорінений у зороастризмі, ведизмі, буддизмі. І хоч виникнення його прив'язують до VIII століття, коли він виявився в культурному середовищі іранських народів як протидія догмам ісламу, насадженого арабськими завойовниками, однак самі суфії вважають свою феноменальну духовну практику позачасовим явищем і називають себе людьми, чії думки й слова узгоджуються з праведними діями. Це цілком відповідає ведичному й зороастрійському принципам моральної зрілості людини, суть якого – триєдність істинної думки, істинного слова й праведного діяння. Одвічний суфізм, як і сьогочасна сахаджа-йога, – це універсальний спосіб самореалізації, тобто усвідомлення своєї сутності, що є метою еволюції людини.

Глибинну генетичну спорідненість із суфізмом мають також ранньохристиянський ісихазм (спілкування з Богом через очищене серце), духовна практика Григорія Сковороди, чиє вчення й спосіб життя становили єдине ціле. Теза Сковороди “Істинна людина – серце в людині” відповідає суфійському й буддійському розумінню серця як чуттєво-розумового, ментального центру в людині, завдяки якому осягається і в якому виявляється Всеєдина Істина. *Серце* в суфіїв і в Сковороди – те саме, що у ведизмі та йогізмі *манас*. Отже, ведизм і йога в умовах індуїзму, а сахаджа-йога в умовах нинішньої глобалізації, ісихазм і безпопівство в умовах християнства, суфізм в умовах ісламу – це протидія одвічної духовної практики людства в душевно-індивідуальних формах **природних релігій осяяння** пізнішим нашаруванням політизованих, офіційних **месіанських релігійних систем**.

Суфії заперечують усяку владу як пригнічення одних людей іншими й сповідують ідею вільної людської особистості, адже люди наділені рівною мірою божественної первини, і кожна людина має у своїй чистій душі Всеєдину Сутність Творця.

Кримський назвав суфізм явищем глибоко демократичним, бо згідно з суфійськими принципами найостанніший злидар із його безсмертною душею такий же великий, як і сам володар. Коли в месіанських релігіях панує страх перед Богом, то

в суфізмі ладує головний елемент містицизму – любов. Ось як оспівує це містичне почуття й суфійські принципи Гафіз в інтерпретації Кримського:

Рожа на грудях... Вино у руці...

Збоку – голубка кохана...

Супроти себе – рабом я назву

Світдержавця-султана.

Тут в образі чуттєвої любові виявляються глибинні духовні осяяння. У Гафіза любов – життєтворча божественна сила, яку здатні сприйняти тільки чисті, просвітлені серця.

Суфійська поезія глибоко символічна, образна структура її має кілька смислових рівнів¹⁰. “Щоб до ладу розуміти класичну перську лірику, треба раз у раз пам’ятати, що її геть усю обвіяно т. зв. суфійством, – пише А.Кримський. – Суфійство – це мусульманський містицизм, закрашений пантеїзмом. Перська лірика повна того пантеїстичного світогляду. ... Світ, на думку суфіїв, вплив з Бога, він є еманация Божества, і, дарма що здається він різноманітним і неоднаковим, тая неоднаковість є тільки привид, ілюзія. ... Світ і Бог – єдине. Людина – крапелька з океану Божества. ... Поривання до Божества, тяготіння до екстатичного з’єднання з ним суфії порівнюють з тим, як людина любить свою милу любовку або щирого приятеля або як упивається вином і т. ін., а через те суфійська поезія, окрім філософсько-песимістичних ідей, виспівує ще й містичну гедоніку”¹¹.

Суфізмупродовжп’яти століть був світоглядною основою персько-таджицької класичної літератури й культури в цілому. Всі персько-таджицькі поети-класики були суфіями, а найвидатніші з них як духовні вчителі очолювали суфійські громади.

Ось як розвивався цей процес в умовах арабського панування. Іранські поети і вчені прагнуть осмислити себе і свій народ у цих нових соціально-економічних і культурних умовах. Відроджується письменство, наука на фарсі (дарі) – новоперській народній мові, яка набуває великої популярності при дворах перських правителів, особливо династії Саманідів, і стає другою мовою ісламу. Її широко впроваджують у літературний і діловий обіг, завоювавши цим прихильність народу. Поети черпають із народної скарбниці сюжети, образи й самі форми поезії – так посилюється увага до фольклору.

За п’ятисотлітній період у класичній персько-таджицькій літературі відобразилися складні поступальні культурно-історичні процеси, і все це було пройнято ідеологією суфізму. Особливо сприяли поширенню суфізму гнітючі соціально-економічні умови в період тюркських сельджуцьких міжусобиць (XII ст.), а особливо в пору монгольського нашествия (XIII ст.). Особливо ж після монгольського нашествия в усій Персії відбувається нечуване піднесення релігійних почуттів, серед яких переважає суфізм. Люди знаходили в суфізмові духовний прихисток. Вплив суфізму на змучену людську душу був магічний, він проймав усі сфери людської діяльності. Як відзначав А.Кримський ще в одній зі своїх ранніх публікацій: “Перську літературу монгольського періоду (XII–XV ст.) можна назвати суфійською. Суфізм зацікавив маси особливо не як релігія, а як життєвський аскетизм, а саме як найзручніша в той час форма життя”¹². Умови, що склалися в Ширазі за Гафізових часів, сприяли розквіту культури. Шираз у політичному відношенні був незалежний від монголів, у ньому правила оперсіянена династія Інджудів, а згодом Музаффаридів, які вели мудру політику стосовно своїх підданих. Жителі Ширазу не постраждали від монгольського нашествия, тому там не було причин для поширення песимістичних настроїв і ґрунту для песимізму. Ширазці жили повнокровним життям, і відповідно в літературі набули поширення оптимістичні мотиви, земна гедоніка.

У поезії Гафіза раннього періоду таке багатство щирих людських почуттів, що їхні життєві струмені пульсують крізь товщу віків. Його газелі сповнені фольклорними домусульманськими мотивами й рясніють живими земними образами. Гафізова лірика цього періоду зажила найбільшої популярності, його газелі співали й досі співають як народні пісні, а поетове ім’я стало синонімом народного співця. З творчості найбільшого лірика Персії починається відродження народнопісенної поезії, чого не було в класичній персько-таджицькій літературі від X століття. Завдяки заняттям науками перед юнаком відкрилися ширші обрії, проте науки не заважають йому втішатися радощами любові й оспівувати їх.

Вивчаючи античну філософію, догмати іудаїзму, християнства, ісламу, Гафіз приходить до розуміння обмеженості, замкненості цих релігійних систем. Усвідомивши, що всі релігії однакові, він із позиції пантеїзму піддає гострій критиці офіційне мусульманське духовенство за облудне, зовнішнє служіння нібито вищим цілям. Це стає причиною лютих нападок і переслідувань з боку служителів культу.

Подібних гоніннь за популяризацію Гафіза й суфізму зазнав у Російській імперії й Кримський. У роки Столипінської реакції духовна цензура порушила проти Кримського справу за безбожність і богохульство у сходознавчих працях.

Аналізуючи тексти Гафізових газелей, Кримський робить висновок: “Із Хафіза був шиїт, виразнісінький шиїт”¹³. Відомо, що в Ширазі переважав сунітський напрям в ісламі,^{*} тому ще зрозумілішим стає, чому поет зазнав лютих переслідувань. Отже, Гафіз мав осібну позицію в своєму рідному місті, і йому доводилося шукати підтримки у можновладців. Поет присвячує своїм покровителям десяту частину газелей. Але й правителі Ширазу, які високо цінували поетичний хист Гафіза, до кінця не розуміли його. Він досягає небувалих на той час рівнів пізнання: осягаючи істину, виходить за межі догматики ісламу й інших світових релігій. Гафіз не обмежується здобутками перської культури, його знання сягають інших культур і давніх філософських систем. На ґрунті широких світоглядних позицій він, як ніхто в той час, проникливо оцінює суспільну атмосферу Південної Персії.

У цих шуканнях поет-мислитель був незрозумілий для тогочасного оточення й приречений у самоті торувати тернистий шлях до істини. Зазнаючи нападок з боку ортодоксів-сунітів, він потерпає й від послідовників офіційного напрямку в суфізмі, бо закликаючи пізнавати світ в усьому розмаїтті виявів, заперечує аскетизм і догматизм. Гафіз не мав ніяких наставників, не

належав до жодного суфійського ордену, його волелюбна містична думка, не обмежена жодною релігійною системою, дошукувалася в усьому внутрішнього смислу й тонкого зв’язку людської душі з Творцем. Звідси його прозоріння та обожнювання досконалої людини як носія цих містичних зв’язків.

У своїх духовних пошуках Гафіз наближався до пантеїстичного напрямку суфізму, який виник під безпосереднім впливом реформаторських ідей буддизму Дх’яна (Дзен). В основі цієї практики лежить духовний процес *Сатторі* (осягнення) і переплітаються дві первини – раціоналізм (пізнання розумом) і містицизм (пізнання інтуїцією). Коли виразники ідей правдивого суфізму закликали до індивідуалістичної втечі від зла в аскетизм, Гафіз займається пошуками істини буття як одного з виявів Усеєдиного Життя. Поет в індивідуалістичному протесті проти духовного гніту офіційної релігії й соціальної несправедливості розкриває причини зла. Герой його поезії – ринд – дотепний бродяга, пияк і гульвіса, вільний від законів і умовностей лицемірного суспільства. Ринд як мислячий відважний правдолюбець, супротивник зла, святенництва й лукавства часто зливається з особою самого поета – людини з великою душею, переповненою гіркою самотністю, який переріс свою епоху й силою інтелекту та інтуїції осягнув єдність космічних і земних виявів Усеєдиного Життя. Гафіз єдиний із класиків персько-таджицького письменства пройшов шлях від упивання втіхами життя через суфізм до геніального осягнення Всеєдиної Істини.

Гафізів етичний ідеал животворив і в наступні епохи. “Після розгрому Персії Тимуром суфійський аскетизм і пантеїзм ще більше посилювався, і з тих пір ми не можемо назвати жодного еротичного і взагалі ліричного поета, який би не вважався причетним до суфізму. Лірики XV ст.

* Сунізм відрізняється від шиїзму ставленням віруючих до спадкоємності верховної та духовної влади – халіфа-імама (спадкоємця Мухаммеда). Суніти вважають, що світського й духовного главу мусульман повинні обирати члени громади, і Суна (звичай, священний переказ) є джерелом права поряд із Кораном. А шиїти визнають виключне право на наслідування імамату тільки за нащадками Алі (звідси й назва *шиїзм*: *ши’ат Алі* – *партія Алі*). Крім того, в шиїзмі ідеологічно сформувався протест народних мас на захоплених арабами територіях проти національної, соціальної й релігійної нерівності.

(та й наступних) усі наслідували Хафізові...¹⁴ – писав А. Кримський. Основоположник узбецької літератури Навої (XV) називав “ширазького ринда” Гафіза “проводирем і вождем істини”, явивши в цих словах суть і найвищу оцінку його творчості. Великий завершитель персько-таджицької класичної літератури Джамі (XV) писав про “проводиря поетів ходжу Гафіза Ширази”: “Більшість його віршів витончені й природні, а деякі з них майже на межі дива”¹⁵. Великий Гете у своєму унікальному “Західно-східному дивані” (1819) присвятив Гафізові книгу “Гафізнаме” й проникливу статтю, де так характеризує його поезію: “Скажемо лише небагато про ці поетичні твори, – треба ними насолоджуватися, треба зіллятися з ними в унісон. Безперервно нуртує в них джерело живого, розміреного буття...”. Це підтверджує безпосередній духовний вплив Гафізової поезії на сердечні взаємини Гете з поеткою Маріанною Віллемер: закохані писали одне одному шифровані листи, складені з рядків Гафізової поезії¹⁶. Промовисто підсумував феноменальне значення Гафіза для культур Сходу й Заходу Агатангел Кримський: “Поміж перськими ліриками найславніше ім’я є Гафіз із Ширази, “перський Анакреонт”, “співець троянд і солов’їв”, – поет не тільки надзвичайно популярний у своїй рідній Персії, де його газелі співаються як народні пісні, а добре відомий і в Європі, бо через збірку “West-Östlicher Divan” німецького класика Гете мав Гафіз велику силу і над європейською поезією”¹⁷. “Взагалі протягом XIX століття Гафіз зробивсь рідним поетом для всіх європейських народів...”¹⁸.

Гафізову творчу спадщину укладено вже після його смерті (поет своїх віршів ніколи не збирав) у поетичний збірник “Диван”, куди увійшло понад 570 газелей, три касиди, понад 40 кит’а, близько 70 рубаїв, “Книга виночерпії” та “Книга співця”.

Основною жанровою формою поезії Гафіза є газель, яка набула в його творчості найвищого розвитку.

Газелі писав ще Рудакі в X ст. У XII ст. газель канонізується у вигляді моноритмічного вірша, який налічує 5–14 дворядкових строф бейтів з обов’язковим римуванням – аа ба ва ... Газелі бувають сюжетні, побудовані за принципом логічного ряду,

в яких думка починається в першому бейті, а закінчується в останньому. Найпоширенішими є т.зв. розсіяні або алогічні газелі, в яких кожен бейт-афоризм не має прямого логічного зв’язку з іншими бейтами й становить ніби самостійний вірш із викінченою думкою. В більшості поетів-епігонів алогічної газелі бейти не об’єднані ні змістом, ні ідеєю, їх можна перетасовувати як колоду карт, і з розрізнених байтів скласти нові газелі.

Гафізова алогічна газель – це пучок тем, явлених у бейтах, які об’єднані опосередкованими асоціативними зв’язками. Ця єдність не раціонально-логічна, формальна, а ірраціонально-настроєва, внутрішня, емоційна єдність переживання, що забезпечує монолітність газелі. Смыслові ланки між бейтами, ніби свідомо випущені поетом, відновлюються асоціативно при читанні газелі, й це посилює чутливість сприйняття глибокого філософського змісту. Для Гафізової газелі характерним є те, що в ній об’єднано два основні протилежні мотиви: любов-насолоду і любов-страждання. Ця суперечлива єдність дуже характерна для внутрішньо заглибленої творчості великого лірика.

Досі живе Гафізова мудрість: “Красу світу можуть побачити тільки очі, які бачать не оболонку, а душу світу”. Поет відкривав душу краси у внутрішній єдності зовнішньо видимих суперечностей, відображав красу в простоті форм. “Всякі теми, і веселі, і журливі добре розвивалися в перській літературі (поезії) ще й перед Гафізом, – відзначає А. Кримський. – Сенаї, Хайям, Сааді в його ліриці, Джалаледдін Румі, емір Хосров Дехлійський і багато других визначних поетів давно були виспівували те саме та й дуже талановито до того. Тільки ж на думку пізніших перських поколінь, Гафіз усе те виспівав з більшим художнім талантом, в кращій художній елегантній формі; а через те він у перській поезії вважається царем газельної творчості, дарма, що справжньої, дійсної оригінальності нема в нього”¹⁹. Гафізову газель вважають символом недосяжного поетичного ідеалу. В ній дивовижно поєднуються довершеність, легкість поетичної форми з багатозначністю й таємничим внутрішнім світінням слів. Саме на такій семантичній неоднозначності тексту

заснована суфійська концепція мови. Хто не володів цією мовою, той був безсилий висловити глибинну сутність, яку неможливо переповісти звичайними поетичними виразами. Тільки Гафіз, геніально володіючи словом, сягав тих божественних таїн і являв їх у своїй довершеній мові.

Великий шукач істини переріс свою епоху, тому його особистість була оповита легендами, а поезія обростала величезними коментарями. Кримський пише з цього приводу: “Як водиться в коментаторів немало всі вони (окрім Суді) пояснюють не самісінькі граматичні труднощі та особливості Хафізової мови ба, головним чином, витолковують вони загадкове розуміння його віршів, пристосовуючись до суфійської термінології; тільки Суді товмачить його з загальнолюдського погляду. Під захистом тих алегоричних коментувань може Хафізів “Диван” циркулювати серед мусульманської громади безборонно. Тільки ж першими часами після поетової смерті фанатичні мусульманські мулли зчиняли проти його поезії завзяті переслідування”²⁰.

Розглянемо основні принципи комплексного освоєння Кримським творчості Гафіза. Уже з перших листів молодого дослідника й поета до І. Франка ця тема стає провідною: “Як я вже Вам колись писав, я займаюсь перекладанням Гафеза і вже в мене зроблено чимало. Можу я думати, що Вам Гафез відомий (цікавий би я знати, чи й у всенській Галичині добре знають твори східних поетів, чи тільки дехто?). Значця, свій суд про нього Ви вже маєте. Здається мені, однак, що й Вам, як і мені, найбільше мусили сподобатися не любовні пісні Гафеза, не заклики до бенкетування, але його напади проти духівників, бо там поет стоїть на загальнолюдським ґрунті і не раз висловлює дуже глибокі гадки. І от я задумав узяти три його вірші з цієї категорії та й послати Вам: може надрукуєте в “Народі”. Вибрав іменно їх не через те, що вони найкращі, а попросту – їх віршевий переклад був у мене готовий передше од других”²¹. Тут же, в листі від 18 квітня 1891 р., говориться і про “статейку” про Гафіза, яку Кримський надіслав Франкові разом з тим листом і перекладами трьох поезій. Ще в листі від 5 грудня 1890 р. Кримський писав про “чималий артикул”. Безперечно, мова

йшла про цю “статейку”. Стаття про Гафіза так і не була опублікована, а вірші були видруковані аж через чотири роки, але не в “Народі”, а в журналі “Житє і слово”, що його видавала Ольга Франко. Рукопис цієї статті, на жаль без кінцівки, зберігається в архіві І. Франка, в папці з листами²². Окрім коротких згадок у листах, це перша дослідницька стаття Кримського про Гафіза, де він безпосередньо підійшов до розв’язання основних проблем творчого освоєння спадщини великого лірика.

Наведу основні думки дослідника: “Недавно Франко був виразився про Шевченка, що зміст його поезії є бажання життя. Гафіза я не міг би схарактеризувати інакше, – жити, жити! Жити, не стісняючись усякими коранами та речами всяких лицемірів! Жити якнайближче до природи, жити по її вимогам! – це його оклик. Кохаймось, любімось. Зве Гафіз і розкішними барвами малює сердечне щастя, принадно зображає саму любовку, ніжно виспіває свої любовні жалі і стоїть тут зовсім не нижче, ба вище од сучасних поетів наших, що сливе не знають інакших тем. Пиймо вино! – кличе він далі: не вважаймо на заборони коранські! Розсудок доводить, що така заборона є безосновна та нерозумна... А читач незнарошна бачить між віршами: слухаймось взагалі тільки того, що розумне. – А пекло? а пекельні муки? ... Пекло вигадали всякі одшельники, подвижники, черці, всякі суфії-лицеміри, а вони звідкіля щось тямлять? Та нехай собі те пекло й істніє, нам воно не страшне. Господь-Бог є, але за що б він мав нас карати, коли розум виразно нам доводить, що в нашій поступуванню нема нічого сінько злого?”²³ Уже тут Кримський підійшов до істинного розуміння гедонічної та вакхічної поезії Гафіза. Молодий дослідник переймається позицією поета, який відкидає ортодоксальність офіційної релігії й наближається до пантеїзму. Гафізів Бог – це пошуки ідеалу, знання правди й довершеності краси, що підносить людину і стверджує її право на щастя. “І от в обличенню черців та духівників, – пише далі Кримський, – Гафіз набірається прямо пророцького духу. Намість мохаммеданьства, він закликає до однії, спільної всій людськості віри”²⁴. Дослідник переймається суттю релігійно-філософських шукань поета, у результаті

яких той прийшов до заперечення догм ісламу та сповідання вільної ідеї пантеїзму. Хоч Кримський і писав Франкові, що йому найбільше подобаються “не любовні пісні Гафіза”, він і в них уловлює первинний і головний струмінь життя: “Оці вірші Гафіза, де він грізно гукає проти святенників, вважаються найкращими і ставлять автора в число всесвітніх поетів. Та й цілий Гафіз теж не тратить своєї ціни задля сучасності. Тії може трохи змислові та любострастні картини, які стрічаються в цього поета, винагороджуються для нас змістом цілості, загальною гадкою про художницькі красоти. Про веселий ліризм Гафізових віршів цього одділу теж не треба забувати. Коли в писаннях античного світу ми не добачаємо нічого ненормального, то в Гафізові й поготів. Навпаки, тут власне підходять його ж таки вірші:

Соловейко тільки, рання пташка,

Розуміє речі квітки рожі,

Інчий тяме прочитатъ сторінку,

Змісту ж цілості збагнуть не мож”²⁵.

Кримський перший збагнув емоційно-смыслову єдність тем у всій поезії Гафіза і виявив головний творчий принцип поета, висловивши його в тезі: “Жити якнайближче до природи, жити по її вимогам!” Відтоді в гафізнавстві утвердилася думка, що Гафіз не має собі рівних не тільки в класичній літературі Середнього й Близького Сходу, а в усій світовій літературі середніх віків саме в цьому індивідуалістичному бунті людини, наділеної язичницькою цілісністю сприйняття життя, проти суспільних умовностей і догм месіанських релігій, які спотворюють життя.

Цим глибоким світоглядним проникненням Кримського-вченого в суть Гафізової поезії відповідають і естетичні принципи її інтерпретації Кримським-перекладачем. Після першої, львівської, публікації наступна публікація українських перекладів Кримського з Гафіза, які становлять цілісний ліричний цикл, з’явилася в журналі “Шлях” (№3 за 1917 рік). У 1918 році учень А.Кримського М.Перетц видрукував у Москві книжку перекладів свого вчителя, яка складалася з двох частин: російської – “Песни Хафиза” та української – “З Гафізових пісень”. На жаль, книжка не побачила світу, бо друкарня продала увесь наклад на обгортковий папір. У Кримського

залишився тільки коректурний примірник, і той неповний. “В тому московському примірникові, який єдиний залишився в мене, – пригадував перекладач, – не стає саме українського тексту. І коли я в Києві надумавсь-таки видати антологію з Хафіза, довелось мені віршувати всі переклади наново (і очевидячки по-новому) з перського тексту”²⁶. Ці українські переклади, про які пише Кримський, уміщено у виданні “Пальмове гілля. Екзотичні поезії. Частина третя. Київ, 1922” окремим розділом “З Хафізових пісень”, куди увійшло 48 поезій. У цьому збірнику, крім Гафіза й Фірдоусі, яким відведено основне місце, представлено ще 18 персомовних поетів IX-XV ст. У рецензії на третю частину “Пальмового гілля” акад. І.Крачковський писав: “Один зміст нового збірника віршів А.Кримського ясно говорить, наскільки багатий матеріал введений ним у скарбницю української поезії”²⁷. У 1924 році академік А.Кримський випустив ґрунтовну працю “Хафиз та його пісні”(204 стор.), третину якої займала “Антологія з Хафізового “Дівана”. В антології вміщено 17 українських і 20 російських перекладів Кримського та ще 65 російських перекладів, виконаних в основному його учнями.

Кримський послідовно дотримувався перекладацького принципу органічної, природної передачі східної поезії, зокрема Гафізових газелей, властивими українському віршуванню формами. І в російських перекладах з Гафіза, вміщених в антології, він і його учні дотримувалися того самого принципу. Піддаючи критиці російські формально-філологічні переклади – “російські напруги з “газэллами», А. Кримський наголошував: “Правдивий знавець східної поезії в її оригіналі сміливо може сказати: найкращий спосіб, щоб убити й банальною зробити всяку принаду до поетичної творчості Хафіза чи якогось іншого перського газельного віршеписа – це подати їх по-російськи в одноримованому вигляді російських “газэлл», в отому штучному плащі, напрокат стягнутому з чужих пліч і органічно не своєму для російського віршування, що його історичний розвиток ішов зовсім іншим шляхом, ніж у віршування перського”²⁸. Починаючи з ранньої пори своєї перекладацької творчості, Кримський усвідомлював внутрішню емоційно-смыслову

єдність Гафізової газелі й у перекладі передавав провідну емоцію, настрій, ідею, а не вдавався до буквализму, до формально-змістового анатомування живої єдності твору. Глибоко відчуючи специфіку Гафізової лірики, найхарактерніша ознака якої – народнописаність, Кримський прагне передати той поетичний чар відповідними засобами української мови. Тому його переклади і за настроєм, і за формою близькі до української народної лірики. Та разом із тим вони сповнені східного колориту, доносять до читача естетику перської культури, дух часу й Гафізову натхненність.

Надзвичайно цінний матеріал для вивчення перекладацької майстерності Кримського містять його робочі зошити з чорновиковими варіантами перекладів Гафіза, які зберігаються в архіві вченого²⁹. Наведу для прикладу варіанти перекладів окремих бейтів:

1-й варіант:

*Призначив мене Господь-создатель
За-для шиньку та утіх,
Ну подвижнице: в такім випадку
Чи ж моя вина та гріх?*

2-й варіант:

*На роду мені написано:
Не цуратися утіх.
Так скажіть мені, святенники:
Чи на мене пада гріх?!*

1-й варіант:

*Суфі, суфі – лицеміру!
Ти чернецьку drankу вдяг,
Вкоротив рукав*, .. А руку
Як далеко ти простяг!*

3-й варіант:

*Замовчить же, юродивії
З рясофорного гуртка,
Ви, що в вас рукава куції,
Але довгая рука!*

1-й і 2-й варіанти:

*Любий сад рая: однак за утіху,
За вподобання правдиве
Треба вважати міністную липу
Близ золотої ниви.*

3-й варіант:

*Щасливий той едемський сад...
А в нас не рай хіба?..
Маївка... Ниви шелестять...
Схиляється верба...*

Розглядаючи наукові й поетичні тексти Кримського, в яких він розкриває суть Гафізової творчості, можна з певністю стверджувати, що інтелект ученого доповнював інтуїцію поета-перекладача, поглиблював її підґрунтя, а поетична природа певною мірою позначилася на його наукових працях. Основний творчий засіб Кримського-перекладача – інтуїція – ґрунтується на глибокому науковому осягненні феномену Гафіза, на досконалому знанні перської мови, етнопсихології й культури народу. Ще наприкінці XIX – початку XX століття А.Кримський заклав практичні основи сучасного естетичного методу перекладацтва і по праву займає одне з чільних місць в історії українського сходознавства й перекладацької школи.

* Примітка А.Кримського: “Короткі рукава в одязі суфіїв мали бути ознакою того, що як рукава, так і їх руки не пнуться до земних благ”.

¹ Цит. за вид.: Олег Бабишкін. Агатангел Кримський. – К.: Дніпро, 1967. – С. 25.

² Кримський А.Ю. Твори в п’яти томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1972. – С. 689.

³ Кримський А.Ю. Твори в п’яти томах. – Т. 5, кн.1 – К., 1973. – С. 37.

⁴ Там само. – С. 149.

⁵ Кримський А.Ю. Твори в п’яти томах. – Т. 4. – К., 1974. – С. 165.

⁶ Аълохон Афсахзод. Хофизі Шерози. – Душанбе, 1971. – С. 3.

⁷ Відділ рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського. – Ф. I, 25427. – С. 1.

⁸ Кримський А.Ю. Твори в п’яти томах. – Т. 4. – С. 166.

⁹ Кримський А.Ю. Твори в п’яти томах. – Т. 4. – С. 166–167.

- ¹⁰ Докладніше про символіку суфійської поезії див.: Олександр Шокало. Коментар. // Абулкасем Лагуті. Поезії. – К.: Дніпро, 1990. – С.142–150.
- ¹¹ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 1. – К., 1972. – С. 279–280.
- ¹² Крымский А.Е. Персидский язык и литература. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Т. XXIII. – СПб, 1892. – С. 364–365.
- ¹³ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 4. – С. 181.
- ¹⁴ Крымский А.Е. Персидский язык и литература. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Т. XXIII. – СПб, 1892. – С. 365.
- ¹⁵ Абдурахмони Цоми. Бахористон. – Душанбе, 1966. – С. 107.
- ¹⁶ Докладніше див.: Шокало Олександр. “Гафіз-наме” Гете і “Гафіз та його пісні” Кримського. Традиція практичної містики // Український Світ. – 2002. – Ч. 1–6. – С. 9–12.
- ¹⁷ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 1. – С. 269.
- ¹⁸ Там само. – С. 283.
- ¹⁹ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 1. – С. 279.
- ²⁰ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 4. – С. 210.
- ²¹ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 5. – Кн.1 – С. 27.
- ²² Відділ рукописів Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України. – Ф 3, № 1612. – С. 1005–1008.
- ²³ Кримський А. Дециця про Гафіза. Три його пісні. // Відділ рукописів Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України. – Ф 3, № 1612. – С. 1005.
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ Там само.
- ²⁶ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 4. – С. 228.
- ²⁷ Див.: Журнал “Восток”. – Кн. 2. – М., – Л., 1923. – С. 148.
- ²⁸ Кримський А.Ю. Твори в п'яти томах. – Т. 4. – С. 227.
- ²⁹ Відділ рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. – Ф. І, 25353, 104 л.

З ДУХОВНОЇ СКАРБНИЦІ НАРОДІВ СХОДУ

КОРАН. СУРА VI: ХУДОБА

МЕККАНСЬКА, 165 АЯТІВ

Переклад з арабської¹ та коментарі В.С. Рибалкіна

НАЗВА сури походить від ідолопоклонницьких звичаїв арабів, пов'язаних з *худобою*, скасування яких було необхідне для ствердження доктрини Божественної Єдності. Метою ісламу була не просто проповідь Єдності, – вона повинна була стати основою повсякденного життя мусульман, для чого необхідно було викоринити всі ідолопоклонницькі звичаї.

Попередня сура в заключній своїй частині торкалася обоженування християнами Ісуса, ось чому на її початку йдеться про доктрину Божественної Єдності й про остаточну перемогу цього вчення – не тільки над ідолопоклонством, але й над усіма іншими видами багатобожжя. Пророк проповідував це вчення протягом цілих дванадцяти років, не зумівши, однак, домогтися помітних змін стосовно ідолопоклонницьких звичаїв свого народу. Тому зовнішньому спостерігачеві місія Мухаммада могла здатися цілком невдалою, але віра Пророка в остаточне торжество вчення про Божественну Єдність була настільки чудесна, що ніякі перешкоди, ніякі невдачі не могли похитнути її, і слова, якими починається сура, були провозвіщені з твердою впевненістю в перемозі справи Пророка, немовби він і не зустрів на своєму шляху жодних перешкод, немовби ціль, до якої він прагнув, була не тільки добре видна, але й близька.

Сура починається переконаним ствердженням про остаточне торжество Божественної Єдності; далі мова йде про велич Його милосердя – доктрина про Єдність завжди поєднується з концептом про неперевершене милосердя Божественної сутності. Наступними мотивами сури є те, що багатобожники самі свідчать проти багатобожжя, оголошується, що Божественний Суд неминучий, йдеться про необхідність покірності Божественній Сутності – в цьому головна суть релігії Ібрагіма (Авраама), – згадується про докази, за допомогою яких Ібрагім, великий патріарх, батько монотеїзму, переконав своїх одноплемінників

у безглуздість поклоніння кому б то не було, крім Аллаха. Далі згадуються імена сімнадцяти інших пророків, що проповідували Єдність Божественної Сутності і Святого Пророка, призиваючи наслідувати їхній приклад. Потім показується істинність Божественного одкровення Корана, що несе звістку про Божественну Єдність, послану людству; сказано про тріумф цього послання. Стверджується, що така перемога відбудеться не відразу, а поступово, розповідається про опір багатобожників. Далі йдеться про задуми головних супротивників ісламу і провіщається провал цих планів, тут же говориться й про деякі пороки ідолопоклонства, про обмеження, які багатобожники самі на себе накладають із марновірства: це стосується м'яса деяких тварин і заборонених видів їжі. Насамкінець коротко перераховано основні правила суспільного життя. Закінчується сура згадуванням про велику мету, що стоїть перед правовірними; поза будь-яким сумнівом, це доктрина Єдності, яка піднесла ідеал людського життя на небачену висоту.

Прийнято вважати, що сура належить до останнього року життя Пророка в Мекці.

В ім'я Аллаха Всемилоного, Всемилоного!

1. Хвала – Аллахові, який сотворив небеса та землю і влаштував морок та світло. І все-таки ті, хто не увірував, знаходять рівних Господові своєму!

2. Він сотворив вас із глини. Потім Він призначив один термін, і [ще] є в Нього [інший] термін, а ви й після цього все-таки сумніваєтеся.

3. Він – Аллах на небесах та на землі! Знає Він і потаємне ваше, і явне. Знає Він те, що ви здобуваєте.

4. Жодне зі знамень Господа їхнього не постає перед ними, щоб вони не ухилилися від нього!

5. Вони вважали брехнею істину, коли вона прийшла до них. Але дійдуть до них звістки про те, над чим вони глузували.

6. Невже вони не бачили, скільки поколінь Ми погубили до них? Ми поселили їх на землі і дарували їм владу, якої не давали вам, посилали їм з неба рясні дощі, змушували текти у них під ногами ріки. Потім Ми погубили їх за гріхи і знову сотворили інше покоління.

7. І якби Ми навіть послали тобі (Святе) Письмо на папері² і вони обмацали б його руками своїми, все рівно ті, хто не увірував, сказали б: “Це – всього-навсього очевидне чаклунство”.

8. Вони³ сказали: “От якби до нього було послано ангела...” Але якби Ми послали ангела, то справа вирішилася б⁴, і не було б для них відстрочки!

9. Якби Ми й послали ангела, то Ми відправили б його у вигляді людини⁵, залишивши їх в омані, в якій вони перебувають.

10. Глузуваннями були зустрінуті і посланці, що були до тебе. Але тих, хто знущався з них, настигала кара за те, з чого вони глузували.

11. Скажи: “Пройдіться по землі і подивіться, чим закінчили ті, хто мав [посланців] за брехунів”.

12. Запитай: “Кому належить те, що на небесах і на землі?” Відповідай: “Аллахові! Він Сам зобов’язав Себе до милості. Він доконечно збере вас [до Себе] у День воскресіння, в якому немає сумніву. Ті, хто завдав собі збитку, вони й не увірували⁶”.

13. Йому належить те, що існує і вдень, і вночі; Він усе чує, все знає”.

14. Скажи: “Хіба візьму я покровителем кого-небудь іншого, oprіч Аллаха, – Творця небес та землі? Він дарує їжу, але Сам не потребує її”. Скажи: “Мені наказано бути першим серед тих, хто скорився [Аллахові]. Тож не будьте серед многобожників”.

15. Скажи: “Я боюся, якщо ослухоюся Господа свого, то [настигне мене] кара Великого дня!”

16. Тому ж, від кого її в той день буде відхилено, [пошле] Аллах милість, а це – безумовний здобуток.

17. Якщо Аллах пошле тобі лихо, то ніхто не врятує від того, крім Нього. А якщо він пошле тобі благо, то Він же – над усім сущим владний.

18. Він володарує над своїми рабами, Він – Усемудрий, Усевідаючий.

19. Запитай: “Чиє свідчення найдостовірніше?” Відкажи: “Аллах – свідок між мною і вами. Мені нав’язано цей Коран, щоб я перестерігав ним вас і тих, кому його провозвіщено. Невже ви дійсно свідчите, що поряд з Аллахом існують інші боги?” Скажи: “Я не свідчу”. Скажи: “Він – єдиний Бог, а я непричетний до того, що ви придаєте Йому спільників”.

20. Ті, кому Ми дарували (Святе) Письмо, знають його⁷, як знають своїх синів⁸. Ті, хто завдав собі збитку, вони й не увірували⁹.

21. То хто ж гріховніший од того, хто зводив на Аллаха наклеп та вважав Його знамення брехнею? Аллах не облагодіє нечестивців!

22. Настане день, коли Ми зберемо їх усіх і запитаємо тих, хто надавав Йому спільників: “То де ж вони ті, кого ви вважали за [Аллахових] співтоваришів?”

23. Отоді вони не знайдуть жодної відмовки, хіба що скажуть: “Присягаємося Аллахом, нашим Господом, ми не були многобожниками”.

24. Поглянь, як вони брешуть самі на себе і як відцуралося від них те, що вони вигадали!

25. З-поміж них є й такі, хто прислухається до тебе, [Мухаммаде], та Ми накинули на їхні серця покривало і вразили їхні вуха глухотою, щоби вони не могли осягнути його¹⁰. І яке би знамення вони не побачили, вони не повірять у нього. А приходячи до тебе, щоб посперечатися, ті, хто не увірував, кажуть: “Це – всього-навсього байки пращурів!”¹¹

26. Вони утримують [інших] від нього і самі цураються його. Але вони гублять тільки себе, не відаючи [про це].

27. Якби ти, [Мухаммаде], міг бачити їх, коли вони постануть перед [пекельним] вогнем і скажуть: “Якби ж нас повернули [до цього світу], ми не вважали б знамення нашого Господа брехнею і стали б віруючими!”

28. Так де там! Перед ними розкрилося те, що вони колись намагалися сховати. А якби їх повернули [до цього світу], то вони знову чинили б заборонене, бо вони – брехуни!

29. Вони кажуть: “Не існує іншого, крім нашого життя у цьому світі, і ми не воскреснемо”.

30. Якби ти, [Мухаммаде], побачив їх, коли вони постануть перед їхнім Господом, який запитає: “Хіба це не істина¹²?” Вони відкажуть: “Авжеж, [істина], присягаємося Господом нашим”. “Тож скуштуйте муки – скаже Він – за те, що ви були невіруючими!”

31. Зазнали збитків ті, хто вважав брехнею зустріч з Аллахом. Коли ж раптово настигне їх Година¹³, вони вигукнуть: “Горе нам за те, чим ми зневажали у цьому світі!” І вони понесуть свої ноші на спинах. Якою ж важкою буде та ноша!

32. Життя у цьому світі – всього лише гра та забава. Майбутнє помешкання краще для тих, хто богобоязливий. Невже ви не розумієте цього?

33. Ми знаємо, [Мухаммаде], що тебе засмучують їхні слова. Однак, не тебе вони звинувачують у брехні, – ці нечестивці заперечують знамення Аллаха.

34. І до тебе [інших] посланців виставляли брехунами. Проте вони терпіли звинувачення й утиски, допоки не прийшла до них Наша допомога. І ніхто не змінить Аллахових слів, а до тебе дійшли розповіді про посланців.

35. Позаяк прикрою для тебе є їхня осоруга, то якби ти зміг, відшукав би отвір у землі або сходи на небо, аби явити їм знамення. Якби Аллах захотів, то зібрав би всіх на прямому шляху. Тож не будь невігласом.

36. Безперечно, Він відповідає тим, хто чує. А мертвих Аллах воскресить¹⁴. Потому до Нього їх буде повернено.

37. Вони¹⁵ говорять: “Якщо йому не буде послано знамення від його Господа, [то ми не повіримо]!” Відповідай: “Аллах може послати знамення”. Проте більшість із них не відають про це.

38. Немає жодної істоти на землі і птаха, що літає на своїх крилах, котрі, подібно вам, не поєднувалися б у громади. Ми нічим не знехтували у [цій] Книзі, а потім усі вони будуть зібрані перед своїм Господом.

39. Ті, хто вважав Наші знамення брехнею, глухі, німі й перебувають у муροці. Аллах збиває зі шляху, кого побажає, і наставляє на пряму стезю, кого захоче.

40. Запитай, [Мухаммаде]: “Невже ви можете уявити собі, що коли впаде на

вас кара Божя й настане Година, ви закричите [на поміч] кого-небудь іншого, окрім Аллаха? [Тож відповідайте], якщо ви здатні говорити правду”.

41. Авжеж! Саме Його ви й позовете. І Він, якщо побажає, допоможе вам у тому, про що ви Його благаєте. Отоді ви й забудете про тих, кого надавали Йому у спільники.

42. Ще до тебе, [Мухаммаде], Ми вже й раніше посилали посланців до народів і накликали на них лихо й нестаток: може, вони стануть смиренними.

43. Та якби ж, коли їх настигав Наш гнів, вони ставали смиренними! Навпаки, їхні серця черствішали, а шайтан прикрашав їм їхні вчинки.

44. А коли вони забули про те, що їм нагадувалося, Ми розчинили перед ними брами всіх благ так, що вони зраділи дарованому. Але Ми схопили їх зненацька, і от вони вже в розпачі!

45. І всіх нечестивих людей, до останнього, було знищено. Тож хвала Аллахові – Господові Всесвіту!

46. Запитай, [Мухаммаде]: “Чи задумувалися ви, якби Аллах позбавив вас слуху та зору й запечатав ваші серця, то який бог, окрім Аллаха, зміг би вам повернути все це?” Поглянь, як Ми роз’яснюємо наші знамення. А вони й після цього ухиляються¹⁶.

47. Запитай, [Мухаммаде]: “Чи задумувалися ви над тим, що коли вас зненацька або вочевидь настигне Аллахова кара, то невже загине хтось інший, крім нечестивців?”

48. Ми посилаємо пророків тільки з благими вістями та пересторогами¹⁷. А тим, хто увірував і творив благо, бояться нічого, і не сумуватимуть вони.

49. Тих же, хто вважає Наші знамення брехнею, настигне кара за те, що вони грішили.

50. Скажи: “Я не стверджую, що маю скарби Божі, що я знаю потаємне. Я не кажу вам, що я – ангел. Я прямую тільки за тим, що дано мені в одкровенні”. [І ще] скажи: “Хіба рівні сліпий і зрячий? Невже ви не задумаетесь?”

51. Перестерігай же ним¹⁸ тих, хто боїться бути зібраним перед Господом своїм. Немає в них, окрім Нього,

ні покровителя, ні оборонця. Може, вони стануть богобоязливими!

52. Не відганяй тих, хто звертається до Господа свого і ранком, і ввечері, шукаючи Його благовоління. Ти не суддя їм ні в чому, і вони ніяк не можуть судити тебе. Тож не випадає тобі проганяти їх, аби не стати кривдником¹⁹.

53. Отак Ми випробовували одних іншими, щоби вони²⁰ запитали: “Невже то ті, кого Він облагодіяв з-поміж нас?” А хіба Аллах не краще всіх знає, хто [Йому] вдячний?

54. Коли до тебе, [Мухаммаде], приходять ті, хто увірував у Наші знамення, ти говори їм: “Мир Вам! Ваш Господь наказав самому Собі милість [до людей], отож якщо хто з вас вчинить зле з невігластва, але потім покається і виправиться, то Він простить і змилостивиться [над ним].”

55. Отак Ми роз’ясняємо Наші знамення, щоб став ясним шлях грішників.

56. Скажи: “Мені заборонено поклонятися тим, до кого ви звертаєтеся, oprіч Аллаха”. Скажи: “Я не розділю ваші пристрасті, інакше потраплю в оману і не піду прямо”.

57. Скажи: “Я тримаюся ясного вчення від Господа мого, а ви вважаєте його брехнею. Не в моїй владі те, з чим ви квапите. Рішення належить тільки Аллаху: Він оповістить істину, бо Він – найкращий із тих, хто вирішує!”

58. Скажи: “Якби в моїй владі було те, з чим квапите ви, справу було б поладжено поміж нами: адже Аллах краще знає кривдників!”

59. У Нього – ключі до потаємного; знає їх тільки Він. Знає Він, що на суші і на морі; лист опадає тільки з Його згоди, і немає зерна в мурoci землі, немає свіжого або сухого, чого не було б у Книзі ясній.

60. І Він – Той, Хто заспокоює вас вночі і знає, що ви робите вдень. Далі Він воскрешає вас у ньому, щоб завершився призначений термін. Потому – до Нього ваше повернення і тоді Він повідомить вам, що ви робили.

61. Він – Володар над Своїми рабами. Він посилає вам хранителів, допоки не приходять до кого-небудь із вас смерть, і Наші посланці умиртвляють його, нікого не обминаючи.

62. Потому їх буде повернено до Аллаха, справжнього їхнього Господа. Хіба не Йому належить влада, і Він – найшвидший у розрахунку!”

63. Запитай: «Хто береже вас від муруку суші й моря, коли ви звертаєтеся до Нього зі смиренністю і потаємно: “Якщо Ти врятуєш нас від цього, ми неодмінно будемо вдячними”?»

64. Скажи: “Аллах береже вас від цього і від всякого лиха, а ви після цього додаєте Йому спільників”.

65. Скажи: “Він – Той, Хто може наслати на вас кару зверху або з-під ваших ніг, поділити вас на різні громади і дати одним із вас скуштувати наругу інших”. Подивися, як Ми роз’ясняємо знамення, – може, вони зрозуміють!

66. Народ твій вважав його²¹ брехнею, тоді як він – істина. Скажи: “Я не поручитель за вас.

67. Для кожної перестороги – певний термін, і ви ще узнаете!”

68. А коли ти побачиш тих, хто занурюється в безодню марнослів’я про Наші знамення, то цурайся їх, допоки вони не захопляться якою-небудь іншою розмовою. І щоби шайтан не дав тобі забути про це, то ти після нагадування не залишайся з нечестивцями.

69. Тим, хто богобоязливий, не доведеться відчитуватися ні в чому, – вони мають лише пам’ятати, може, [тоді] й боятимуться [Аллаха]!

70. Облиш тих, хто має свою релігію за гру та забаву: їх звабило ближнє життя! Нагадуй за допомогою нього²², що всяка душа загине за те, що вона вчинила. Немає в неї, крім Аллаха, ні покровителя, ні оборонця! Яку б заміну вона не запропонувала, її не буде прийнято від неї. На тих, кого буде погублено за те, що вони вчинили, чекає питво з окропу та болісна кара за те, що вони невірні!

71. Запитай: “Невже ми закликатимемо, крім Аллаха, те, що ані допоможе нам, ані зашкодить, і повернемо назад після того, як Аллах скерував нас на прямий шлях, подібно тому, кого спокусили шайтани на землі. Він розгублений, тоді як його товариші кличуть його до прямого шляху: “Іди до нас!” Скажи: “Дороговказ Аллаха – істинний шлях.

Тож нам велілося скоритися Господові всього суцього

72. й наказано: “Вистойте молитву і бійтеся Його, бо Він – Той, до Кого вас буде зібрано!”

73. Він – Той, Хто сотворив небеса та землю во істині; того дня, коли Він скаже: “Будь!” – воно буде.

Слово Його – істина. Йому належатиме влада в той день, коли засурмить сурма. Він знає про потаємне і явне. Він – Премудрий, усе знає!

74. [Згадай, Мухаммаде], як Ібрагім сказав батькові своєму Азару: “Невже ти ідолів тримаєш за богів? Я бачу, що ти і твій народ – у явній омані”.

75. Отак Ми показуємо Ібрагімові владу над небесами та землею, щоб він був глибоко переконаним.

76. Коли його покрила ніч, він побачив зірку і сказав: “Це – Господь мій!” Коли ж вона сховалася, він сказав: “Не люблю я того, що заходить”.

77. Побачивши, як сходить місяць, він сказав: “Це – Господь мій!” Коли ж той зайшов, він сказав: “Якщо Господь мій не поведе мене прямим шляхом, я неодмінно опинюся серед людей заблудлих”.

78. Побачивши, як сходить сонце, він сказав: “Це – Господь мій, Він – більший!” Коли і ж воно зайшло, він сказав: “Народе мій! Я невинний у тому, що ви додаєте Йому спільників”.

79. Я повернув своє обличчя до Того, Хто сотворив небеса й землю, як ханіф²³, бо я – не многобожник”.

80. І суперечив йому його народ. Він сказав: “Невже ви станете сперечаєтеся зі мною через Аллаха, тоді як Він вивів мене на прямий шлях? Я не боюся того, що ви додаєте Йому у спільники, хіба що чого-небудь побажає мій Господь. Господь мій охоплює знанням. Тож невже ви не опам’ятаєтеся?”

81. Як же мені боятися того, кого ви додали Йому, коли ви не боїтеся, що прилучили Аллахові спільників, щодо чого він не послав вам ніякої влади? Яка ж із цих двох сторін безпечніша, якщо ви це знаєте?”

82. Ті, хто увірував і не одягає своєї віри в одягу кривди, будуть у безпеці: вони – на прямій стежі.

83. Отакі Наші докази, які Ми дали Ібрагімові проти його народу. Ми піднімаємо на шаблях тих, кого бажаємо. Господь твій – Премудрий, Всезнаючий!

84. Ми дарували йому Ісхака та Я’куба; усіх Ми вели прямим шляхом; і Нуха вели раніше, а з його потомства – Да’уда, Сулаймана, Айюба, Йусуфа, Мусу та Гаруна. Саме так Ми віддячуємо благодійникам!

85. І Закарію, Ях’ю, Ісу та Ільяса – усі вони з праведників.

86. І Ісмаїла, ал-Йаса‘, Юнуса та Лута – усіх Ми возвеличили над усім суцим.

87. Із їхніх пращурів, нащадків та братів Ми обрали їх і вивели на прямий шлях.

88. Це – дороговказ Аллаха, куди Він скеровує, кого захоче зі Своїх рабів. А якби вони прилучили Йому спільників, то намарне обернулося б усе, що вони робили!

89. Це – ті, кому Ми дарували Книгу, і мудрість, і пророцтво; якщо в них не увірують ці²⁴, то Ми доручимо їх людям²⁵, які будуть у те вірувати.

90. Це – ті, кого вів Аллах, тож ступай їхнім праведним шляхом! Скажи: “Я не прошу у вас за це винагороди. Це – тільки пересторога для всього суцього”.

91. Не цінували вони Аллаха як слід, коли говорили: “Нічого не посилав Аллах людині”. Запитай: “Хто возвістив Книгу, з якою прийшов Муса, аби дати світло та дороговказ людям, – Книгу, яку ви пишете на папері²⁶, яку ви відкриваєте, і [в якій] чимало приховуєте? Адже ви навчені тому, чого не знали ні ви, ні ваші батьки”. Скажи: “Аллах!” Потім залиш їх бавитися своїми теревенями.

92. Це – благословенна Книга, яку Ми возвістили тобі, яка засвідчує істинність того, що було возвіщено раніше, для того щоби ти перестерігав нею Матір міст²⁷ і тих, хто довікола неї. Ті, хто увірував у прийдешнє життя, повірять цій Книзі, і пильно дотримуватимуться своєї молитви.

93. Хто ж більший кривдник, аніж той, хто зводив на Аллаха наклеп або говорив: “Навіяно мені одкровення”, але не було йому возвіщено нічого; або той, хто говорив: “Я возвіщу подібне

тому, що послав Аллах”? Якби ти побачив, як кривдники [борсаються] в безоднях смерті, а ангели простягають руки [зі словами]: “Витягніть ваші душі – сьогодні буде вам воздано принизливою карою за те, що ви наговорювали на Аллаха неправду і зарозуміло сприймали Його знамення!”

94. Ви прийшли до нас по одному, як Ми сотворили вас уперше, і залишили позаду те, чим Ми вас наділили. Ми не бачимо з вами ваших заступників, про яких ви стверджували, що вони – [Божі] спільники. Між вами вже розірвані [зв’язки] і зникло все те, що ви стверджували.

95. Аллах відділяє зернину від кісточки; виводить живе з мертвого та мертво – з живого! Такий вам – Аллах. Як же ви можете помилятися?

96. Він вивів ранкову зорю і влаштував ніч для спочинку, а сонце і місяць – для відліку. Отаке – приречення Великого, Всемудрого!

97. Він – Той, Хто влаштував для вас зірки, щоб ви знаходили за ними дорогу в муроці суші й моря. Ми розподілили знамення для людей, котрі знають!

98. Він – Той, Хто сотворив вас із однієї душі, а далі [визначив] тимчасове місце й майбутнє помешкання. Ми розподілили знамення для людей, які розуміють!

99. Він – Той, хто пролив із неба воду, і Ми виростили завдяки їй усякі рослини; Ми виростили із неї зелень, з якої виведемо зерна рядами [в колосі]; пальми з низько звисаючими гронами плодів; виноградні, маслинові та гранатові сади, схожі між собою й не схожі. Подивіться на їхні плоди, коли вони наливаються і зріють! Достеменно, у цьому – знамення для людей, що вірують!

100. Вони прилучили Аллахові спільників – джиннів, тоді як Він сотворив їх, і хибно приписали Йому синів та дочок, нічого не відаючи. Хвала Йому, Він превисше від того, що вони Йому приписують!

101. Творець небес і землі! Звідки в Нього візьметься дитина, коли Він не мав подруги і коли сотворив Він усяку річ і знає про все суще!

102. Отакий для вас – Аллах, ваш Господь; не існує жодного іншого божества, крім Нього, – Творця всього

сущого. Тож поклоняйтеся Йому, бо Він – Покровитель усього сущого!

103. Не осягти Його зором, а Він осягає погляди; Він – Усепроникливий, Усезнаючий!

104. Явилось вам ясновидіння від Господа вашого. Хто побачив, – то для самого себе; а хто сліпий, – самому собі на шкоду. А я для вас – не хранитель!

105. Так Ми пояснюємо знамення, і для того, щоб вони казали: “Ти вивчив це”, і щоби Ми розтлумачили його людям, які знають.

106. Ступай за тим, що навів тобі Господь твій: “Не існує жодного іншого божества, крім Нього”, і цурайся многобожників.

107. Якби Аллах захотів, вони не прилучали б Йому спільників. Ми не робили тебе їхнім хранителем. І ти не доглядач над ними.

108. Не ганьбіть тих, кого вони призивають крім Аллаха, аби вони не паплюжили Аллаха з ворожнечі, нічого не знаючи. Отак прикрасили Ми кожному народові його справи! Потім до Господа свого буде їхнє повернення, і возвістить Він їм те, що вони робили.

109. Вони присяглися перед Аллахом найбільшою зі своїх клятв: якщо прийде до них знамення, вони неодмінно увірують у нього. Скажи: “Знамення – в Аллаха, але як ви довідаєтеся, що, коли вони прийдуть, вони не увірують?”²⁸

110. Ми відхилимо їхні серця та погляди, бо вони не увірували в нього в перший раз, і залишимо їх сліпо блукати у своїй омані.

111. Якби Ми звели на них ангелів, якби заговорили з ними мертві, якби зібрали Ми перед ними усе суще, і тоді вони все-таки не увірували б, без призову Аллаха, проте більшість із них не знають!

112. Отак Ми всякому пророку влаштували ворогів – шайтанів із людей та джиннів; одні з них облещують інших блиском спокусливих слів. А якби побажав Господь твій, вони б цього не робили. Тож облиш їх і те, що вони вигадують,

113. аби схилилися до нього серця тих, хто не вірить у прийдешнє життя, щоб вони вдовольнилися ним і діставали те, що здобувають.

114. Хіба я волів би мати суддею когонебудь, крім Аллаха? Адже Він – Той, Хто зіслав вам (Святе) Письмо, ясно викладене, а ті, кому Ми його дарували, знають, що воно послано Господом твоїм во істину. Отож не сумнівайся!

115. Слова Господа твого завершилися правдиво і справедливо. Ніхто не може змінити їх, бо Він – усе чує, все знає!

116. Якщо ти підкорятимешся більшості тих, хто на землі, вони зіб'ють тебе зі шляху Аллаха. Вони прямують тільки за фантазіями, а вигадують вони лише нісенітницю!

117. Господь твій ліпше знає тих, хто збочує з Його шляху; і Він краще відає про тих, хто йде прямо!

118. Їжте те, над чим згадано ім'я Аллаха, якщо ви віруєте в Його знамення!

119. Чому б вам не їсти того, над чим згадано ім'я Аллаха, коли Він уже роз'яснив вам, що вам заборонено, якщо ви до того не будете приневолені? Проте чимало людей збивають [інших] зі шляху своїми пристрастями через необізнаність. Та Господь твій краще знає порушників!

120. Облишайте і явний гріх, і прихований, бо тим, хто грішить, буде воздано за те, що вони творили!

121. Не їжте того, над чим не згадано ім'я Аллаха, бо то – ганьба! Адже шайтани напучують своїх прихильників, щоб вони сперечалися з вами, та якщо ви їх послухаетесь, ви – многобожники.

122. Хіба той, хто був мертвим, а Ми оживили його і дали йому світло, з яким він іде серед людей, схожий на того, хто перебуває в мурочі і не виходить із нього? Ось так і невірним здається прекрасним те, що вони робили!

123. Отак Ми в кожному селищі зробили вельмож грішниками, щоб вони чинили там підступи, та вони обманюють тільки самі себе, не відчуваючи того.

124. А коли прийде до них знамення, вони говорять: "Не увіруємо ми, допоки нам не буде дано те ж, що й Аллаховим посланцям". Аллах краще знає, кого наділити Своїм пророцтвом. Тих, хто згрішив, постигне приниження перед Господом і тяжка покара за те, що вони хитрували!

125. Кого захоче Аллах вести прямо, тому розширює груди для ісламу, а кого побажає збити зі шляху, робить його груди вузькими, тісними, неначе той здійсмається до небес. Отак Аллах влаштовує прокляття тим, хто не вірує!

126. Це – стежа Господа твого, пряма вона. Ми роз'яснили знамення людям, котрі пам'ятають.

127. Для них мирне помешкання [буде] в їхнього Господа; Він [стане] їхнім покровителем за те, що вони робили.

128. А того дня, коли Він збере їх усіх, [Він скаже]: "О громадо джіннів! Ви хотіли занадто багато від цих людей!" Їхні друзі з людей відкажуть: «Господи! Ми послуговалися одні одними, дійшовши до нашої межі, яку Ти нам призначив». Він скаже: "Вогонь буде вашим помешканням, де ви залишитесь довічно, – хіба тільки не побажає Аллах іншого». А Господь твій – Всемудрий, Всезнаючий!

129. Отак одних нечестивців Ми наближаємо до інших за те, що вони надбали.

130. О громадо джіннів і людей! Хіба не приходили до вас посланці з-поміж вас, які розповідали вам Мої знамення і застерігали про прихід до вас цього дня? Вони відкажуть: "Ми свідчимо проти самих себе". Звабило їх близьке життя й засвідчили вони проти самих себе, що були вони невірними.

131. Це – тому, що Господь твій не був несправедливим губителем селищ, коли їхні жителі залишалися безтурботними.

132. У кожного – свої щабелі відповідно до його справ, а Господь твій не нехтує тим, що вони роблять.

133. Господь твій багатий, сповнений милості; якщо Він зволіє, то знищить вас і замінить іншими людьми, якими захоче, на кшталт того, як Він зростив вас із нащадків іншого народу.

134. Те, що вам обіцяно, неодмінно настане, і ви не в змозі його відвести!

135. Скажи: "Народе мій! Дійте відповідно до своїх можливостей, а я діятиму [по-своєму]. Згодом ви дізнаєтеся, кому яка випаде доля в прийдешньому житті. Достеменно, кривдники не стануть щасливими".

136. Вони призначають для Аллаха частку того, що Він виростив із збіжжя та худоби, і кажуть: “Це – Аллахові!” – так вони розуміють, – “А це – нашим божествам”. І те, що призначено для їхніх божеств, не доходить до Аллаха, а те, що призначено для Аллаха, потрапляє до їхніх божеств. Безглузді їхні рішення!

137. Отак багатьом із многобожників їхні «друзі» видають за добру справу вбивство власних дітей, аби занепасти їх і затьмарити їхню віру. А якби Аллах захотів, то вони б не робили цього; втім, обличчя їх і їхні вигадки!

138. Вони говорять: “Така худоба і збіжжя заборонені; їх їстиме тільки той, кому ми дозволимо”, – так вони стверджують. Це – худоба, спина якої заборонені²⁹, над якою вони не призивають імені Аллаха. Усе це – наклеп на Нього. Воздасть Він їм за їхні вигадки!

139. Вони говорять: “Те, що в утробах цих тварин³⁰, – тільки для наших чоловіків і заборонено нашим дружинам”. А якщо воно виявиться мертвим, то вони можуть розділити його³¹. Воздасть Він їм за те, що Вони приписують Йому, адже Він – Премудрий, Всезнаючий!

140. Зазнали збитку ті, хто вбив своїх дітей з невігластва, через незнання, і заборонили те, що дарував їм Аллах, вигадуючи на Нього нісенітницю. Вони заблукали і не пішли прямою дорогою!

141. Він – Той, Хто сотворив виноградники з підпірками і без них, пальми та зернові посіви, що дають різну їжу, оливи й гранати, подібні й несхожі. Їжте їхні плоди, коли вони дозріють, воздаючи належне під час жнив, але знайте міру. Адже Він не любить марнотратників!

142. Одна худоба – для перевезення, інша – для забивання. Їжте те, що дарував вам Аллах, і не прямуйте слідом за шайтаном! Адже він для вас – явний ворог.

143. [Візьми] вісім пар – дві [пари] овець та дві [пари] кіз. Запитай: “Два самці заборонені чи дві самки, чи те, що містять у собі утроби двох самок? Повідайте мені зі знанням, якщо ви говорите правду”.

144. Та верблюдів дві [пари] і корів дві [пари]. Запитай: “Два самці заборонені,

чи дві самки, чи те, що містять у собі утробу двох самок? Хіба ви були свідками, коли Аллах заповідав це?” Тож хто більший нечестивець, аніж той, хто зводить на Аллаха наклеп, аби збити людей, які нічого не знають? Аллах не скерує нечестивців!

145. Скажи: “У тому, що нав'яно мені в одкровенні, я не знаходжу забороненим для людини те, що вона їсть, хіба що то буде мертвечина, пролита кров, або свинина, позаяк це – гидота й розпуста, бо заколото без згадки Аллаха. Хто ж змушений [їсти таке] примусово, а не з власної волі й не бажаючи порушити приписи, то Господь твій – Усепрощаючий, Всемилосердний!

146. Тим, хто звернувся в іудейство, Ми заборонили все, що має копита³², а з корів та дрібної рогатої худоби³³ заборонили Ми їм сало, крім жиру їхніх хребтів та нутрощів, або сала навколо кісток. Отак Ми їх провчили за їхню непокору: адже Ми правдиві³⁴!

147. Якщо вони мають тебе за брехуна, скажи [їм]: “Господь ваш неосяжний у милості, проте Його могутнього гніву не відхилити від грішників”.

148. Ті, хто долучає Йому спільників, скажуть: “Якби Аллах зажадав, ні ми не долучали б їх, ні батьки наші, і нічого не забороняли б”. Так брехали й ті, хто був до них, допоки не скуштували Нашої могутності. Запитай: “Хіба ви володієте яким-небудь знанням? То покажіть його нам. Вами керують тільки вигадки, а вигадуєте ви лише нісенітницю!”

149. Скажи: “Аллах має переконливий доказ. Якби Він захотів, то всіх би вас вивів на праведний шлях”.

150. Скажи: “Призовіть ваших свідків, котрі свідчать, що Аллах заборонив це!” Якщо вони й засвідчать, то ти не засвідчуй разом із ними і не спокушайся пристрастями тих, хто вважає Наші знамення брехнею, і хто не вірує в майбутнє життя. Адже Вони вигадують рівних Господові своєму!

151. Скажи: “Приходьте, Я прочитаю те, що заборонив вам ваш Господь: щоби ви нічого не додавали Йому у спільники; добре ставилися до батьків; не вбивали своїх дітей від нужди – Ми дамо їжу і їм, і вам; цурайтеся всякої

погані – зримої й потайної; не вбивайте людину, бо Аллах заборонив це, опріч як по справедливості. Ось що заповідав Він вам, – може, врешті-решт, ви зрозумієте!

152. Не чіпайте майна сироти, – хіба що для його поліпшення, – поки він не змужніє; справедливо дотримуйтеся міри й ваги. Ми не покладаємо на жодну душу нічого, крім того, що їй під силу. Коли говорите³⁵, будьте справедливими, навіть щодо родичів. Будьте вірними угоді з Аллахом. Ось що Він заповідав вам, – аби ви тільки згадали!

153. Отака вона – Моя пряма стезя; тож ступайте нею, а не ходіть іншими шляхами, щоб вони не відхилили вас від Його дороги. Ось що Він заповідав вам, – може, ви будете богобоязливими!”

154. Колись Ми дарували Мусі Книгу³⁶, аби довершити усе найкраще, досконально роз’яснити кожну річ, дати дороговказ та виявити милосердя, – може, вони увірують у зустріч зі своїм Господом!

155. А це – Книга³⁷, яку Ми зіслали, благословенна; тож ступайте за нею і будьте богобоязливими, – може, вас буде помилувано! –

156. аби ви не казали: “Книгу було зіслано тільки двом народам³⁸ до нас, тож ми дійсно нехтували їхнє вчення”.

157. Чи щоб не говорили: “Якби нам було зіслано Книгу, то ми були б на прямішому шляху, ніж вони!” Прийшло вже до вас і яснє знамення від Господа вашого, і настанова, і милість; хто ж більший нечестивець, аніж той, хто вважає брехнею знамення Аллаха і відвертається від них! Ми воздамо тим, хто цурається наших знамень, найлютішою покарою за те, що вони відверталися!

158. Невже вони чекають, що до них придуть ангели, чи [сам] Господь твій, або явиться яке-небудь знамення Господа твого? Того дня, коли прийде яке-небудь знамення Господа твого, не допоможе жодній душі її віра, раз вона не увірвала раніше або не благодіяла у своїй вірі. Скажи: “Чекайте, і ми чекатимемо!”

159. Ти зовсім не з тих, котрі розділили свою релігію і стали сектами³⁹. Їхня справа – до Аллаха; згодом Він возвістить їм про те, що вони робили.

160. Хто зробить добру справу, тому буде віддано вдєсятеро, а хто прийде з лихом, дістане тільки те ж саме, і їх не буде скривджено!

161. Скажи: “Господь скерував мене до прямої стежі, до праведної релігії, до віри Ібрагіма, ханіфа. А він не був многобожником”.

162. Скажи: “Молитва моя, пожертви мої, життя моє і смерть – Аллахові, Владиці всього сущого.

163. У Нього немає жодного спільника. Отак мені було наказано, і я – перший із тих, хто скорився”.

164. Скажи: “Невже когось іншого, крім Аллаха, я зажадаю мати за Господа?” Він – Владика всього. Всяка душа дістає тільки те, що заслужила, вона не понесе тягара когось іншого. А згодом до вашого Господа вороття ваше, і Він возвістить вам про те, щодо чого ви сперечалися.

165. Він – Той, Хто поставив вас спадкоємцями на землі і на щабелі возніс одних із вас над іншими, щоби випробувати вас тим, що Він дарував вам. Господь твій швидкий у покарі, проте Він – Усепрощаючий, Всемилосердний!

¹ Цей фрагмент є частиною повного перекладу тексту Корана, що публікується протягом 2002–2005 років у різних періодичних виданнях (“Східний світ”, “Сходознавство”, “Ятрань”).

² Річард Белл вважає, що вжите тут (так само як і далі – аят 91) слово *qirṭās* є запозиченим із грецької мови й означає папірус [Watt 1970, 33].

³ Мекканські многобожники.

⁴ Тобто наступив би день Страшного суду.

⁵ За екзегезою, людина не може бачити ангела в його справжній подобі, тому Аллах змушений надавати йому людського вигляду.

⁶ І.Ю. Крачковський переконаний, що конструкція не в порядку [стор. 542, прим. 5 до цієї сури]; Р.Белл вважає це місце прикладом глоси – пізнішої вставки до аяту [Watt 1970, с. 94].

⁷ Цей займенник тут може означати або Мухаммада, або Святе Письмо.

⁸ Тобто дуже добре – метафора.

⁹ Конструкція, тотожна VI:12.

¹⁰ Тобто Коран.

¹¹ Практично одразу після того, як Мухаммад оголосив про свою пророчу місію та про те, що він отримує від Аллаха одкровення, які має донести до арабів, одноплемінники накинулися на нього з жорстокою критикою й нападами. Мекканці-язичники називали ці одкровення *асатир ал-аввалін* – “байки пращурів” (дослівно: “казки перших”), а мекканські євреї висміювали Мухаммада за його претензії. Цей критицизм успадкували і християнські богослови-схоласти. У середньовічній Європі було розроблено концепцію про Мухаммада як лжепророка, який лише удавав із себе посланця Аллаха, що отримував від Нього одкровення. Тільки у другій половині ХХ ст. свідомість Європи й усього християнського світу поступово почала визволятися від цієї та інших подібних фальсифікацій середньовічної войовничої пропаганди [Norman 1960, chapter 2; Watt 1970, 18].

¹² [те, що ви стали для відповіді переді Мною].

¹³ Тобто Судний день, який пов’язується з кінцем світу та людської історії. В Корані він називається по-різному. Це і *йавм ад-дін* (“день Суду”), і *ал-йавм ал-ахір* (“останній день”), і *йавм ал-кыйама* (“День воскресіння”), і *ас-са’а* (“Година”). Іноді цей день називається також *йавм ал-фасл* (“днем розрізнення” [добра та зла]), *йавм ал-джам’* (“днем зібрання [людей перед Богом]”), *йавм ат-талаки* (“днем зустрічі” [людей з Богом]). Година Страшного суду настане зненацька (VI:31; VII:187; XII:107; XXII:55; XLIII:66; XLVII:18). Їй передуватиме зойк – *сайха* (XXXVI:53), удар грому – *сахха* (LXXX:33) та звук труби (LXIX:13; LXXIV:8; LXXVIII:18; XXXIX:68 – дво-разовий). Всесвіт здригнеться. Гори перетворяться на пил, моря закиплять, сонце згасне, зорі посиплються з небес, а небеса згорнуть. Аллах з’явиться як суддя; про Його присутність ніде не говориться прямо, є лише приховані натяки. Він перебуватиме серед ангелів, які вишикуються рядами (LXXVIII:38; LXXXIX:22) або оточать Його трон, прославляючи Його (XXXIX:75). Ці описи мають багато паралелей в іудейській та християнській літературі; втім, вони не позбавлені і специфічних арабських рис, наприклад, згадки про те, що десять місяців вагітні верблюдиці перебуватимуть без нагляду (LXXXI:4).

¹⁴ щоб зажадати відповіді в Судний день.

¹⁵ Тобто невірні мекканці.

¹⁶ [від прийняття віри] – інтерполяція за екзегезою.

¹⁷ Вжита тут лексема *мурсалін* (“послані як вісники”) є приблизним еквівалентом слова *русул* (множ. від *расул*). Її можна перекласти як “глашатаї”. Наступні лексеми *мубашишрін* (“благовісники”, “провісники”) та *мунзірін* (“перестерігачі”), так само як і в подальших пасажах (XXXIII:45; XLVIII:8 та XXXV:24) стосуються Мухаммада. Про нього так само йдеться як про “глашатая” та “перестерігала” (*башир, назір*). Концепт про призначення посланця умовляти або перестерігати власний народ часто зустрічається в ранніх частинах Корана. Іноді слово “перестерігати” вживається без будь-якого об’єкта, хоча з інших уривків можна дійти висновку, що йдеться про вогонь, тобто пекло (напр., в ХСІ:14), або ж про покарання у прийдешньому житті (LXXVIII:40). В деяких аятах посланець має попередити свій народ, що його буде покарано тимчасовими лихами (так, в XLVI:21 пророк Гуд перестерігав народ ‘ад). Існувала точка зору, особливо серед європейських дослідників, що найдавнішим посланням у Корані було попередження про кінець світу або ж про якесь тимчасове покарання. Ця теорія ґрунтувалася на точці зору, якої трималася меншість мусульманських учених, котрі вважали, що першим текстом коранічного одкровення був початок сури LXXIV, оскільки він містить слова “встань і умовляй!” (LXXIV:2). Водночас, здається, що більш позитивне одкровення сури CVI – бути вдячним Аллахові й поклонятися Йому – так само належить до раннього періоду, тому було б помилковим зводити ранні одкровення тільки до “перестороги”.

Слово *башир*, що також вживається стосовно Мухаммада, означає “глашатай”. Коли воно вживається в парі зі словом “провісник”, мається на увазі деяка антитеза: провісник говорить людям про можливе покарання, глашатай же повідомляє про винагороду за праведність. Іноді вважають,

що дієслово *башиара* означає “повідомляти блага вістку”, а в арабській мові у християн іменник *бішара* вживається у значенні “добра вістка” або “євангеліє”. При цьому у низці коранічних аятів дієслово *башиара* вживається і стосовно можливого покарання (III:21; IV:138; IX:3,34; XXXI:7; XLV:8; LXXXIV:24. Джеффері таке вживання не розглядає [див.: Jeffery 1938]. Це слово можна зрозуміти, як “повідомляти добрі вістки” в іронічному сенсі, хоча доречнішим видається його трактування як просто “повідомляти”. За основне значення цієї лексеми словники пропонують значення “повідомляти що-небудь, що приводить до зміни кольору обличчя (*башира*) людини”: зазвичай це буває від хороших новин, таких як народження дитини, проте може бути і наслідком лихого звістки. Відтак, можна припустити, що слово *башир* вказує на те, що призначення Мухаммада не обмежується тільки “застереженням”.

Ще одним епітетом Мухаммада є лексема *музаккір* – “той, хто нагадує, наставляє, перестерегає”. Відповідно, повідомлення, яке він передає, позначається однокореневим словом *тазкіра* (“нагадування, пересторога”). В арабській мові цей корінь отримав багатий семантичний розвиток, який унеможливило зазначення всіх його конотацій в українській мові. Першу породу цього дієслова – *закара* – зазвичай перекладають як “пам’ятати”, або “згадувати”, але при цьому, як правило, особливо не акцентується на згадуванні про те, що раніше було відомо, а згодом забулося. Сенс, скоріше, полягає в тому, щоб утримувати що-небудь в уяві чи свідомості, а також виробити до того відповідне ставлення. Таким чином, друга порода цього дієслова – *заккара*, – від якої утворено активний дієприкметник *музаккір*, має означати “пропонувати людині що-небудь так, щоб вона виробила до того відповідне ставлення”. Отже, дієслово можна було б приблизно перекласти як “напучувати”, або “перестерігати”. Це значення в Корані дійсно дуже близьке до “перестерігати”, як в аяті L:45, де Мухаммаду наказується “напучувати Кораном тих, хто боїться Аллахової погрози”. Навіть просте слово *зікр*, “спогад” або “згадування” набуває відтінку “перестороги” в VII:63 та LXIX:7, де народу говориться, що “*зікр* від їхнього Господа” сходить на їхніх посланців, щоб вони могли перестерігати (*анзара*) їх.

Перша функція “провісника” – передавати послання своєму народові, та оскільки пересторога має на меті зміну напрямку діяльності цілого співтовариства, то вона містить, можна сказати, політичний аспект. Поза сумнівом виявилось те, що дехто із супротивників Мухаммада боявся зростання його політичного впливу, оскільки в LXXXVIII:21 стверджується, що він “тільки провісник (*музаккір*), а не наглядчак (*мусайтір*)”. У зв’язку з цим цікаво зазначити, що в VII:188 Мухаммаду наказується прояснити своїм супротивникам, що його функція полягає тільки в передачі особливих послань; він не володіє жодним знанням про “невидиме, потаємне” (в тому числі майбутнє), яке він міг би використовувати заради власної вигоди. Стверджується, що Мухаммад є людиною в повному розумінні слова, як і колишні пророки, яких посилали до різних народів; Мухаммад, так само як і вони, мав дружин та дітей (XII:109; XVI:43; XXI:7 і далі. Про дружин: XIII:38). Подібні твердження покликані виправити неправильне уявлення, поширене серед деяких людей, про те, що посланець Аллаха має бути ангельською чи напівбожественною істотою. Навпаки, пророк – це звичайна людина, яка не володіє особливими силами, але обрана Аллахом для виконання функції провісника (XL:15; і т.д.).

¹⁸ Кораном.

¹⁹ За переказами, заможні курайшити вимагали від Мухаммада витурити групу злидарів, що прийшли до нього, бо їм, мовляв, соромно перебувати з ними в одній компанії. Тільки за такої умови вони були згодні вести бесіду на релігійні теми. Пророк відповів, що не може вигнати правовірних, бо як тільки він було зібрався зробити це, архангел Джібріл прислав йому наступний аят, що закінчувався словами: “А хіба Аллах не краще всіх знає, хто [Йому] вдячний” [Богуславский 2001, с. 660–661, прим. 264].

²⁰ [багаті курайшити, вказуючи на злидарів].

²¹ Коран.

²² Тобто Корану.

²³ Слово *ханіф* зустрічається в Корані дванадцять разів, двічі – у формі множини: *хунафа’*. В основному значенні воно ужито, наприклад, у III:67, де йдеться про те, що Ібрагім не був ні іудеєм, ні християнином, а *ханіфом*, *муслімом*, а не многобожником. Про те саме йдеться в VI:79 та XVI:120, де розповідається, що Ібрагім поклонявся Аллаху як *ханіф*; у цих аятах слово *муслім* не вживається. Далі в Корані наводиться низка явно чи неявно висловлених вказівок Мухаммаду та

мусульманам триматися віри Ібрагіма як *ханіфа* (II:135; III:95; IV:125; VI:161; XVI:123). У решті випадків (X:105; XXII:31; XXX:30; XCVIII:5) Ібрагім не згадується, але Мухаммаду (або мусульманам, чи “людям Святого Письма”) дається настанова поклонятися Аллаху, як це робили “*ханіфи*, а не многобожники”. Таким чином, у Корані лексема *ханіф* пов’язана тільки з Ібрагімом чи його релігією; вона вживається в полеміці проти християнства, іудаїзму, а також многобожжя.

Пізніше мусульманські вчені вживали це слово саме в такому значенні; іноді вони називали мусульман *ханіфами*, а іслам – *ханіфіййа*. Слово *ханіф* вживається у списку Корана Ібн Мас’уда в аяті III:19 замість слова іслам. Мусульманські богослови намагалися також довести, що й незадовго до Мухаммада жили люди, які сповідували *ханіфіййу*, або істинне єдинобожжя. Схоже, що в Аравії дійсно були такі, хто шукав “біль чисту” віру, проте вони не могли називати себе *ханіфами*, бо якби таке сталося, то не можна було б прирівняти значення слова мусульманин до слова *ханіф*. В доісламській арабській поезії словом *ханіф* називали язичників або ідолопоклонників. Це показує, що його використовували серед християн; форма множини *хунафа* чітко відповідає формі множини у сирійському *ḥanpé*, звідки й запозичене це слово. Тому християни вживали його, глузуючи над мусульманами, які згодом перестали називать себе *хунафа* [Watt 1970, 16].

²⁴ Курайшити [Табарі]; мекканці [“Джалалейн”]; Ібн Кясір з посиланням на Ібн ‘Аббаса та ін.]; І.Ю.Крачковський вважає, що йдеться про іудеїв [с. 543, прим. 25].

²⁵ Можливо, натяк на мединців [Крачковський, с. 543, прим. 26].

²⁶ Див. примітку до VI:7 вище.

²⁷ Епітет Мекки.

²⁸ За екзегезою, курайшитські ватажки сказали Мухаммадові: “Ти розповідаєш нам про патеріцію Муси та про те, що Ісус воскресив мертвих, покажи і ти нам яке-небудь чудо, аби ми тобі повірили. Зроби, наприклад, пагорб Сафа золотим, або воскреси кого-небудь із наших мертвих, або ж покажи нам ангелів”. – “Якщо я зроблю одне з таких чудес, запитав Пророк, то чи ви увіруєте в мене?” Вони поклялися, що увірують. Мусульмани так само умовляли Пророка сотворити чудо, аби курайшити навернулися в іслам. Раптом зійшов архангел Джібрил і сказав: “Посланце Божий, Аллах зробить для тебе все, що ти зажадаєш, та знай, що коли вони й опісля цього не увірують, з ними буде вчинено так само, як і з їхніми предками, які заперечували пророків. Якщо хочеш, облиш своє бажання, допоки декотрі з них не покаються”. Пророк зволів відмовитися від свого наміру, внаслідок чого й було зіслано цей аят [Ібн Кясір, 638].

²⁹ Тобто домашня худоба, на якій не перевозять вантажів.

³⁰ Йдеться про домашніх тварин [“Джалалейн”] та їхнє молоко [Ібн Кясір].

³¹ Якщо народжується живий самець, його дозволено забивати і їсти чоловікам, проте заборонено жінкам. Якщо народжується самка, її зазвичай не забивають, залишаючи жити. Якщо ж плід виявиться мертвнонародженим, його дозволено їсти як чоловікам, так і жінкам [Ібн Кясір].

³² Йдеться про цільнокопитних тварин, а не тих, що мають роздвоєні ратиці.

³³ Барани, вівці, козли.

³⁴ [у своїх вістках та обітницях] – інтерполяція за “Джалалейн”.

³⁵ Даючи свідчення під час суду [“Джалалейн”].

³⁶ Тора.

³⁷ Коран.

³⁸ Іудеям та християнам [“Джалалейн” та ін.].

³⁹ За екзегезою, маються на увазі іудеї та християни [“Джалалейн” та ін.].

ЛІТЕРАТУРА

Al-Bayḍāwī. 'Anwār at-tanzīl wa-'asrār at-ta'wīl // Beidhawii commentarius in Coranum / Ed. Fleischer H.O. – 2 vols. – Leipzig, 1846–1848.

Ar-Rāzī, Fahr ad-Dīn. Mafātīḥ al-ḡayb al-muštahir bi-t-tafsīr al-kabīr. – Mḡ. 1–8. – Al-Qāhira, 1380 H. / 1890–1891.

Табарі – *At-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr. Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl ayy al-Qur'ān* / Hazzaba-hu wa-qarraba-hu *Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Hālīdī*; *ḥarraḡa aḥādīṣahu Ibrāhīm Muḥammad al-'Alī. Ṭab'ah* 1. Dimašq: Dār al-Qalam; Bayrūt: ad-Dar aš-Šāmiyah. – Mḡ. 1–12 (mḡ. 12. – 1997).

- «Джалалейн» – **Tafsīr al-Ġalālayn**: *Al-Maḥallī Ġalāl al-Dīn; As-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr. Tafsīr al-Ġalālayn.* – [Al-Qāhira]: Dār at-Turāṭ al-‘arabī li-t-ṭibā‘a wa-n-naṣr, n.d.
- Ібн Кясір – *Ibn Kaṣīr; ‘Imād ad-Dīn ‘Ismā‘īl ‘bn ‘Umar al-Qurayṣī aš-Šāfi‘ī. Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm* / Haqqaqahu wa-ḥarraḡa nusūṣahu wa-dabatahu Hassān al-Ġibālī. – Ar-Riyād: Bayt al-‘Afkār ad-duwalīya li-n-naṣr wa-t-tawzī‘, 1420/1999.
- Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur’an.* Baroda, 1938.
- Norman Daniel. Islam and the West, The Making of an Image.* Edinburgh, 1960.
- Watt W.M. Bell’s Introduction to the Qur’an.* Edinburgh: University Press, 1970.
- Біблія.** Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Из давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. United Bible Societies, 1992.
- Гиргасъ В. Словарь къ арабской хрестоматии и Корану.* Казань, 1881.
- Коран** / Пер. с араб. и коммент. *Д.Н. Богуславского.* Стамбул, 2001.
- Коран** / Пер. и комментарии *И.Ю. Крачковского* / Редактор В.И. Беляев. Предисловие П.А. Грязневича. 2-е изд. Москва, 1986.
- Коран** / Пер. с араб. и коммент. *М.-Н. Османова.* 2-е издание. Москва, 1999.
- Коран** / Дослідження, переклад з арабської (фрагмент), коментарі *В.С.Рибалкіна.* – Київ: Стилос, 2002.
- Коран.** Сура IV: «Жінки». Передмова, переклад та коментарі *Рибалкіна В.С.* // **Ятрань.** (№2). 2002.
- Коран.** Сура XI: «Гуд». Переклад з арабської та коментарі *Рибалкіна В.С.* // **Східнознавство.** 2004, № 23–24.
- Коран.** Сура XII: «Йусуф». Вступна стаття, переклад з арабської та коментарі *Рибалкіна В.С.* // **Східний світ,** 2004а, № 2.
- Коран.** Сура XIII: «Грім». Переклад з арабської та коментарі *Рибалкіна В.С.* // **Східний світ,** 2004б, № 4.
- Коран.** Сура V: «Стіл». Переклад з арабської та коментарі *Рибалкіна В.С.* // **Східнознавство.** 2005, № 27–28.

ДАОСЬКА ПРИЧИННІСТЬ І ТЕЛЕОЛОГІЯ: НІДЕМ, ГЕГЕЛЬ, УАЙТХЕД І КОМБІНАТОРНА ЛОГІКА

ДЖОЗЕФ НІДЕМ¹ у своєму дослідженні “Наука і цивілізація в Китаї” приділяє головну увагу пошуку, реконструкції та вивченню древніх джерел наукової думки, які в основному пов’язуються ним з філософським ученням школи *дао-цзя* (даосизм)². У сучасній гуманітарній науці проблема вивчення формування наукового знання в древній період у різних культурних ареалах є досить суперечливою: від ствердження розвитку наукових знань у ранній період людської історії й до повного заперечення цього положення. Це, у свою чергу, визначає *актуальність* даного дослідження, що базується на матеріалі європейської та далекосхідної філософської традиції. Однією з центральних категорій, що характеризує перехід до філософського та наукового аналізу, є *причинність*, за допомогою якої визначається генетичний зв’язок між окремими станами видів і форм матерії в процесах її руху й розвитку, і *телеологія*, що постулює *цільову причинність*: “Принцип причинності завжди був у центрі філософського й конкретно-наукового інтересу в силу своєї світоглядної значимості, онтологічного статусу, ролі в організації пізнання. Історично принцип причинності був першим універсальним пояснювальним принципом у науковому пізнанні” [Медведева 2003, 800]. *Метою* даної роботи є дослідження порівняльного аналізу Дж. Нідема даоської причинності й телеології в зіставленні з деякими концепціями європейських філософів. Слід зазначити відсутність у науковій літературі спеціальних історико-філософських праць, присвячених вивченню даного аспекту нідемівської концепції. Загалом питання дослідження Дж. Нідемом даосизму торкаються у своїх працях Грегорі Блу [Blue], Моріс Коулінг [Cawling 1993], Н. Сівін [Sivin 1995], Є. Федіна [Федина 1983], А. Кобзев [Кобзев 1987] і С. Зінін [Зинин 1987; Зинин 1996; Зинин 1996а; Зинин 1997].

За правильним визначенням Є. Краснопевцева, моделювання людиною всепроникаючої причинності між структурними елементами космосу через спостереження різноманітних явищ природи – це пошук оптимального поведіння первісним колективом, що в результаті приводить до появи універсальних класифікаторів, а потім до формулювання відповідних понять [Краснопевцев 1986, 47]. Що стосується телеології (вчення про доцільність об’єктів і процесів буття), то хоча сам термін був запроваджений німецьким філософом Вольфом³ у 1740 році, але парадигматичні основи були сформульовані ще в античності як антитеза механічному натурфілософському детермінізму. Варто вказати на те, що, незважаючи на значні досягнення порівняльної філософії та компаративістики, багато висновків цих напрямів гуманітарної думки залишаються дискусійними. Так, при порівнянні структури діяльнісного акту людини в різних культурах часто стверджується, що в цілому східному (=аграрному) типу культури притаманний акцент на об’єктній складовій діяльності, а тому перетворювальний процес визначається як спонтанна зміна об’єкта. До того ж це прямо пов’язується з домінуванням в архаїчних східних мовах граматичної структури пасивного стану. Цьому протиставляється європейська традиція (=антична культура), що характеризується суб’єктною складовою діяльності (=активне втручання людини в природні зв’язки, створення нових властивостей предмета й нових предметів (*ремісник*=*demiourgos*)). У мові це визначається як наявність типових станових структур активу й у цілому активні граматичні композиції (наприклад, у давньогрецькій мові) [Можейко 2003, 1025]. Таким чином, східний (=пасивний) тип культури протиставляється західному типу (=цільовому й активному). Даний підхід ідеалізує окремі риси як східної, так і європейської культур, що

визначає у свою чергу необхідність порівняльного аналізу на конкретному історичному матеріалі. Саме це представлено у праці Нідема. Крім того, необхідно відзначити надзвичайну дискусійність даного підходу, тому що на сьогодні ані в лінгвістиці, ані в психології, ані у філософії, ані у фізіології немає чіткої методології опису процесів взаємодії мови й мислення⁴.

“*Cognoscere causas*” став девізом даосів”, – стверджує Дж. Нідем [Needham 1956, 55]. Але про які *причини* йдеться? Дж. Нідем на конкретних прикладах з даоських текстів показує, що для мислителів цього філософського напрямку Давнього Китаю центральним об’єктом рефлексії стає природа. Специфіка цього “мінливого” об’єкта визначає підхід до формулювання поняття причинності. Дж. Нідем зазначає, що даоси при визначенні причинних зв’язків виявилися близькі у своїх міркуваннях до послідовників Аристотеля [Needham 1956, 52]. Однак, Аристотель у своїй “Метафізиці” для пояснення того, що існує, висував чотири причини: сутність і суть буття, у силу якої будь-яка річ така, яка вона є (*формальна причина*); матерія й підмет (*субстрат*) – те, із чого що-небудь виникає (*матеріальна причина*); рушійна причина, початок руху, цільова причина – те, заради чого що-небудь здійснюється. Нічого схожого в даосизмі ми не знаходимо: ні визначення причини як категорії, ні тим більше їхньої класифікації. Хоча в Мо Ді (*моїзм*) і зустрічається поняття *гу* (故) (*причина й причинність*), але про час появи поняттєво-категоріального формулювання *причинності* в китайській філософії, швидше за все, варто говорити тільки після ідеологічного впливу на неї буддизму, в якому під *причинністю* розуміється відношення *дхарм* між собою (*юань ци* (緣起), китайський еквівалент санскритського *пратітьясамутпада*). Н. Сівін також зазначає, що “*cognoscere causas*” не був зафіксований у китайських джерелах [Sivin 1995]. Існує підхід, у якому взагалі заперечується наявність у китайській філософії цілого ряду понять, що мають аналог у європейській традиції. Так, китайський філософ Чжан Дунсунь⁵, прихильник концепції “корелятивного мислення”, вважає, що структура та особливості китайської мови (*веньяна*) вказують на відсутність, зокрема, категорії причинності [Чжан Дунсунь 1994, 443].

Дж. Нідем говорить про зосередженість даосів на природі, що приводить їх до того, що центральною проблемою для їхньої філософії стають *зміни*. У дослідженні вченого з’являється термінологічна невизначеність, тому що два поняття, *причини* й *зміни*, вживаються як синонімічні поняття. Чи можна вважати, що *причини* і *зміни* – це тотожні поняття? Нідем вірно показує появу великої кількості понять різних станів, що використовувалися для опису, природних змін (наприклад, *бянь* (變), *хуа* (化), *фань* (反), *хуань* (還)), які не завжди можна чітко категоріально розрізнити. При цьому всі ці перетворення, трансформації та зміни винятково характеризуються циклічністю в усіх видах космічних і біологічних явищ, що розрізняються (=діалектика *природи*) [Needham 1956, 74].

Етимологія та семантико-графічний аналіз даних ієрогліфів указує на таке. 1) *Бянь* (變) означає зміну первісного виду [Шовень цзеці 2001, 68]. 2) *Хуа* (化) зображує разом два положення тіла працюючої людини – стоячи на ногах (人) і сидячи навпочіпки (匕). За допомогою одночасного зображення цих двох елементів (亅) і (匕) виражається ідея істотних змін у положеннях тіла людини і в його станах: стояти (亅) – лежати (匕), стояти (亅) – сидіти (匕); стояти (亅) – бути в перекинутому положенні (匕); жива людина (亅) – мертва людина (匕); здорова людина (亅) – стара немічна людина (匕); чоловік (亅) – жінка (匕) й так далі [Резаненко 1989, 300–301]. Тобто значення двох протилежних форм, які разом утворюють єдиний природний континуум. Так, наприклад, зустрічається тлумачення даного ієрогліфа відповідно до концепції культу предків як позначення двох найважливіших форм, трансформацій, змін в існуванні людини – це життя (народження, зростання, життя) і смерть [Тан Хань 2002, 852]. 3) *Фань* (反) зображує руку (又) людини, що впливає на гнучкий об’єкт (冫) (пластинку, полотнище, що звисає й так далі), має основні значення: а) дія й протидія; б) зворотний, протилежний, зворотна сторона [Резаненко 1989, 293–294]. У написах на кістках даний ієрогліф мав значення “перейти до моїх рук”, “наступити, наступати”, а в написах на бронзі й “сяочжуань”⁶ він позначає безпосередній спадкоємний зв’язок, духовне

споріднення й братерство. Ще більш важливим для нашого аналізу є те, що цей ієрогліф семантико-графічно виражає, залежно від того, де перебуває “рука”, попереду або позаду, протилежне поводження, тобто ще мав значення “повернути”, “розгорнути” на противагу “прямому” [Тан Хань 2001, 342]. 4) Хуань (還) означає повернення дії [Шовень цзеці 2001, 68]. Тобто всі наведені Дж. Нідемом терміни дійсно мають те або інше значення *зміни*. Однак, вважаю, що під даними трансформаціями варто розуміти *зміни*, яким у китайській філософії відповідають *зміни* (易), а не причинно-наслідкові зв'язки. *Зміни* – це встановлення, фіксація, номінація та реєстрація змін без поняттєво-аналітичного визначення їхнього змістового зв'язку із сутністю даної принципової якості універсуму. Тобто ототожнення Дж. Нідемом *причин* і *змін* у даоській філософії є недостатньо обґрунтованим.

Ймовірно, що дослідникові була, очевидно, дана термінологічна невизначеність і понятійна беззмістовність (наприклад, вказується на відмову даосів від пізнання *першопричини руху й змін*) [Needham 1956, 78], і тому Нідем намагається відійти від пошуку чіткого понятійного європейського еквівалента даоським поняттям змін і вводить свій концепт даного принципу опису світу. Аналізуючи вчення Чжуанцзи⁷, Дж. Нідем говорить, що для нього характерний *принцип немеханічної причинної обумовленості* – пояснення природних процесів у тваринному або людському тілі, що не контролюються свідомістю⁸. Але й це положення, на нашу думку, також не відповідає концепції Аристотеля, якою стверджується доцільність у природі як розвиток органічних структур, різні прояви доцільно діючого інстинкту тварин, взаємна пристосованість їхніх органів і так далі. Неможливо також представити в даоській філософії прямий еквівалент й аристотелівську *ентелехію*, що виражає єдність зазначених вище причин, або основних принципів буття. Нідем вірно інтерпретує загальний закон *дао* (道), який не потребує ніякої свідомості (=свідомий оператор або особистісний творець), щоб робити всі свої дії. Це визначається ним як *органічна філософія*, що за своєю суттю протилежна центральним ідеям аристотелівської

концепції *причинності*. Даоси стверджують, що закон природи (*дао*) визначає природні зміни й з ними ж збігається (=принцип природності). Іншими словами, у даоських *змінах* причинно-наслідкові відношення – це природні феномени одного порядку. У концепті *дао* хоча й відбувається прорив у напрямі абстрагування й відходу від міфологічних схем мислення, але цей процес не був остаточним, щоправда, у результаті це привело до виникнення оригінальних концептів китайської філософії в класичний період. У міркуваннях Дж. Нідема простежуються правильні дескриптивні визначення, які на аналітичному й синтетичному етапах обробки історико-філософського матеріалу створюють, насамперед, прецедент зіткнення концептів різних філософських традицій і поле дискусії для вироблення оцінних параметрів філософською наукою.

Дж. Нідем ґрунтується у своєму визначенні даосизму як *органічної філософії* на відкриттях і досягненнях сучасної йому біохімії, яка показала складний взаємозв'язок стимуляторів і реакторів у живих організмах та їхній розвиток, або взаємний вплив залоз ендокринної системи [Needham 1956, 52]. Це дає нам можливість зіставити нідемівську інтерпретацію даоської причинності та телеології з відповідними теоретичними установками й досягненнями в області біології. Так, наприкінці ХІХ сторіччя одне з головних питань полягало в тому, чи можливо явище зростання, регенерації й характеристики відтворення живих організмів пояснити механістичними термінами віталізму Ханса Дріша⁹. Його концепція полягала в тому, що аристотелівська ентелехія¹⁰, або постійна дія, повинна проявлятися в кожному організмі. Ця думка знайшла незначну підтримку вже після смерті вченого. Питання залишалося в тому, чи можливо пояснити біологічні процеси у фізико-хімічних термінах або це вимагає застосування таких понять, як структури, функції, й визначення деякої телеології. Організмичні концепції були підтримані в середині ХХ сторіччя Людвігом фон Бергаланфі¹¹, австрійсько-канадським біологом-теоретиком, і спрямовані в новому напрямі. Важливо відзначити, що Дж. Нідем, біохімік, у перший період своєї наукової діяльності,

дотримувався концепції *органіцизму*, а тому не тільки вважав її прогресивною, але й знаходив деяку схожість із даосизмом і навіть визначав його як *органічну філософію*. Крім того, Нідем був прихильником еволюціонізму й теорії розвитку. Серед еволюціоністів виділяються два підходи: 1) більшість еволюціоністів (Джордж Гейлорд Сімпсон¹² та інші) вважають, що природний відбір є не випадковим елементом у розвитку, що, він дає напрям розвитку (*синтетична теорія еволюції*); 2) інші еволюціоністи (Теодосіус Добжанський¹³ та інші) стверджують, що випадкові фактори в мутації та виборі, на додаток до непередбачуваності екологічної зміни, позбавляють можливості формулювати детерміновані закони. Виходячи з цього, дослідницький метод Дж. Нідема варто визначити як *комбінований*, що поєднує в собі й перший підхід, і почасти другий. Через те, що при інтерпретації *причинності* в *даоській філософії* він, з одного боку, визначає наявність *закону природи*¹⁴ – *дао*, що є й *причина* й *ціль*, а з іншого – природний процес неможливо детермінувати, визначити послідовність причинно-наслідкових відношень та їхню спрямованість. Прихильність Нідема до біології зберігається в дослідженні даоської філософії, тому що одним з головних стає вивчення того, як оцінюється представниками цієї школи органічний світ, розвиток і трансформація живих організмів, *абіогенезіс*.

Дж. Нідем на основі аналізу тексту “Ле-цзи” зазначає, що в даосизмі відбувається заперечення *телеології*: у світі взаємозалежно, але не стосовно людини, тому що вона є лише частиною світобудови [Needham 1956, 55]. Тобто – це принцип *анти-антропоцентризму*, і в такий спосіб ми можемо розвинути дану думку й зробити висновок, що в даоській філософії людина не є розумною метою світу, вона є лише рівною серед інших істот. Дійсно, для європейської філософії характерна ідеалістична *антропоморфізація* природних процесів, що властиво тільки людській діяльності й не може бути об’єктивована як світ природи. Тобто *анти-антропоцентризм* – це відмова від *антропоморфізації* навколишньої дійсності й, відповідно, від телеології, що привело даосизм до концепції вічних змін. На наш погляд, це дало

можливість розвиватися в китайській філософії дескриптивному (*описовість, класифікаціонізм, схематизм*), символічному, метафоричному, медитативному і нумерологічному, але не аналітичному напрямку.

Компаративний напрям у дослідженні даоської причинності приводить Дж. Нідема до встановлення паралелей з окремими європейськими філософами нового й новітнього періодів історії. Вчений спирається на висновки Тан Цзюнь-І [Thang Chün-I 1936], який у своєму дослідженні порушує порівняння діалектики Чжуан-цзи й Гегеля¹⁵, і говорить, що “І Чжуан Чжоу, і Гегель підписалися би під розумінням змін як вічноіснуючого, і дійсності як процесу, і обоє засудили б ту постійну філософію, що прагнула заперечувати дійсність змін або інтерпретації цього винятково в термінах незмінно вічного” [Needham 1956, 77]. Нідем іде далі від свого попередника й висуває припущення, що метою дослідження повинне стати визначення ступеня відповідності структури давньокитайської мови діалектичному підходу ранніх даосів, який більше співвідноситься не з гегелівським методом або ж у наближенні з уайтхедівським¹⁶ методом, а тому досліджується комбінаторною логікою [Needham 1956, 76–77]. Далі ми досліджуємо не питання співвідношення мови й мислення на прикладі формування діалектичного методу в древньому Китаї, а саму можливість зіставлення одного з аспектів раннього даосизму з філософськими системами, що належать до більш пізніх хронологічних періодів та іншої культурної традиції.

Насамперед відзначимо той джерелознавчий та біографічний факти, що хоча Гегель і приділяв увагу східній філософії, але вона не стала предметом його пильного вивчення. З цієї причини немає змоги говорити про об’єктивну оцінку з боку Гегеля даоської причинності й телеології¹⁷. Перше, що варто поставити під сумнів при зіставленні даоської діалектики й гегелівської – це визначення *розвитку*. Для даосів *природа* є центральним поняттям, що абсолютизується, і воно детермінує всі інші феномени універсуму, їхню сутність, буттєвість та розвиток. Тому людина і соціум залежні від природних циклів (*me, що виникає / me, що відходить (coming-into-being/passing-away)*) [Needham 1956, 78].

Світ – це розвиток природи, де для людини можливим є лише розуміння цього закону. Іншими словами, суб'єктивність повністю повинна бути підпорядкована об'єктивним процесам, що вказує на трансформацію та ускладнення дораціональних форм мислення (у подальшому історичному розвитку даосизм перебуватиме у безпосередньому культурному єднанні з магічними, окультними, алхімічними практиками й релігійними культурами). Цікаво відзначити, що Гегель також правильно підкреслив цю закономірність, щоправда, не безпосередньо до китайської філософії, а до східної в цілому. Він уважав, що в східних суспільствах індивід має субстанціальну волю, тобто суб'єктивність як така існує, що вказує на розрізнення природного й соціального, але при цьому суб'єкт позбавлений власного розуміння й бажання (=релігія суб'єктивної волі). Тому закони природи сприймаються й розуміються як такі, що існують і яким необхідно тільки відповідати [Hegel 1966, 243]. У даосів це принцип *цзи жань* (自然) (природність) – відповідність, зокрема, й людини *дао*, закону природи (у Нідема – *порядок природи*).

Для Гегеля “принцип розвитку” – це прагнення до вдосконалення духу, що має абсолютну мету. Джерелом доцільності є розум. Гегель стверджує: “Протилежність між *causis efficientibus* й *causis finalibus* – між тільки діючими і кінцевими причинами – ставиться до зазначеного, до якого, взятого в конкретній формі, зводиться також і дослідження того, чи розуміти абсолютну сутність світу як сліпий природний механізм або як розум, що визначає себе відповідно до мети” [Гегель 2002, 672]. При всьому об'єктивно-ідеалістичному характері даної систематичної теорії діалектики очевидна її антропоморфність та відповідно відмінність від даоської антиантропоморфної діалектики¹⁸. У Гегеля розум (=абсолютний дух) проявляє себе у світі, а природа – це ідея у формі інобуття. Природа – це маніфестація розуму. Для даосів природа – це тотальна влада й межа онтології, розум визначається та виражається природою й у природі ж. Звідси стає зрозумілим визначення Нідемом пріоритету даоської філософії, тому що для нього вершиною наукових знань є природничо-науковий напрям, а даосизм

“природничо-науковий” – об'єктом дослідження.

Тобто даоське і гегелівське розуміння причинності й телеології близькі тільки за формальною ознакою в питанні твердження світового розвитку. Давніми даосами це розуміється як круговий рух змін (=безцільне), а Гегелем – як характеристика діяльності абсолюту (світового духу), його надчасового руху в області чистої думки у висхідному ряді все більше конкретних категорій. Ціль (*Zweck*) – це принцип розуму, що визначає причину дії, це цільова причина вище діючої причини. А даоське розуміння причинності в гегелівських категоріях варто визначити як механіцизм, протилежний телеології, без протиріччя як внутрішнього джерела розвитку і як єдності взаємовиключних та одночасно взаємопередбачаючих одна одну протилежностей. Наявність же в даоській системі ідеї про взаємний потяг і взаємне відчуження¹⁹ засвідчує на спробу діалектичного опису взаємного зв'язку предметів, їхньої взаємної обумовленості та визначення характеру протиріч і причин змін [История китайской философии 1989, 17]. Порівнюючи моделі діалектики в античній і східній філософії, В. В. Воїнов приходить до важливого висновку: “Очевидно, що в природі зустрічаються як внутрішній, так і зовнішній тип зв'язку між протилежностями. Акцент, зроблений даосами на типі зв'язку, що властивий деяким явищам природи – зміні пір року, руху планети й так далі – привів до своєрідної, хоча й не повної моделі діалектики. Протилежний акцент, зроблений греками на типі зв'язків, характерних для явищ громадського життя, привів до звичної для європейського складу мислення моделі діалектики” [Воїнов 1981, 43]. При цьому зустрічаються вкрай оригінальні судження при порівнянні гегелівської і даоської діалектики. Так, китайський філософ Чжу Цяньчжи²⁰ наприкінці 30-х років XX століття досліджував процес впливу китайської філософії на європейську культуру і вважав, що вона вплинула на діалектику Гегеля [Чжу Цяньчжи 1994, 468–469]. Також варто пам'ятати, порівнюючи гегелівську систему абсолютного духу й даоської філософії природи, що Гегель ніколи не ставив перед собою завдання розкрити діалектику природи²¹.

На відміну від Гегеля Уайтхед як математик був орієнтований на природничо-науковий аспект у пізнанні світу, тому його філософська система представляє більш важливе значення при порівнянні її з даоською філософією. У загальному вигляді неореалістичний підхід Уайтхеда спрямований на розуміння природи як *єдності подій, як процесу* (=метафізика процесу, нова космологія, тобто подолання дуалізму інертної матерії й оцінюючого розуму). *Причинність* є основною при описі природи: "...процес, що розвивається від фази до фази, причому кожна фаза являє собою реальну основу, з якої виходить її спадкоємець, просуваючись уперед до завершення даної речі. "Причини" того, чому стан актуальної сутності такий, як він є, укладені в її конституції. Ці "причини" є іншими актуальними сутностями, які об'єктивуються для цього" [Whitehead 1929, 25]. При цьому світовий процес визначає як *досвід бога*, який є не творцем, а тільки співавтором подій. У світі діє причина, споконвічно властива світові, – це *креативність* (творча енергія). Складне поєднання платонічно-християнської традиції з елементами аристотелізму в поєднанні з природничо-науковими уявленнями приводить Уайтхеда до визначення того, що справжня дійсність проявляється у процесі самостановлення, у ході формування досвіду суб'єктів. Становлення досвіду є одночасно формуванням суб'єкта й об'єкта пізнання – немає суб'єкта й об'єкта самих по собі, є об'єкт, що стає суб'єктом, і суб'єкт, що об'єктивується. Існує *мета*, що керує процесом створення одиниць та пронизує всі події.

У даоській філософії не може бути такого складного визначення дійсності, отже, в неї не включено суб'єкт, який пізнає, а тому ще не сформульовані гносеологічні й телеологічні проблеми; є небо як початок, але воно не є першопричиною (=трансцендентний бог); природа мислиться як абсолютний об'єкт, у який тотально залучені суб'єкти, які постійно трансформуються. У такій системі немає місця творчому процесові й досвіду бога. Хоча починаючи з VI–V століть до н. е., питання про небо в даосизмі було близьким до визначення *першопричини* всього сущого, але поняття *неба*, а пізніше й *дао*, синкретично

поєднувало в собі семантику, верховного владику (Шан-ді), долі, першооснови, першопричини природи й закони природи. Даоське розуміння світу тільки схематично збігається за об'єктом опису (*світ, космос*) з філософією організму Уайтхеда – це пояснення світу як вічного становлення речей; визнання руху невід'ємною об'єктивно існуючого реального світу рисою; затвердження джерела цього руху в межах самого світу (*дао, порядок природи*) у вигляді постійного взаємопроникнення двох протилежних, але взаємозалежних природних сил (*інь-ян*); пояснення зміни різноманітних явищ як причинної закономірності, підлеглої вічному рухові суперечливих і взаємозалежних субстанціальних сил [Ян Хиншун 1994, 17]. Звертання ж дослідника до даної філософської системи пояснюється не тільки певним збігом концепції причинності даосів та філософії організму Уайтхеда, але й тим, що Нідему, ймовірно, були близькі теоретичні й ідеологічні установки Уайтхеда, який прагнув до узгодження філософії з природничо-науковими відкриттями XIX–XX століть.

Здається небезінтересним порівняння діалектичного методу даосів з комбінаторною логікою. Комбінаторна логіка є галузю математичної логіки, присвяченої вивченню та аналізу таких понять і методів, як змінна, функція, операція підстановки, класифікація предметів за типами і категоріями та інше [Комбінаторная логика 1988, 275–276]. У даоській філософії було розроблено понятійний апарат, що також більше відповідає змінним, функціям або класифікаціям. Положення в тексті ієрогліфа, семантика ієрогліфа, контекстуальні зв'язки, структура канону визначають те або інше поняття, що набуває полісемантичного характеру без чіткої дефініції, а тому можливе його визначення через інше поняття. Висловимо припущення, що більш справедливо говорити не про збіг даоської діалектики й комбінаторної логіки, а про можливість вивчення даоської філософії математичними методами взагалі та комбінаторної логіки зокрема.

На наш погляд, підхід Джозефа Нідема при дослідженні *причинності* в даоській філософії має як позитивні, так і негативні сторони. Перше – це досить вдале й продуктивне визначення даосизму через

поняття *органічної філософії*, а друге – певна загроза модернізації історії філософії та науки давнього Китаю. У цілому нідемівський підхід збігається із загальною тенденцією зміни окремих аспектів методологічної парадигми в гуманітарній науці ХХ століття: від формування уявлень

про закони розвитку людини, його громадського життя за прикладом природничо-наукових механічних закономірностей і зв'язків до розуміння суспільних законів на основі закономірностей розвитку живих організмів та їхніх систем, відкритих у біології [Детерменизм 1996, 137].

¹ Докладніше про Дж. Нідема див.: [Кіктенко 2003, 51–66].

² Дане положення є дискусійним. В історії філософії, синології та наукознавстві існує інша точка зору, згідно з якою конфуціанство (яке Дж. Нідем вважав антинауковим явищем) також суттєво вплинуло на розвиток наукових знань у традиційному Китаї. Про аналіз Дж. Нідема раннього конфуціанства докладніше див.: [Кіктенко 2004а, 54–60].

³ Вольф (Wolff) Христіан (1679–1754) – німецький мислитель, філософ і математик, з ім'ям якого пов'язується початок Просвітництва в німецькій філософії, засновник першої філософської школи в Німеччині, популяризатор ідей Лейбніца, прибічник перенесення широких знань у народні маси.

⁴ Зазначеному питанню велика увага приділялася такими видатними вченими, як С.Д. Канцельсон, Г.А. Клімов, А.Ф. Лосєв, А.Р. Лурія та ін.

⁵ Чжан Дунсунь (Чжан Дуншен) (1886–1973). Філософ та історик філософії, пропагандист та інтерпретатор західної думки, політичний діяч, учень і послідовник Лян Цичао.

⁶ Один з видів давньокитайського письма.

⁷ Чжуан Чжоу (Чжуан-цзи, Мен Чжоу, Янь Чжоу). (Прибл. 369 до н. е. – прибл. 286 до н. е.). Один з засновників філософії *даосизму*, автор трактату “Чжуан-цзи”.

⁸ Ймовірно за аналогією з філософією Платона, який розрізняв *νοῦς* абр *ἀνάγκη* як передбачену дію розуму відповідно до ідеї блага (=доцільність) та сліпа, фатальна дія речових елементів (=механічна причинність).

⁹ Дріш (Driesch) Ханс (28.10.1867, Крейцнах, – 16.4.1941, Лейпциг), німецький біолог і філософ-ідеаліст.

¹⁰ Знов-таки аристотелівський концепт.

¹¹ Берталанфі (Bertalanffy) Людвіг фон (нар. 19.9.1901, Ацгерсдорф, Австрія), біолог-теоретик, автор “загальної теорії систем”.

¹² Сімпсон (Simpson) Джордж Гейлорд (нар. 16.6.1902, Чикаго), американський палеонтолог. Один із засновників сучасної синтетичної теорії еволюції, автор учення про темпи і форми еволюційного процесу.

¹³ Theodosius Dobzhansky.

¹⁴ Докладніше див.: [Кіктенко 2004, 48–60]

¹⁵ Гегель (Hegel) Георг Вільгельм Фрідріх (1770 – 1831), німецький філософ, який створив на об'єктивно-ідеалістичній основі систематичну теорію діалектики.

¹⁶ Уайтхед (Whitehead) Альфред Норт (1861–1947), англо-американський математик, логік і філософ, представник неореалізму.

¹⁷ Докладно про дослідження філософської спадщини Гегеля, що стосується Сходу див.: [Шаймухамбетова 1995]

¹⁸ “Там, де вбачається доцільність, джерелом її визнають розум; отже, для мети вимагають власного, вільного існування поняття”. Телеологію протиставляють насамперед механізму, в якому встановлена в об'єкті визначеність, що є по суті зовнішньою визначеністю, в якій не виявляється ніякого самовизначення. Протилежність між *causis efficientibus* та *causis finalibus* – між тільки діючими і кінцевими причинами – належить до зазначеного, до якого, взятого в конкретній формі, зводиться також і дослідження того, чи розуміти абсолютну сутність світу як сліпий природний механізм або як розум, що визначає себе згідно з метою. Антиномія фаталізму (разом з детермінізмом) і свободи однаково торкається протилежності між механізмом і телеологією, або вільне є поняття в своєму існуванні” [Гегель 2002, 672].

¹⁹ Ці уявлення генетично пов'язані з ученням про темний та світлий початок 阴阳 (*інь-ян*), яке зафіксоване у найдавнішому давньокитайському літературному творі "І цзін" ("Канон Змін").

²⁰ Чжу Цяньчжи. Чжу Цин-моу (1899 – 1972). Філософ, історик.

²¹ Традиційною є думка про те, що філософія природи Гегеля – це найбільш слабка частина його вчення, в якій філософ проігнорував провідні досягнення фізики та хімії свого часу (оптика Ньютона, атомізм у хімії тощо).

ЛІТЕРАТУРА

Воинов В. В. Модели диалектики в античной и восточной философии // **Проблемы философии**. Вып. 54. Киев, 1981.

Гегель Г. Ф. В. Наука логики. Санкт-Петербург, 2002.

Детерминизм // **Современный философский словарь**. Москва, Бишкек, Екатеринбург, 1996.

Зинин С. В. Концепция Сивина // **Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае**. Москва, 1987.

Зинин С. В. Джозеф Нидэм и китайская культура // **Мир Будды и китайская цивилизация**. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. Москва, 1996.

Зинин С. В. Между универсализмом и релятивизмом: Натан Сивин в поисках китайской науки // **Мир Будды и китайская цивилизация**. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. Москва, 1996а.

Зинин С. В. Китайская традиционная наука и Джозеф Нидэм // **Восток**. №1. Москва, 1997.

История китайской философии: Пер. с кит. Таскина В.С.; Общ. ред. и послесл. Титаренко М. Л. Москва, 1989.

Кікстенко В. О. Аналіз нідемовського визначення даоської концепції *дао* // **Мультиверсум**. Філософський альманах: Зб. наук. праць. Вип. 42. Київ, 2004.

Кікстенко В. О. Джозеф Нідем про філософію раннього конфуціанства // **Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна**. №615. Харків, 2004а.

Кікстенко В. О. Наукова біографія Джозефа Нідема: шлях від біохімії до синології // **Сходознавство**. №21–22. Київ, 2003.

Кобзев А. И. Концепция Дж. Нидэма и ее критика (обзор) // **Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае**. Москва, 1987.

Комбинаторная логика // **Математический энциклопедический словарь**. Москва, 1988.

Краснопевцев Е. А. Сопоставление моделей мира древних культур Греции и Китая (На прим. анализа "Илиады" и "Книги перемен") // **Философские проблемы взаимодействия литературы и культуры: Межвузовский сборник научных трудов**. Новосибирск, 1986.

Медведева И. А. Причина и следствие // **Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл.** Минск, 2003.

Можейко М.А. Телеология // **Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл.** Минск, 2003.

Резаненко В. Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности: Учеб. пособие. Киев, 1989.

Федина Е. М. Нидэм Дж. Наука и цивилизация в Китае // **Актуальные проблемы истории китайской философии**. Москва, 1983.

Тан Хань. Ханьцзи міма (Дешифровка китайських ієрогліфів). Шанхай, 2001. (唐汉. 汉字密码. – 上海: 学林出版社, 2001).

Чжу Цяньчжи // **Китайская философия: Энциклопедический словарь**. Москва, 1994.

Шаймухамбетова Г. Б. Гегель и Восток. Принципы подхода. Москва, 1995.

Шовень цзеци. Пекін, 2001. (說文解字 / (漢)許慎撰; (宋)徐鉉校定. – 北京: 中华书局, 2001. 重印).

Ян Хин-шун. Антология древнекитайской философии. Москва, 1994.

Blue, Gregory. **Joseph Needham's contribution to the history of science and technology in China** / <http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/gregory%20blue>.

Cowling, Maurice. Joseph Needham & The History Of Chinese Science // **The New Criterion** Vol. 11, No. 6, February 1993 – / <http://www.newcriterion.com/archive/11/feb93/cowling.htm#back1>.

Hegel G. W. Fr. **Die Vernunft in der Geschichte.** Hrsg. von Hoffmeister. Berlin, 1966.

Needham J., et al. **Science and Civilisation in China.** Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge, 1956.

Sivin N. Taoism and Science // **Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China** (Variorum, 1995), ch. VII // <http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/7tao.html>.

Thang Chün-I. **Hei-Ko-Erh ti Pien-Hua Hsing-erg-Shang Hsüeh, yü Chuang Tzu ti Pien-Hua Hsing-erg-Shang Hsüeh Pi Chiao.** (A Comparison between the Hegelian Metaphysics of Change and Chuang Tzu's Metaphysics of Change). 3. 1301. QRSIACE, 1936.

Whitehead Al. N. **Process and Reality.** 1929.

РЕЦЕНЗІЇ

Меметов А. Мусаев К. **Крымтатарский язык. Ч. 1. Общие сведения о языке. Ч. 2. Морфология. Учебное пособие.** – Симферополь, 2003. – 288 с.

ОДНІЄЮ з найскладніших проблем, котрі постали перед нашою державою після проголошення незалежності, є проблема відродження та розвитку культур народів, що проживають в Україні, і які були репресовані радянським режимом. Одним з найбільш постраждалих від цих репресій є, без сумніву, кримтатарський народ, який здавна проживав на території Кримського півострова.

Ще з часів Російської імперії щодо кримських татар неодноразово проводилась політика геноциду. Значна кількість татар була змушена переселитися за межі півострова до інших країн, що, в кінцевому результаті, призводило до мовної асиміляції. Зрозуміло, що це не могло не вплинути негативно на розвиток як культури кримтатарського народу в цілому, так і на розвиток його мови. Проте найбільшого удару по культурі цього народу завдала радянська влада. Як відомо, у 1944 році весь кримтатарський народ було звинувачено у зраді перед Радянською Батьківщиною і повністю виселено з Криму. Як наслідок, кримтатарська мова втратила можливість нормально розвиватись, потрапила під вплив російської мови, почалася мовна асиміляція кримських татар. Географічне розташування діалектів кримтатарської мови було насильно змінено внаслідок виселення усіх носіїв мови на схід. Кримські татари опинилися серед інших споріднених за мовою та походженням народів, а також – у російськомовному середовищі. Усе це, разом із забороною друкувати книжки та навчати дітей рідною мовою, не могло не вплинути негативно на функціонування кримтатарської мови. Поза всяким сумнівом, попереду ще багато роботи, аби повернути кримтатарській мові ту роль, на яку вона заслуговує.

З огляду на все це, ми не можемо не визнати, що книга А. Меметова та К. Мусаєва “Крымтатарский язык” є дуже потрібною та актуальною саме зараз, на даному етапі становлення та розвитку кримтатарського народу. Книга, без перебільшень,

є прикладом справжньої наукової роботи та знаменує собою цілу епоху у вивченні такої, на жаль, поки що малодослідженої тюркської мови, як мова кримських татар.

У даному посібнику вперше детально описується морфологічна структура кримтатарської мови, визначається її місце серед інших тюркських мов, розповідається про історію її розвитку, діалектне розчленування тощо.

Книга складається з двох частин. У першій частині (“Загальні відомості про мову”) розглядається граматична структура кримтатарської мови, особлива увага приділяється таким питанням, як фонологія, морфологія, синтаксис, лексика, антропонімія та топонімія кримтатарської мови. Окремо розглянуто проблему кримтатарської термінології, яка і досі є здебільшого не розробленою.

Значну увагу присвячено функціонуванню кримтатарської мови в період депортації, а також відродженню цієї мови, починаючи з періоду “хрущовської відлиги” і до наших днів. Окремо розглядається також історія вивчення кримтатарської мови, її викладання – спочатку в Ташкенті, а потім, після повернення значної частини кримських татар до Криму, у Сімферополі та інших містах Криму.

На особливу увагу заслуговує запропонована авторами назва: кримтатарська мова (крымтатарский язык). На думку авторів, ця назва більше відповідає національній самосвідомості носіїв мови, а назва “кримсько-татарська” чи “кримсько-татарська” створює враження, ніби це якийсь діалект татарської (“казанських татар”) мови, який протиставляється іншим його діалектам” (С. 3).

Окремо виділяється проблема функціонування кримтатарської мови: “Функціональні сфери кримтатарської мови по широті своїй поступаються навіть таким мовам, як каракалпацька, якутська, тувинська, карачаєво-балкарська та ін., хоча їх функціонування не назвеш навіть “задовільним” (С. 7).

У другій частині (“Морфологія”) детально описується морфологічна структура кримтатарської мови. Розглядається словотвір, виділяються та детально описуються групи частин мови: самостійні (іменники, прикметники, числівники, прислівники, займенники, дієслова), граматично не пов’язані з реченням частини мови (вигуки, наслідувальні слова), несамостійні частини мови (предикативи), службові частини мови (службові імена, післялоги, сполучники), модальні частини мови (модальні слова, частки). Детально аналізуються та описуються граматичні категорії таких частин мови, як іменники (категорія числа, категорія особи/ присудковості, категорія приналежності, форма конкретної приналежності, категорія відмінювання) та дієслова (категорія особи, категорія об’єкта, категорія способу). Особливо цікавим є розділ, присвячений розгляду такої, не дуже властивої українській мові, групи слів, як наслідувальні слова (звуконаслідування, образонаслідувальні слова), а також

“особлива граматична категорія, яка отримала назву “предикативи” (С. 259).

Слід також зазначити те, що, описуючи мову як явище, автори уникають голого теоретизування і не намагаються “описати мовні факти новими термінами, як це прийнято зараз у деяких наукових роботах, у яких мова зникає як об’єкт дослідження” (С. 3).

Можливо, у даному посібнику описані не всі граматичні форми такої поки що малодослідженої мови, як кримтатарська. Звичайно, попереду ще багато роботи, і ця тема чекає свого подальшого розвитку. Проте, без будь-яких перебільшень, можна сказати, що перед нами фундаментальне, цікаве і корисне видання, яке є помітним кроком уперед в історії українського сходознавства.

БОНДАРЕНКО І.П.,

професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка

БУКРІЄНКО А.О.,

викладач Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ХРОНІКИ

ЛАУРЕАТ ПРЕМІЇ ІМЕНІ МИКОЛИ ЛУКАША ЗА 2004 РІК

РЕДАКЦІЙНА колегія журналу “Світ” вшанувала літературною премією “Ars translationis” (“Мистецтво перекладу”) 2004 року українських японістів: професора Київського національного університету ім. Т. Шевченка Івана Бондаренка за досконалі переклади японської поезії від давнини до сучасності та професора

Львівського національного політехнічного університету Мирона Федоришина за високомайстерне відтворення українською мовою новел Ясунарі Кавабати, роману Нацуме Сосеки “Серце” та п’єси Санеацу Мусянокодзі “У персиковім гаю”.

Ці твори були опубліковані в журналі протягом 2004 р. в рамках проекту Рік Японії у “Всесвіті”.

“ЛІТЕРАТУРНА УКРАЇНА”, 23.02.2004

НАУКОВИЙ СЕМІНАР “БІДІЯ ДАНДАРОН (1914–1974) В КОНТЕКСТІ ЕПОХИ”

20 ГРУДНЯ 2004 року в Києві відбувся науковий семінар під назвою “Бідія Дандарон в контексті епохи”, організований Інститутом сходознавства ім. А. Кримського НАН України та сходознавчим гуртком Національного університету “Києво-Могилянська академія”. Семінар було присвячено відомому бурятському буддологу, релігійному діячеві та філософу, який залишив по собі як учнів, так і великий науково-творчий спадок. Послухати заявлені доповіді зібралися представники бурятської громади м. Києва, науковці та студентська молодь. На жаль, через політичну ситуацію, пов’язану з президентськими виборами в Україні, не всі бажаючі змогли взяти участь у роботі семінару.

На початку засідання з вітальним словом виступив *К.О. Халтагаров* – голова Товариства бурятської культури м. Києва. Потім пролунали теплі спомини людей, які особисто були знайомі з Б.Д. Дандароном. Екс-голова Торгового представництва Республіки Бурятія в Україні *Ж.Д. Дандаров* розповідав про своє знайомство з видатним земляком, про непрості обставини його життя.

Старший науковий співробітник Інституту сходознавства *О.Д. Огнева*, яка провела семінар, у своїй доповіді “Бідія Дандарон – знавець тибетської текстології” згадувала своє спілкування у студентські роки з відомим бурятським філософом і науковцем у Бурятії. Б.Д. Дандарон під час занять знайомив студентів тибетського

відділення Східного факультету Ленінградського державного університету (тепер – Санкт-Петербурзький державний університет), які прибули на практику до Бурятії, зі структурою тибетського тексту, пояснював методику його вивчення. Згадувалися інші видатні науковці, які працювали разом з Б.Д. Дандароном, й імена яких є нині окрасою світового сходознавства. Перед слухачами поставали непрості реалії доби, в яку довелося жити, вчитися і працювати великому буддійському практикові. Відновлення контексту епохи сприяло усвідомленню величчя людини, яка у складних, часом нестерпних життєвих умовах, сама лишалася вільною і сприяла звільненню інших.

Старший науковий співробітник Інституту сходознавства *І.В. Отроценко* виступила з доповіддю “З історії релігійних течій у бурятському суспільстві: балагатський рух та Бідія Дандарон”. Доповідка стисло виклала маловідомі сторінки історії Бурятії буремних 20-х рр. ХХ ст. – історію балагатського руху, розглянувши її в контексті тогочасної політичної та релігійної ситуації в бурятському суспільстві. За допомогою архівних даних було відновлено події початку 1920-х років, коли представники руху виступали як захисники бурятського населення від утисків радянської влади. Особлива увага приділялася духовному зв’язку між учителем та учнем – Л.С. Циденовим та його наступником Б.Д. Дандароном.

Старший науковий співробітник Інституту сходознавства *С.В. Капранов* прочитав доповідь на тему “Філософські ідеї в

“Чорному Зошиті” Б. Дандарона”. У своїй доповіді він коротко розглянув погляди Б. Дандарона в царині метафізики, космології та космогонії, а також соціальної філософії та історіософії, спираючись на аналіз останньої праці великого бурятського мислителя. На думку доповідача, Б. Дандарон прагнув створити синтез буддійської та західної філософії. Його особливу увагу привертала платонізм. Крім того, Б. Дандарон намагався поєднати багатовікову буддійську традицію із сучасною західною наукою, випередивши ідеї Ф. Капри. У галузі історіософії важливим внеском Б. Дандарона є концепція суспільної карми. Доповідач також підкреслив актуальність соціально-філософських ідей Б. Дандарона, насамперед критики “суспільства споживання”.

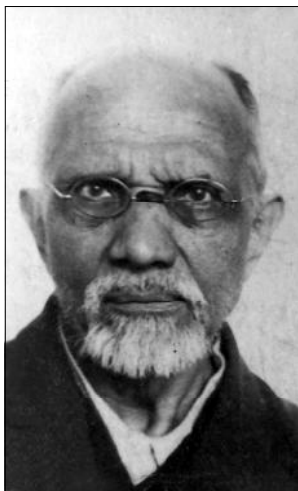
Студент Національного університету “Києво-Могилянська академія” *О. Ведров* у доповіді на тему “Концепція нірвани Бідії Дандарона” намагався проаналізувати тексти Б. Дандарона на логіко-дискурсивному рівні, попередньо зазначивши, що це лише один із рівнів прочитання. На концепцію нірвани Дгарамараджи, як впливає з доповіді, понад усе вплинули буддійські школи прасангіка-мадг’ямаки та йога-чари, а також низка філософських систем західних мислителів, зокрема, Плотіна, Спінози, Гегеля. В основу цієї концепції покладено абсолютистську інтерпретацію мадг’ямаки, яка розглядає нірвану не як ніщо, а як деяку абсолютну реальність, як понадбуття, а поняття “ніщо” стосовно нірвани трактує в дусі християнської апофатики. Специфіка тлумачення терміна “нірвана” Бідією Дандароном полягає в тому, що він прагне поєднати категоріальні системи Дгарми та європейської філософії, звертаючись до людей, не вкорінених у буддійській традиції.

Доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія” *Ю.Ю. Зав-*

городній виступив із доповіддю “Тантрична практика і кохання” (за “Листами про буддійську етику” Б. Дандарона). На початку свого виступу доповідач звернув увагу на численні факти, які свідчать про високий авторитет бурятя Б.Д. Дандарона як буддиста-практика, буддійського філософа і тибетолога не лише в Росії (Москва, Санкт-Петербург, Бурятія), але й у Литві, Естонії, Чехії, США. Ю.Ю. Завгородній представив детальний текстологічний аналіз “Листів про буддійську етику”, дійшовши висновків, що текст “Листів” являє собою не звичайне любовне листування (емоційне чи інтелектуальне), а унікальне в сучасній епістолярній літературі спілкування (духовно-практичне, містичне) буддиста, йога-тантрика зі своєю коханою, Наталією Кліманскене. У своїх листах Бідія Дандарон намагається переконати та одночасно підготувати свою майбутню дружину (йогіню-юм) для спільної тантричної практики, головна мета якої – звільнення. Для людини, яка живе в сучасному десакралізованому світі, тексти “Листів” можуть бути одним із тих ціннісно-змістових орієнтирів, які сприяють перетворенню як повсякденного існування, так і самих любовних стосунків у духовний шлюб.

Символічним є те, що семінар, присвячений такій постаті, як Бідія Дандарон, відбувався під час доленосних змін в історії України. У світлі демократичних перетворень та народного волевиявлення, які відбувалися на наших теренах у листопаді–грудні 2004 року, роздуми філософа (зокрема щодо суспільної карми) звучали досить актуально. Доповіді викликали велике зацікавлення аудиторії, багато запитань і супроводжувалися жвавою дискусією щодо проблем буддійської філософії. Інтерес до роботи семінару спонукає організаторів до подальшого проведення заходів, присвячених буддійській культурі.

І.В. ОТРОЩЕНКО



СПАДЩИНА

В.М. Шкляр

ТАЄМНИЦЯ СТАРОГО АЛЬБОМУ



РУДИЙ хлопчина з пропитим обличчям бурякового кольору підійшов у скляній Звенигородській забігайлівці до столика, за яким сидів незнайомий йому, видно з усього, приїжджий “очкарик”. Увагу якраз і привернули ті окуляри з такими товстими лінзами, що за ними ледве проглядали зменшені діоптрією очі.

– Ти не купив би одну штуківину? – звернувся до нього рудий і тремтячими з похмілля руками дістав з-під поли важкий фоліант у коричневій шкіряній палітурі. Тиснений золотом орнамент, бронзова застібка з фірмовим карбом “Trade mark” переконували, що “штуківина” справді варта уваги. Це була навіть не книга, а старовинний альбом з фотографіями.

– Скільки просиш? – байдужно поцікавився “очкарик”.

Рудий не помітив, що в того руки затремтіли ще дужче, ніж у нього самого. Надписи на давніх, з фіолетовим відливом фотографіях не залишали сумніву – альбом належав Агатангелу Юхимовичу Кримському. Усе збіглося: Звенигородка, до якої оце занесло студента-очкарика, була для Кримського рідним містом – його родина переїхала сюди 1871 року, відразу після народження майбутнього академіка-поліглата. Тут і дотепер стояв його батьківський двоповерховий будинок з екзотичною башточкою на даху.

Лінзи окулярів так запітніли, що молодикові довелося їх зняти і протерти носовичком. Його відкриті очі виявилися неприродно великими і темними. Намагаючись приховати хвилювання, не виказати, що в його руках безцінна реліквія,

він виторгував її за два червінці. Потім облишив свою вечерю і швидко пішов у готель. Тільки тут, після першої хвили радості, його охопило сум’яття. Він лиш тепер усвідомив, що альбом з унікальними фотографіями, певніше за все, крадений. Але як могло статися, що цей підозрілий тип запропонував свою “здобич” саме йому? Ніби щось знав...

Тамуючи докори сумління, молодик вирішив, що неодмінно знайде рудого чоловічка, витягне з нього таємницю “походження” реліквії, а потім, як великодушний філантроп, безоплатно поверне цю річ на її законне місце.

Наступного вечора він знов заглянув до тієї ж таки забігайлівки, сподіваючись, що зустрине там рудого завсідника чи принаймні довідається, де його можна знайти. Так, буфетниця відразу здогадалася, про кого мова, але замість приязної усмішки на її обличчі з’явився переляк.

– Як, ви ще не знаєте? Рудого сьогодні вночі знайшли на снігу мертвим. Біля будинку одного з його друзів. Мабуть, щось украли і не поділили. Кажуть, вони, безбожники, навіть музей пограбували.

Молодикові стало не по собі. Здається, він влип у темну історію і, поки не пізно, треба лияти з цього містечка. Хоча не все тут було зрозумілим. Він уже побував у місцевому краєзнавчому музеї, де окремий куточок присвячено Агатангелу Кримському. Там експонувалися й особисті речі академіка: старовинне піаніно, ціпок із набалдашником у вигляді собачої голови, рукописи, книги... Але фотоальбому там не було.

Вранці, після деяких вагань, він усе-таки знов подався до музею і зайшов прямо в кабінет директора, де його зустрів інтелігентний чоловік із сумними, як у більшості розумних людей, очима.

– У вас часом не викрадали фотоальбом Кримського? – навіпростець запитав гість.

Йому здалося, що чоловік здригнувся. Потім, витримавши напружену паузу, відповів:

– Ні.

– Він у мене.

Чоловік розгублено мовчав.

– Загадкова постать, цей Агатангел Юхимович, чи не так? – з якимось недобрим натяком запитав “очкарик”.

– А ви, власне, хто?

– Я?.. Орієнталіст.

Коли за ним зачинилися двері, директор ще довго не міг прийти до тями. Він навіть мерзлякувато зіщулювався від моторошної думки. Здавалося, щойно, повернувшись із того світу, його відвідав сам Агатангел Кримський. Саме такі окуляри з товстими лінзами вчений-орієнталіст носив уже в юності.

Але зараз був 1972 рік. Зовсім недавно під егідою ЮНЕСКО світ відзначив сторіччя від дня народження видатного сходузнавця. В Україні почали видавати п’ять томів його вибраного, спотвореного цензурою. Опального вченого і письменника тепер усі називали великим, але ніхто не заглиблювався у суть цієї величі. Начебто достатньо було і того, що Кримський знав заледве не всі мови світу разом із діалектами. У тому числі і мертві. Одного разу, виступаючи в Академії наук, він щось процитував нікому невідомою мовою, а потім, сам того не помітивши, півгодини продовжував нею свою доповідь. Колеги-лінгвісти, переглядаючись і знизуючи плечима, губилися в здогадах: абісинська, вавилонська, санскрит?..

Втім, усе його життя схоже на таємничий, ніким не розгаданий, не розшифрований міф. І сам Кримський був людиною-міфом – із тих, кого не спіймав цей світ. Власне, до 1918 року в нього було два зовсім різних, рівнобіжних життя, у яких існувало мовби і дві різні людини. Татарин по батькові і поляк по матері, він став знаменитим російським ученим-сходузнавцем, одним із фундаторів російської орієнталістики, й одночасно був самобутнім українським письменником, що вийшов далеко за межі літературних традицій свого часу. Його душа була розпанахана навпіл у прямому сенсі цього слова. Одна половина існувала в респектабельному світі російської науки, друга повнилася

переконаваннями найзапеклішого українського націоналіста. Великий містифікатор власної біографії, він свідомо залишив у ній, як і у своїй творчості, безліч знаків запитання, до яких боялися наблизитися найприскіпливіші дослідники. Так чи так, а Кримський досі не втискується в тогу класика, і, зрештою, навколо його імені утворилася якась абсолютно містична аура, об яку багато хто обпікався і необачно обпікається досі. Частина цієї аури, здається, передалася й альбому, що його пощастило роздобути Орієнталістові за кілька годин до смерти того, хто продав реліквію за безцінь. Реліквію, що зберігає ще одну велику таємницю вченого-аскета.

Чуття підказувало, що директор музею не міг нічого не знати про цей альбом. Але чому він промовчав? І навіть злякався... Звичайно, раритет могли викрасти не обов’язково в музеї. Тоді де? Швидше за все, у будинку Кримського... Цей будинок стояв за сотню метрів од музею, і через хвилину-другу Орієнталіст знов милувався екзотичною башточкою на ньому, схожою на мінарет мечеті. На початку сімдесятих 19 століття цей особняк купив на свої гонорари начальник міського училища, викладач історії та географії, попечитель місцевих чайних Юхим Степанович Кримський – батько Агатангела. Крім шкільних підручників, він писав усілякі посібники про те, як кинути курити, як пекти бабки, як дресирувати мисливських собак, і навіть книжки під такими звабливими назвами, як “Записки провінційного ледаря” чи “Записки провінційного шалапутя”.

А його син Агатангел тут-таки напише взагалі скандальний, модерний роман “Андрій Лаговський” про вишукані взаємини між молодими чоловіками, котрі втамовують свої суперечливі почуття обіймами і поцілунками. Й оскільки в романі дуже виразна автобіографічність сюжетних ліній, з’являться серйозні підстави запідозрити автора в гомосексуальних нахилах. Ще більше здивування викликав цикл його віршів “Нечестиве кохання”, де іноді важко вгадати, до якої статі належить об’єкт цієї грішної любови.

Уже в наші дев’яності роки в пресі з’являться “сенсаційні” публікації про українських класиків, зазначених у гомосексуальних і лесбійських пристрастях.

Леся Українка, Ольга Кобилянська, Юрій Федькович і навіть далекий від світського життя анахорет Нечуй-Левицький... А що, Оскарові Вайлду, Сомерсету Моєму, Андре Жиду (і кому там іще?) можна, а нашим зась? У цьому європейському контексті особливо переконливо вирізняється Кримський – от звідкіля і його аскетизм, і невпевненість у поведженні з жінками, і хвороблива прихильність до симпатичних синів Всеволода Міллера – його московського вчителя по Лазаревському інституту східних мов. О, які пікантні аргументи щодо цього знайшов би спритний дослідник і в альбомі Кримського, де зберігаються фотографії і тих-таки братів Міллерів, і ще дуже цікавих молодиків. Чого варті самі лиш дарчі надписи хоча б милого, з повненькими губами, Жені Вадова: “Люблю за те, що ні від кого я ще не бачив стільки ласки”. Чи: “Дорогому другові, який відродив мене...” Тут уже прямий натяк на сексуальну ініціацію, – тим, хто прагне доказів, залишається тільки поплескати в долоні. Віктор Міллер, один із найвірогідніших винуватців особистої драми молодого Кримського, той підписав своє фото іронічно: “Дорогому другові на добру пам’ять “па гропъ жисти””.

Чи потрібні ще аргументи для тих, хто нестояв із свічкою? Так, потрібні. Принаймні так вважав Орієнталіст, який невтомно ходив слідами свого кумира – автора “Нечестивого кохання”. Адже мова йшла не про Оскара Вайлда, котрий підніс “любов, що не сміє назвати свого імені”, на рівень філософії і якого, зрештою, визнав винним у мужолозтві навіть Лондонський суд. Ні, щодо Агатангела Кримського, то Орієнталіст від самого початку був переконаний, що тут щось не так. Він був упевнений, що навіть “інтимні” надписи на чоловічих фотографіях – то всього лиш данина культурній традиції того часу, і сприймати їх як виливи гомосексуальних почуттів можна тільки в міру власної зіпсованости. Але головний аргумент був в іншому.

Серед вродливих жінок, що зберігають мовчання в альбомі, таких, як княгиня Гагаріна чи Софія Прове, особливу увагу Орієнталіста привертало витончене, загадкове обличчя Марії Орчинської. Вона була дружиною рідного, на рік молодшого брата письменника – Юхима Кримського.

І в цьому ж альбомі дивом уцілів лист молодого Агатангела, адресований Марії. Точніше, чернетка листа на шести сторінках, змережаних дрібним нервовим почерком. Однак чернетки часто бувають відвертими за чистовики – у них залишається те, що після редагування і самоцензури відходить у небуття... Перед Орієнталістом ожила історія таємного і драматичного кохання Агатангела до братової дружини. Ожила в таких яскравих подробицях, що він відчув у роті смак “забороненої” смородини, яка пристигла колись ось у цьому саду біля будинку Кримських...

Того літа брат Юхим (вдома всі його називали Сімою), студент-філолог Московського університету, привіз до батьків на оглядини свою наречену Марію Орчинську. Гарна, розумна, з музичною освітою, Марія всім дуже сподобалася, хоча й була старшою за Сіму на дев’ять років. Ніхто навіть не звернув уваги на особливу прихильність до неї Агатангела, який знав Марію ще з Москви, де також навчався в університеті. Щоправда, за плечима Агатангела вже були і Лазаревський інститут, і репутація молодого амбітного вченого, який у свої двадцять три роки знав більше десятка мов, писав статті до Енциклопедичного словника Брокгауза й Ефрона, успішно вступав у наукові дискусії навіть з такими світилами мовознавства, як Виноградов чи Соболевський.

Був спекотний липень. Агатангел вийшов у сад і пристояв біля кущів смородини, обліплених чорними спілими ягодами. Марія усім заборонила їх зривати, бо вона, бачте, варитиме смородиновий джем. З відчиненого вікна накочувалася якась божевільна мелодія – “прекрасна господиня” поки що імпровізувала на піаніно. Агатангел жадібно вслухувався в ту мелодію навіть тоді, коли вона обірвалася. Наступної миті він ледь не задихнувся – у вікні, з-під шелесткої сукні, майнули її високо оголені ноги, і Марія стрибнула з підвіконня майже в його обійми.

– Ви рвете мою смородину?
 – Ні, ви ж заборонили...
 – Заборонений плід солодкий. Беріть... – Вона зірвала китицю чорних ягід і протягнула йому. – Ви ж знаєте, чому я тут.
 – Про що ви?
 – Я приїхала сюди заради вас.

– Ви наречена мого брата.

Вона оскомно всміхнулася.

– І заміж я виходжу заради вас. Моє особливе почуття до Сіми виникло тільки завдяки вам.

– Хіба можна кохати відразу двох? – розгублено спитав він.

– Виходить, можна, – сказала вона чи то з докором, чи з викликом. – Я навіть Сімі зізналася, що люблю вас не менше, ніж його.

З роздушених у його руці ягід скапував фіолетовий сік.

Можливо, тільки невідступні хвороби Агатангела – астма, слабе серце, неврас-тенія та ще усвідомлення “нечестивости” цього кохання – не дали вибухнути несподіваному (чи закономірному) фіналу. Незабаром у Марії народиться син Борис, і його фотографії займуть перші сторінки в альбомі Кримського. 1896 року Агатангел поїде на два роки до Сирії та Лівану вивчати арабістику, але і звідти писатиме їй стримані ділові листи, намагаючись нічим не скомпрометувати Марію. Тільки вона одна зможе зрозуміти, що приховано між цих рядків: “Взавтра чи післязавтра зацвітуть помаранчі. Надсилаю кілька пуп’янків. Апельсини уже цвітуть, хоча дерева покриті ще плодами минулого року... Вони давно вже солодкі... а потім почнуть висихати...”

А ще через п’ять років Кримський зізнається в листі до Бориса Грінченка, що, коли він хворів, до нього дуже тепло поставилася братова і він став дивитися на неї, як на ангела-хранителя, але водночас відчув злочинність цієї прихильності. Так він пояснює причину появи циклу віршів “Нечестиве кохання”, хоча в цьому поясненні – тільки легкий натяк на правду. Натяк, який ще більше заплутує дослідників, котрі звикли сприймати всерйоз кожне слово класиків.

1921 року зовсім молодим помер Борис – син Марії і Юхима Кримських. Після цього їхній шлюб остаточно розпався, Марія Фердинандівна назавжди виїхала до Москви і перестала спілкуватися з чоловіком. Писала тільки... його братові. Запитувала, як краще переслати йому скрипку покійного Бориса, якого Агатангел Юхимович любив як рідного сина. Писала, що вони більше ніколи не побачаться, бо

якби навіть випала така нагода, вона б не хотіла показатися йому на очі старою хворою жінкою. Вона за все просила в нього прощення, крім одного – не звинувачувала себе в його самотності. Він сам обрав це лібат. Він вважав шлюб згубним для людини, що по жертвувала себе науці.

Сумну прикмету простежив в альбомі Орієнталіст. На чільному місці тут були фотографії людей трагічної долі. Одні передчасно померли, інші загинули, а ті пішли з життя самохіть... Дикий фатум тут дихав смертю. Напевно, тому цей альбом, розпалюючи дедалі більшу, якусь майже хворобливу цікавість, водночас пробуджував страх. Так, він уже боявся торкатись його. Наче ця реліквія зачала в собі лихий знак.

Самого Кримського теж постійно переслідували передчуття близького скону і суїцидні настрої. Кістлява примара смерти щодня простягала до нього свої потворні розчепірені пальці. Ще в студентські роки він подумував, де б роздобути такий наркотик, щоб легко заснути назавжди. Але зрештою його наркотиком стала наука, насамперед орієнталістика, в яку він пішов від мирської суєти, як дєрвіш іде в суфійство – містичний внутрішній стан, що веде до безпосереднього спілкування з вищим світом. От звідкіля його аскетизм і зневага до плоті, східна пристрасть до алегоричної мови, де навіть у релігійних висловах прихована еротика. Під словом “кохана” дєрвіші-містики часто мали на увазі прекрасного юнака, що здатний “украсти серце” швидше, ніж затуркана жінка в паранджі.

Він багато перекладав Гафіза, Хайяма, Сааді, Румі і був у захваті від цих ворожитів любовної лірики, що з однаковим трепетом зверталися і до дівчини-газелі, і до юнака-чашника. Вони не гребували “безстатевою” інтимною поезією, іноді прямо адресували свої почуття чоловікам. Великий знавець живих і мертвих східних мов, Кримський знав достеменно, що означає ніжний пушок на щоках “коханої”, до того ж стрункої, як кипарис (дерево, що належить до чоловічої символіки). Ця східна традиція, що розчулювала Кримського, наклала свій відбиток і на його вірші, які він не випадково називав екзотичними. Ось чому Орієнталіста просто бісили висновки літературознавців про гомосексуалізм автора “Нечестивого

кохання”. А після того, як один із них, працюючи над книгою про Кримського, знаяга загинув у розквіті сил, Орієнталіст сховав “свій” альбом чимдалі з очей.

Лише через двадцять три роки після розмови з директором музею він отримав у Києві листа зі Звенигородським штемплем. Відомий краєзнавець Володимир Хоменко несподівано нагадав йому про їхню зустріч у музеї, про фотоальбом і своє мовчання. Цей альбом йому передав Микола Кримський, названий син Агатангела Юхимовича. 1972 року Звенигородський музей готувався прийняти якихось дуже високих гостей. Його директор вирішив тимчасово збагатити експозицію унікальним альбомом, у якому навіть ще не були ідентифіковані всі фотографії. Тієї ж ночі музей, не оснащений сигналізацією, пограбували. Усвідомлюючи свою провину, місцева влада, щоб уникнути неприємностей, суворо наказала мовчати...

Тоді ж, перед тим, як поїхати із Звенигородки, Орієнталіст довго стояв на вулиці Леніна біля двоповерхового будинку з екзотичною башточкою на даху. Незважаючи на сніжну зиму, йому ввижались кущі стиглої смородини біля вікна, що виходило в сад. Нарешті, він зважився – відчинив перекошену хвіртку, підійшов до дверей, постукав. Йому довго не відчиняли, а потім на порозі з’явилася похмура стара в брудному халаті.

– Ви... Олександра Семенівна? – невпевнено запитав він.

– Я вже вісімдесят років як Олександра Семенівна!

– Я з Києва, хотів би дещо поспитати.

– Все тут давно вже розпитано, видивлено і винесено, – сердито пробурчала вона. – Нема чого заглядати!

Важко було повірити, що це і є та фатальна жінка-містифікатор, яка одружила на собі академіка Кримського вже після його смерті...

У двадцять роки в Агатангела Юхимовича, що тоді фактично керував Академією наук України, був улюблений учень-філолог і особистий науковий секретар Микола Левченко. У Києві вони навіть жили в сусідніх квартирах на вулиці Малопідвальної, 3, а влітку разом виїжджали до Звенигородки й зупинялися саме в цьому будинку з башточкою.

1929 року одна вертихвістка, за словами того ж таки Левченка, “шльондра”, народила йому хлопчика. Молодий учений заперечував своє батьківство навіть у суді, і невідомо, чим би все скінчилося, але тут Миколу Левченка заарештували з політичних мотивів і заслали на Соловки. Для Кримського це був тяжкий удар. Відверто демонструючи свою любов до репресованого учня, 58-літній академік доклав усіх зусиль, щоб забрати дитину собі. Він дав хлопчикові ім’я справжнього батька – Микола і своє вже прославлене прізвище – Кримський. Левченко звернувся із заслання до вчителя з письмовим проханням оберегти дитину від “усякого розтлінного впливу її матері”. Він обурювався її нестерпним характером, брутальністю і навіть “небезпечною, чисто середньовічною забобонністю”. Очевидно, Агатангел Юхимович, чоловік особливий у ставленні до жіночої статі (навіть за домогосподарку він тримав старого парубка), із задоволенням виконував це прохання. Важче припустити, що стало фатальним поштовхом для його улюбленого учня Миколи Левченка: вийшовши на волю в 1934 році, він повісився у своїй київській квартирі.

Через десять років, коли живого вже не було і “зниклого безвісти” академіка, раптом з’явилася така собі Олександра Семенівна Каштанова і назвалася матір’ю п’ятнадцятирічного Миколи Кримського. Керівництво Академії наук дозволило їй узяти з квартири Агатангела Юхимовича його особисті речі. Порпаючись у шафі, Олександра Каштанова знайшла старий паперовий пакет і в передчутті здобичі швидко його розгорнула. На жаль, замість грошей чи коштовностей вона побачила звичайну мотузку для сушіння білизни. Була там і записка, виведена рукою Кримського: “На цій мотузці повісився Левченко Микола”.

Хижа посмішка перекосила обличчя “неосвіченої, забобонної” жінки. Передчасна смерть її коханця і тасмниче зникнення Кримського наштовхнули її на зухвалий, здавалося б, божевільний задум. Олександра Каштанова оголошує себе дружиною Агатангела Юхимовича, майстерно входить у роль його вдови і не тільки повертає собі сина, але й стає власницею Звенигородського будинку академіка.

Коли місцева влада спробувала виселити Олександру Семенівну з цієї розкішної для простих смертних оселі, вона звернулася зі скаргою до самого Хрущова уже як дружина Кримського, і їй дали спокій. Зате, увійшовши у володіння, дружина-самозванка продемонструвала тут свою неосвіченість і забобонність достоту із середньовічним розмахом. Архівом опального “чоловіка” вона із задоволенням розпалювала грубу. Від листів Лесі Українки до Кримського (а їх було близько двохсот) у повітці знайшли тільки окремі обривки, затоптані козами.

Орієнталіст не мав сумніву, що забобонна жінка всіма способами виганяла з чужого будинку навіть духів, наче боялася, що вони можуть повернути сюди справжнього господаря. Вона не знала, яка доля його спіткала. Напевно, її дратувала і башточка над будинком, хоча “вдові” Каштановій навряд чи було відомо, що її добував уже сам Агатангел Юхимович і спостерігав звідтіля крізь телескоп за доленосними зірками.

До реабілітації Кримського, тобто до травня 1957 року, доля його спадщини нікого не цікавила. Названому синові Миколі дозволили отримати освіту лише у військовому училищі, і він став льотчиком-штурманом. Саме йому вдалося зберегти фотоальбом Агатангела Юхимовича, який він передав історику Володимирові Хоменку.

– Чому б вам не написати спогади про Кримського? – запитав тоді в нього краєзнавець. – Адже ви прожили з ним дванадцять років. Невже нічого не пам’ятаєте?

– Пам’ятаю, – відповів Микола Агатангелович. – Але немає нічого брехливішого за спогади. Вони схожі на розтягнуті некрологи. Адже навіть про цей альбом неможливо розповісти правду. До того ж... – він довго не міг дібрати слів, – я не впевнений, чи про нього можна розповідати. Альбом зберігала моя дочка... Вона загинула в автокатастрофі. Соромно зізнатися, але я віддаю вам цю річ з почуттям полегшення. По-моєму, копірвання в чужих таємницях приносить нещастя.

У цьому переконався й Орієнталіст. До того ж, що більше він дізнавався про Кримського, то загадковішою ставала ця трагічна постать. Агатангел Юхимович, утікаючи від марнот цього світу, знаючи

його нездорову цікавість до особистого життя відомих людей, свідомо розставив у своєму архіві оманливі прапорці. Він сам написав примітки до власних листів, знов-таки зі значною мірою містифікації. Під час перебування на Сході, у Бейруті, Кримський зустрів ще одну жінку – вчительку російської мови з тамтешнього дівочого пансіону “Бакурет ель-іхсан” Каменську. Як її звали? Звичайно, Марія. Після їхнього нетривалого знайомства Каменська назавжди від’їжджала з Бейрута до Росії, і Кримський, користуючись нагодою, передав через неї два чудових шарфи для “своїї” Марії. Він провів Каменську на пароплав. І там, уже після третього гудка, перед самим відплиттям, раптом запитав у неї: “А ви б не вийшли за мене заміж?” – “Ви збожеволіли”, – відповіла перелякана жінка.

Лист до брата Юхима, у якому Кримський розповідає про цей епізод (так, всього лиш епізод), скидається на відволікальний маневр: мовляв, у мене давно інші симпатії, а шарфи для Марії – то тільки знак поваги. Але й через тридцять років, уже літній учений, він намагається відвести від себе підозру в “нечестивому” коханні до братової. Він пише від третьої особи коментар до згаданого листа, де ще раз, і дуже докладно, переконує нас, що не міг забути Марію Каменську протягом усього свого життя. Те, що він не міг забути Марію, – це правда. Те, що Каменську, – брехня.

Принаймні так вважав Орієнталіст після того, як ретельно вивчив чернетку листа, що зберігається в альбомі поруч із фотографією Марії Орчинської-Кримської. І ще він був переконаний, що цю чернетку Агатангел Юхимович беріг аж ніяк не для нащадків. Для себе. І тільки через непередбачені обставини не встиг її знищити. Тому, коли краєзнавець Володимир Хоменко повідомив йому втішну звістку – будинок Кримських викупив Інститут сходознавства і там незабаром буде відкрито окремий музей, – Орієнталіст твердо вирішив відвезти альбом у Звенигородку, але без цього листа.

Так збіглося, що й цього разу він виїхав туди в грудні – стояла така ж сніжна зима, але вже 1995 року. На автостанції він зійшов з автобуса з одним величезним пакунком

під пахрою і вирішив одразу ж провідати будинок з екзотичною башточкою. Саме там справедливо і назавжди залишиться реліквія – він притискав її до себе, як живу істоту, з якою зріднився за довгі роки.

Містечко майже не змінилося, якщо не брати до уваги кілька панельних п'ятиповерхових коробок, що виростили на проспекті Шевченка. Тут досі стояла і знайома скляна забігайлівка, де колись волею випадку він придбав альбом. Змінився тільки Орієнталіст – якщо його тут хтось і впізнає, то хіба що за окулярами з такими товстими лінзами, що за ними майже не видно його неприродно великих, темних очей.

Він звернув на вулицю Леніна і на першому ж будинку на розі побачив табличку, яка свідчила, що ця вулиця тепер носить ім'я Агатангела Кримського. Агат... ангел. У перекладі з грецької це ім'я означає добрий вісник. Добрий ангел...

Якийсь несусвітний смуток підступав до горла і перехоплював подих. Він думкою перенісся в липень 1941-го, і це переміщення в часі, здається, відібрало в нього всі сили. Але він чітко побачив, як цією вулицею промчав легковий автомобіль і підкотив до будинку академіка. Двоє чоловіків у цивільному рішуче, без стуку ввійшли в незамкнені двері і побачили зодягненого по-селянському старого, який щойно повернувся з городу. Професорські окуляри з товстими лінзами видавалися якимись безглуздими на тлі цього одягу.

– Агатангеле Юхимовичу? Збирайтеся! Нам наказано вивезти вас у Саратов. Туди вже евакуювали Академію.

– Куди вже мені! – здивувався Кримський. – Я хворий і немічний. А до того ж майже сліпий. Дні мої злічені.

– Це наказ. Ми не можемо допустити, щоб учений зі світовим ім'ям потрапив до рук фашистів. Так що покваптеся.

Він раптом усе зрозумів. Яка там евакуація! Це арешт.

Спершу його відвезли в Київ, потім у Харків. Тут, у катівнях НКВС, почався тривалий, виснажливий допит. На відміну від більшості своїх колег, Кримський не визнав себе винним в антирадянській діяльності. Та коли йому запропонували підписати протокол допиту, він не вважав за потрібне заглиблюватися в суть фальшивого змісту. Зате не зміг стриматися в іншому – лінгвіст од Бога, він, перш ніж поставити свій підпис під протоколом, ретельно виправив у ньому граматичні помилки слідчого.

Через кілька місяців, 25 січня 1942 року, він помер у кустанайській тюремній лікарні від виснаження. Мине ще півсторіччя, поки цей факт стане відомим завдяки свідченню його співкамерника Івана Гречинина, що відбував свій термін за баптизм.

Що ближче підходив Орієнталіст до будинку з башточкою, то дужче притискав до себе важкий пакунок, наче боявся, що в останню мить альбом хтось вирве з його рук.

Ось він!..

Орієнталіст застиг, приголомшений. Спершу йому здалося, що він заблудився, що перед ним якісь моторошні декорації чи примара з того ж сорок першого року. Тому що будинку... не було. Тільки обгорілі стіни дивилися на нього чорними дірами вибитих вікон. Пожежа цілком проковтнула другий поверх разом з башточкою, навколо валялося обвуглене каміння, чорні дерев'яні голівешки, вкрита сажею бита цегла...

Він, як астматик, хапав ротом холодне, просякнуте гаром повітря, він не вірив своїм очам. У нервовому пориві зірвав із себе окуляри і наосліп кинувся до чорної проїми дверей. Окуляри випорснули з його тремтячої руки, впали на камінь і бризнули на почорнілий сніг дрібними скалками.

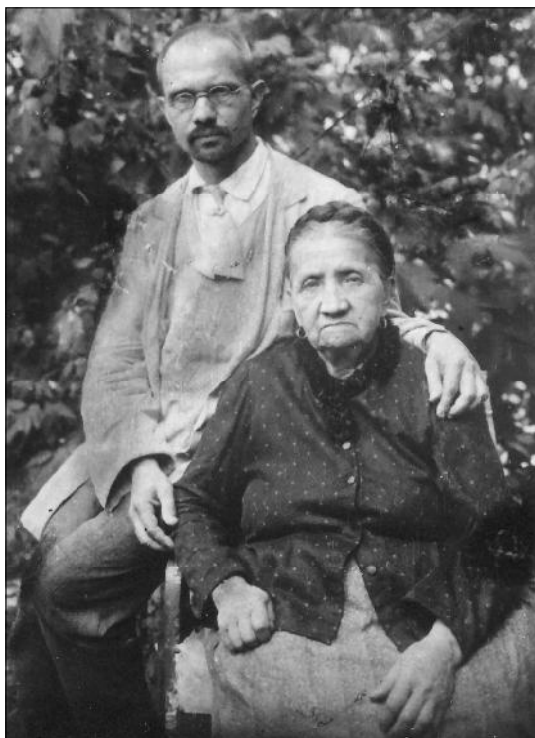




А.Ю. Кримський в молодості. 1889 р.



Юхим (Сіма) Кримський із жінкою Марією, батьком та сестрою



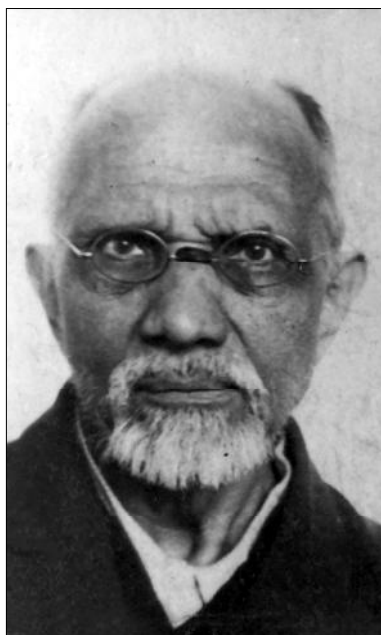
*А.Ю. Кримський із матір'ю,
Аделаїдою Матвіївною*



А.М. Кримська



Агатангел Кримський із сестрою та Марією Орчинською



А.Ю. Кримський

Агатагел Кримський, Юхим та Марія



Дім А.Ю. Кримського

*А.Ю. Кримський
із прийомним сином Миколою*



Батько Агатагела Кримського



*Борис Кримський,
син Марії та Юхима Кримських*



Дім академіка А.Ю. Кримського



А.Ю. Кримський із Миколою Левченком



А.Ю. Кримський



Юхим (Сіма) Кримський



Марія Кримська. 1897 р.



Аделаїда Матвіївна Кримська



*Князь Олександр Олександрович
Тагарін (Бейрут, 10 січня 1898 р.)*



*Княгиня Марія Яківна Тагаріна
(Бейрут, 10 січня 1898 р.)*



О.М. Веселовський



Таня (?)



Борис Кримський. 1897 р.



С.І. Прове. 1901 р.



В. Міллер. 1902 р.



М. Самсонов. 1902 р.



Борис Кримський. 29 травня 1914 р.



Столяров. 1848 р.



Н.Н. Щокіна. 1900 р.



В. Обуховський. 1910 р.



О. Чорновольский. 1917 р. М. Урусов. 1915 р.



О. Гофман. 1915 р. Б. Звігдєв (?). 1911 р.



Б. Кримський. 1901 р.



Ж. Вадов. 1911 р.

Дорогому Анатолію Воронцову
от
щиро люблячої Нсені Вадової.
Тюньс 1911г.
Люблю за те, що еще ни у кого я не видела стільки
ласки и нежливости матері.

Ф. Міллер. 1906 р.





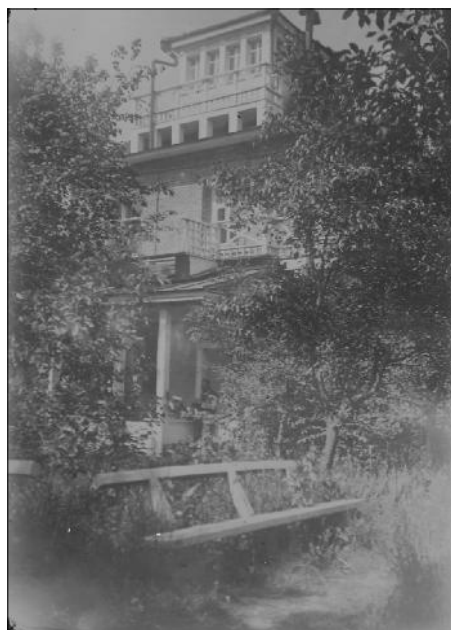
М.Н. Попов Ф. Кури



Княгиня М.Я. Тагаріна. Літо 1910



А.М. Кримська



Дім А.Ю. Кримського у м. Звенигородка

Підписи під світлинами згідно оригіналів альбома

SUMMARIES

L.V. Matveyeva

SOME SUBJECTS FROM THE HISTORY OF ATHENS DEMOCRACY (ON THE BASIS OF WORKS BY V. BUZESKUL)

A number of problems from the history of Athens democracy as they have been reflected in works by V. Buzeskul – a prominent antiquity historian – are discussed in the article. Analyzing V. Buzeskul's first essays devoted to the problem the author comes to a conclusion that they are still topical and have some specific stylistic characters. Special attention should be paid to those works by V. Buzeskul in which he studied reforms conducted by Athens democrats and showed some prominent features of Athens democracy.

O.A. Bordilovska

FROM PLURALISM TO DEMOCRACY (TO THE 55-TH ANNIVERSARY OF INDIAN REPUBLIC)

Article is devoted to the 55th anniversary of Indian republic and adoption of Constitution. This principal state's document defines the main rules of country's life and development and rejects characteristic features of traditional Indian society. Author has stressed the main of these features – unity in diversity as the base of development from pluralistic society to democracy of modern type.

O.I. Halenko

THE ELITE CAVALRY OF ASSYRIA AND THE ORIGINS OF THE SLAVE TRADE IN EASTERN EUROPE

Borrowing of horse riding skills from the Cymmerian and Scythian nomads by Assyrians, well documented by the Assyrian relieves, provokes question regarding the agents of this technological innovation. The textual sources suggest that experts with necessary skills were recruited either among nomadic political allies of Assyrians, e. g. Scythians, or among enslaved nomads. While there is no concrete textual prove, though, of the former, the latter is confirmed by ample references, both iconographic and textual, to the eunuchs, employed in the royal retinue as archers and cavalry. As castration was indicative of the slave status, while archery and horse riding were professional features of nomadic soldiery, such references provide enough evidence of the fact that elite eunuch royal cavalry were recruited from among nomads. It was in this capacity of mounted archers that slaves from Eastern Europe became a feature of the international slave traffic.

A.L. Zelinsky

NON-ETHNIC CHARACTER OF PTOLEMAIC ADMINISTRATION IN EGYPT AS A FACTOR IN ELIMINATING COLONIAL MENTALITY (TO THE ISSUE OF SO-CALLED “COLONIAL SITUATION” IN PTOLEMAIC EGYPT)

Analysing evidences of Soviet, post-Soviet and Western researchers for “colonial” situation in Egypt of the first Ptolemies, and comparing them to a number of realities, typical for up-to-date social and economic life of the country, one can conclude that in Hellenistic Egypt of the given period the only one colonial trend existed. This trend was stipulated by “colonizer's mentality” of immigrants, and wasn't supported by state officially. The last factor, to my mind, played the leading role in elimination of this trend. The first signs of this process are already visible since the middle of the III century BC.

I.V. Otroshchenko

BALAGAT (THEOCRATIC) MOVEMENT IN POLITICAL AND SPIRITUAL LIFE OF BURIATIA

The article contains brief survey of little known history of Balagat (theocratic) movement. This movement is reviewed in context of up-to-date political and religious situation in Buriat society. Special attention is paid to a founder of the movement, namely to a prominent Buriat philosopher and anchorite L. Tsidenov. The latter treated monastery form of religious doctrine as a non-viable one under the terms of modern world, and formulated out-school grounds for Buddhist community structure. The newly proposed canons were aimed both to maintain tradition in future and to advance Buddhism among other peoples. Available archive data allow us to restore events of 1920 when members of Balagat movement acted as defenders of Buriat people from Soviet power pressure.

L.D. Pritsak

SO-NAMED PEREYASLAV TREATY OF 1654 AND SOME PROBLEMS OF IT

In order to conclude the treaty between Khmel'nyts'kyj and the Tsar of Muscovy, for the both sides it was necessary to break the relations with the Polish King Jan Kazimierz. Hence, apparently, on advice of the Ukrainian Hetman Tsar sent Prince Repnin to Poland to demand from the King that he should honor the Zboriv Treaty concluded between himself and the Khan who represented Khmel'nyts'kyj. Since Jan Kazimierz refused to do it, Khmel'nyts'kyj had his hands free.

The next step was taken by the Tsar who summoned the Zemsky Sobor in Moscow and it accused the Polish King in falsifying the Tsar's titlature and charged him with the persecution of the Orthodox people in his realm.

Now the way was clear for the direct negotiations between Khmel'nyts'kyj and the Tsar. Since the main motive for breaking the relations with Jan Kazimierz was the defense of the Orthodoxy, the Russian-Ukrainian negotiations started with the quasi-religious ceremonies in Pereyaslav.

This was the famous Pereyaslav Rada the ceremonial aspect of which Russian scholars even today regard as the essential one for the treaty. Hence we have the designation of this first Russian-Ukrainian treaty of 1654 as the Pereyaslav treaty.

It was not an all-national event. M. Hrushevskyj on the basis of contemporary documents found in Moscow archives had established the list of names, showing only 203 people and not the *post factum* inflated figure of 127.338. Interestingly enough the article by Hrushevskyj, although published in 1929 in Leningrad in the *Doklady* of the Academy of Sciences of the USSR, soon was forbidden, so it had remained unknown in Russian and Ukrainian historiography as well.

The second aspect was the negotiated treaty, first formalized in the Hetman's residence Chyhyryn and later negotiated and ratified in Moscow. The text of the treaty has come down to us in a copy of Khmel'nyts'kyj's 23 Articles ("*Statti Bohdana Khmel'nyts'kogo*") rephrased (but not altered in meaning) in Moscow in 11 articles. Therefore the author proposes to call this document the basic text of Chyhyryn-Moscow treaty.

A.E. Svetlov

THE MEDIEVAL NOMADS

OF THE NORTH BLACK SEA REGION IN PRE-MONGOL PERIOD (HISTORICAL ESSAY)

The paper is dedicated to the analyses of ethno-politic situation in the steppes of the Black Sea region from the IV to the beginning of the XIII century. According to the opinion of the author steppes of the region were populated in consecutive order by the Hunns, Bulgarians, Khazars, Hungarians, Pechenegs, Turks and Polovcians.

A.A. Tortika

DYNASTIC MATRIMONIES AS THE ELEMENT

OF THE FOREIGN AND INTERNAL POLITICS OF KHAZAR STATE

The problem, born for discussion, has an independent value as a research of one of directions of state-political activity of Khazar Kaganate. The following aspects are allocated: 1) prevalence of the named phenomenon, its chronology; 2) circle of contacts, their regularity and intensity; 3) concrete political ends of dynastic unions; 4) origin of the tradition.

In case of Khazars, dynastic matrimonial tradition should be looked at as one that was borrowed from Turks Kaganate. In new conditions representatives of Khazar Kaganate ruling dynasties effectively used dynastic unions in Khazar interests.

By the end of the Khazar state the original model of conjugal relations spread among ruling class members has been finally formed – dynastic marriages became a prerogative of the kings of Khazaria.

G.V. Bondarenko

**THE FIRST FRENCH TRANSLATIONS OF THE CLASSICAL JAPANESE POETRY
AND TRANSLATIONS BY JUDIT GOTIER (1845–1917)**

This article is devoted to the history of the first acquaintance of the Europeans with the classical Japanese poetry of "tanka" genre. The author analyses influence of the Japanese poetry on a number of French poets and on the entire French poetry in context of French literary life. Special attention is paid to the analyses of the selected translations of Japanese poems made by Judit-Louise Gotier (1845–1917).

S.O. Koloda

**TEXTUAL LACUNAS AS MARKERS OF LINGUO-CULTURAL COMMUNITY
SPECIFICITY IN NOVEL BY AMOS OZ ‘THE BLACK BOX’**

Author’s main idea is to investigate features of the process of translation as retransmission of cultural space of foreign speaking cross-cultural communities. The notion of lacuna is treated as a textual and cultural phenomenon. The markers and typical features of textual lacunas are defined in the article. Discussion is concentrated on text of the novel by Amos Oz “The Black Box”.

B.C. Рибалкін

КЕРУВАННЯ В ТРАДИЦІЙНІЙ АРАБСЬКІЙ ГРАМАТИЦІ

Розглядається специфіка керування в синтаксисі класичної арабської мови, зокрема коли допускаються альтернативні варіанти кінцевої флексії керованих слів. Пропонується класифікація керуючих слів (*‘awāmil*), аналізуються чинники, які анулюють дію логічних керуючих факторів. Для дослідження залучено класичні праці арабських граматистів ал-Халіла, Сібавейгі, ал-Джуржані, аз-Замахшарі та ін.

V.I. Ryzhykh

DESCRIPTION OF FINAL INFLECTION ENDINGS IN ARABIC WORD

The author attempts to describe syntactic relations in an Arabic sentence in the light of different types of final inflection endings. He considers them to be formal markers of mutual governance of a sentence’s elements.

O.A. Shokalo

**AGATHANGEL KRYMSKIY AS A RESEARCHER
AND TRANSLATOR OF HAFIZ SHYRAZI**

This article is the first attempt to look at an outstanding input of Ahatanhel Krymskiy as a researcher and translator of the most famous Persian- Tajik Sufi Hafiz Shyrizi and at the same time to review progress of Iranian-Ukrainian cultural contacts and the role of translations and A. Krymskiy personally in founding Ukrainian Oriental studies school.

V.S. Rybalkin

QUR’ĀN. SŪRA VI: CATTLE.

INTRODUCTION, UKRAINIAN TRANSLATION FROM ARABIC, COMMENTARIES

Continuation of the first complete translation into Ukrainian (has being in publishing progress since 2002) with introductory notes and commentaries based upon indigenous exegetical tradition, Medieval national lexicons and western interpretations of the Muslim Holy Scripture.

V.O. Kiktenko

**CAUSALITY AND TELEOLOGY IN TAOISM:
NEEDHAM, HEGEL, WHITEHEAD AND COMBINATORY LOGIC**

In the article the author presents the use of some concepts such as causality and teleology to Taoism philosophy by J. Needham by the example of some European philosophies.

НАШІ АВТОРИ

Матвєєва Л.В. – доктор історичних наук, заслужений діяч науки та техніки України, директор Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Борділовська О.А. – канд. істор. наук, науков. співроб. Інституту міжнародних відносин Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науков. співроб. Інституту сходознавства ім. А.Кримського НАН України.

Богомолов О.В. – канд. філолог. наук, зав. відділом сучасного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Бондаренко Г.В. – виклад. кафедри романських мов Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Галенко О.І. – канд. істор. наук, доцент Києво-Могилянської Академії України.

Данилов С.І. – мол. наук. співробітник відділу сучасного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Зелінський А.Л. – канд. істор. наук, старший науков. співроб. Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Золотарьов Д.Ю. – канд. істор. наук.

Кіктенко В.О. – канд. істор. наук, ст. науков. співроб. відділу “Класичного Схід” Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Колода С.О. – ст. викладач Горлівського Державного педагогічного інституту іноземних мов.

Отрощенко І.В. – канд. істор. наук, ст. науков. співроб. відділу сучасного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Пріцак Л.Д. – канд. істор. наук.

Радівілов Д.А. – канд. істор. наук, вчений секретар Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Рибалкін В.С. – доктор філолог. наук, зав. відділом класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Рижих В.І. – канд. філолог. наук, ст. викладач Інституту соціальних наук Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова.

Світлов А.Є. – канд. істор. наук, начальник кафедри Військового інституту ракетних військ і артилерії Сумського державного університету.

Тортіка О.О. – канд. істор. наук, доцент Харківської академії культури.

Кочубей Ю.М. – канд. філолог. наук, головн. ред. журналу “Східний світ”, пров. науков. співроб. Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Шокало О.А. – член СП України, Головний спеціаліст Національного інституту стратегічних досліджень, Голова громадської організації “Українсько-таджицьке товариство ім. А. Кримського”.

Шкляр В.М. – письменник, член СП України.



ПАМ'ЯТІ ОЛЕГА МИХАЙЛОВИЧА ПРИХОДНЮКА

31 ГРУДНЯ 2004 р. трагічно обірвалося життя Олега Михайловича Приходнюка – видатного українського історика та археолога, доктора історичних наук, лауреата Державної премії України у галузі науки і техніки, провідного наукового співробітника Інституту археології НАН України, члена Спеціалізованої вченої ради Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України, члена редколегій періодичних видань Інституту сходознавства ім. А. Кримського – журналу “Східний світ”, збірників наукових праць “Сходознавство”, “Хазарский Альманах” та “Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии”.

Олег Михайлович Приходнюк прожив цікаве і насичене творчістю життя. Він народився 19 травня 1941 р. у м. Хмельницькому. Вищу освіту здобув на історичному факультеті Чернівецького державного університету. Після завершення навчання, з 1964 р., працював у Хмельницькому краєзнавчому музеї та в Кам'янець-Подільському педагогічному інституті. У 1967 р. О.М. Приходнюк вступив до аспірантури Інституту археології АН України, де у 1971 р. успішно захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. А вже 1986 р. О. М. Приходнюк став доктором історичних наук, захистивши в Інституті археології АН України дисертацію, присвячену пенківській археологічній культурі.

Основні наукові інтереси Олега Михайловича були зосереджені не тільки на вивченні ранньосередньовічної історії слов'ян, а й на дослідженні їхніх взаємо-

відносин з тюркомовним населенням Євразійського степу. О. М. Приходнюк опублікував близько 200 наукових праць (у тому числі шість індивідуальних та п'ять колективних монографій), виданих як в Україні, так і в багатьох країнах Європи. Майже половину з них присвячено питанням контактів слов'ян з кочовим світом та Візантією, а також ранньосередньовічними кочівниками.

Протягом останніх десятиліть Олег Михайлович керував археологічними експедиціями з дослідження пенківських пам'яток V–VII ст. у Середній Наддніпрянщині, у Південному Побужжі, в поріччі Сіверського Дінця, а також експедицією, що досліджувала Пастирське городище – видатну пам'ятку культури доби раннього середньовіччя.

Загальновідомими стали дослідження О. М. Приходнюка пам'яток пенківської культури, існування якої вчений аргументовано пов'язав з антами, про яких згадували візантійські автори у VI – на початку VII ст. Проте дослідник довів, що носіями цієї археологічної культури були не тільки слов'яни, а й кочівники. Це проілюстровано на матеріалах пенківських пам'яток, виявлених на кордоні степу і лісостепу.

У контексті вивчення взаємовідносин східних слов'ян з Візантією та ранньосередньовічними кочівниками значне місце в науковій діяльності О. М. Приходнюка посідають дослідження археологічних матеріалів із Пастирського городища (VII–VIII ст.) на правобережжі Середньої Наддніпрянщини та їх історична інтерпретація. Здійснені у 90-ті роки XX ст.

широкомасштабні археологічні розкопки на Пастирському городищі дали змогу дослідникові реконструювати соціально-економічні та історичні процеси, що відбувалися в Північному Причорномор'ї в період експансії булгар і хозар. Грунтовно опрацювавши матеріали, він зумів переконливо довести, що на городищі мешкали високопрофесійні ремісники, які, як переконливо довів О. М. Приходнюк, були нащадками тих антів, що протягом VI–VII ст. колонізували Північно-Східну частину Балкан та Нижнє Подунав'я, де зазнали значного впливу візантійської культури. До найвагоміших результатів цих досліджень належить досить обґрунтоване пояснення дослідника щодо обставин виникнення Пастирського поселення, згідно з яким це городище з'явилося в результаті тиску орда хана протоболгар Аспаруха на придунайських слов'ян у другій половині VII ст., що призвело до переселення останніх на свою прабатьківщину, Середню Наддніпрянщину. На думку О. М. Приходнюка, Пастирське городище припинило своє існування у середині VIII ст. внаслідок нападу хозар, що підтверджується не тільки результатами археологічних досліджень, але й даними письмових джерел про тогочасну політичну ситуацію в Хозарському каганаті.

Олег Михайлович Приходнюк безпосередньо займався також вивченням пам'яток ранньосередньовічних кочівників та широко поставив питання їхньої етнокультурної атрибуції. Так, учений детально вивчив багатий речовий комплекс с. Мала Перещепина, що на Полтавщині, і пов'язав його появу з ханом протоболгар Кубратом, що відобразив у своїх публікаціях. Не менш цікавим є вивчення та аналіз речей з інших багатих комплексів Наддніпрянщини, типологічно близьких до перещепинських. Дослідник вважав, що це були поховання знатних кочівників, які входили до складу конфедерації Кубрата. Водночас аналіз інших ранньосередньовічних комплексів (Вознесенський, Глодоський) степового Подніпров'я дав підстави О. М. Приходнюку пов'язувати їх походження з кочівниками, але не з булгарами чи хозарами.

О. М. Приходнюк був одним із небагатьох дослідників в Україні, хто займався розробленням теми давніх мадяр. У вивченні старожитностей мадяр на теренах

України йому належить провідна роль. Загальновідомими стали його публікації на цю тему, особливо результати дослідження багатого поховання у с. Коробчино, що на Дніпропетровщині, котре О. М. Приходнюк, за результатами порівняльного аналізу, пов'язував з пам'ятками давніх мадяр.

Отже, охопивши майже увесь ранньосередньовічний світ східного слов'янства, О. М. Приходнюк узявся до вивчення степового населення Східної Європи, а відтак – його взаємозв'язків зі слов'янами. Усе це було узагальнено в монографіях “Туни та протоболгари в Європі”, “Степове населення України та східні слов'яни (друга половина I тис. н. е.)” та в багатьох статтях. Висновки, зроблені О. М. Приходнюком у зазначених працях, заслуговують на особливу увагу. Так, Олег Михайлович справедливо вважав, що за часів раннього середньовіччя відносини осілого (слов'янського) населення Північного Причорномор'я з кочовими (тюрко-угорськими) племенами, всупереч поширеній думці, не завжди відзначалися конфронтацією. Навпаки – землероби і степовики здебільшого співпрацювали та мирно співіснували. Крім того, О. М. Приходнюк звернув увагу на те, що матеріальна культура та соціальний устрій у ранньосередньовічних пануючих степових етносів степів – булгар, авар, хозар, мадяр – переважно відзначалися вищим рівнем розвитку, ніж у східних слов'ян того часу. Важливим є також висновок дослідника, відповідно до якого вже за часів раннього середньовіччя на розвиток східних слов'ян значною мірою вплинули кочівники причорноморських степів, що мало певний позитивний результат для формування культури та державності південної частини східних слов'ян.

Таким чином, О. М. Приходнюк зробив значний внесок у розвиток такого напряму сходознавчої науки, як вивчення історії середньовічних кочівників та їхніх взаємовідносин з осілим населенням. Необхідно зазначити, що часто несподівані, проте блискуче обґрунтовані висновки вченого сприймалися науковою громадськістю і мали своїх послідовників не тільки в Україні, а й далеко за її межами. З дослідженнями О. М. Приходнюка добре знайомі науковці Росії, Польщі, Угорщини, Болгарії, Німеччини, Австрії та інших країн.

Олег Михайлович був до кінця відданий науці та вимагав такого ставлення до науки і від колег, тому по-справжньому радів, коли з'являлися цікаві нові ідеї колег, і всіляко їх підтримував. Останні роки життя О.М. Приходнюк активно співпрацював з Інститутом сходознавства ім. А. Кримського. З 1998 р. і до останку він був незмінним членом Спеціалізованої вченої ради Інституту, де не раз виступав як опонент на захистах дисертацій. Як уже зазначалося, він був членом редколегій чотирьох періодичних видань Інституту сходознавства. Значну частину сходознавчих праць Олега Михайловича було опубліковано у виданнях Інституту сходознавства. О. М. Приходнюк регулярно брав участь у роботі наукової конференції "Сходознавчі читання А. Кримського", яку щороку проводить Інститут сходознавства ім. А. Кримського.

О.М. Приходнюк покладав надію на молодь як на майбутнє науки, тому підтримував

молодих науковців, був керівником дисертацій аспірантів, викладав у Національному університеті "Києво-Могилянська Академія".

Незважаючи на важку хворобу, О.М. Приходнюк до останніх хвилин свого життя працював над двома монографіями, в яких висвітлюються переважно питання контактів східних слов'ян і середньовічних кочівників. Монографію, присвячену Пастирському городищу, вчений закінчив напередодні смерті.

Світла пам'ять про Олега Михайловича Приходнюка назавжди залишиться у серцях його колег, учнів і друзів.

О.Б. БУБЕНОК,
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
заступник директора
Інституту сходознавства
ім. А. Кримського НАН України

НАУКОВІ ПУБЛІКАЦІЇ О. М. ПРИХОДНЮКА ЗІ СХОДОЗНАВЧОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ

1975

1. О кочевнических элементах в культуре раннесредневекового населения Среднего Поднепровья // Тезисы докладов конференции в честь 250-летия АН СССР. – К., 1975. – 0,2 д. а.

1977

2. Исследования Змиевых валов на р. Здвиж // Археологические открытия в 1976 г. – М., 1977 – (В соавт. с М. П. Кучерой). – 0,1 д. а.

1978

3. Об этнокультурной ситуации в Днепровском лесостепном пограничье во второй половине I тыс. до н. э. // Проблемы этногенеза славян – К., 1978. – 1,0 д. а.

1980

4. Раннепеньковский археологический комплекс // Археологические исследования на Украине в 1978–1979 гг. – Днепропетровск, 1980. – 0,2 д. а.

5. К вопросу о раннепеньковских памятниках // Тезисы докл. советской делегации на IV Международном конгрессе по славянской археологии в г. Софии – М., 1980. – 0,2 д. а.

1985

6. Пеньковская культура // Этнокультурная карта территории Украинской ССР в I тыс. н. э. – К., 1985. – 0,9 д. а.

7. Основные итоги изучения пеньковской культуры // Acta archaeologica Carpathica (Krakov). – 1985 – 24/1. – 2,0 д. а.

8. Пеньківське поселення Суха Гомольша // Археологія (Київ). – 1985. – № 54. – (У співавт. з В.К. Міхеєвим). – 1,0 д. а.

9. Пеньковская культура // Археология УССР. – Т. 3 – К., 1985. – 1,5 д. а.

1989

10. Анты и пеньковская культура // Древние славяне и Киевская Русь. – К., 1989. – 1,1 д. а.
11. Риси кочівницької культури в пеньківських старожитностях // Проблеми археології та історії давнього населення УРСР. Тези наук. конф. – Одеса, 1989. – 0,1 д. а.

1990

12. Генезис та напрямки розширення ареалу пеньківської культури // Тези доповідей VIII Подільської історико-краєзнавчої конференції. – Кам'янець-Подільський, 1990. – 0,2 д. а.
13. Славяно-кочевнические связи в период раннего средневековья // Материалы VI Международного конгресса славянской археологии. – М., 1990. – 0,2 д. а.
14. Пеньковское поселение Старица на Северском Донце // Проблемы археологии северо-восточной части Донбасса. – Луганск, 1990 – (В соавт. с М.Л. Швецовым). – 0,2 д. а.

1991

15. Анти і Візантія // Археологія (Київ). – 1991 – №2. – 0,7 д. а.
16. Новые данные о пеньковской культуре в Среднем Поднепровье // Раннеславянский мир (материалы и исследования). – М., 1991. – 1,5 д. а.
17. О территории формирования и основных направлениях распространения пеньковской культуры // Древности Юго-Запада СССР. – Кишинев, 1991. – 1,0 д. а.
18. Пастирська експедиція 1990 р. // Археологічні дослідження на Україні в 1991 р. – К., 1991 – (У співавт. з М.Ю. Брайчевським, Л.В. Вакуленко, Н.П. Шевченко). – 0,2 д. а.
19. Пеньковские древности Днепровского Лесостепного Левобережья // Археология и история Юго-Востока Руси. – Курск, 1991. – 0,1 д. а.
20. Мартинівський скарб // Золото степу. Археологія України. – Шлезвіг, 1991 – (У співавт. з Г.М. Шовкопляс). – 0,5 д. а.
21. Знахідки із скарбу біля с. Мартинівка // Золото степу. Археологія України. – Шлезвіг, 1991 – (У співавт. з Г.М. Шовкопляс). – 0,6 д. а.
22. Der Martinovka Horst // Gold der Steppe. Archaeologia der Ukraine. – Schleswig, 1991 – (Mit: A.M. Schowkopljjas). – 0,5 д. а.
23. Funde aus dem Horst von Martinovka // Gold der Steppe. Archaeologia der Ukraine. – Schleswig, 1991 – (Mit: A.M. Schowkopljjas). – 0,6 д. а.
24. К вопросу о связях раннесредневекового населения Поднепровья и Крыма // Проблемы истории Крыма: Тезисы науч. конференции. – Симферополь, 1991. – 0,1 д. а.
25. Мартыновский клад // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь, 1991. – Вып.2. – (В соавт. с А.М. Шовкопляс, С.Я. Ольговским, Т.А. Струиной). – 3,0 д. а.

1992

26. К вопросу об истории и составных элементах пеньковской культуры // Четвѣрти Международен конгрес по славянска археология. – София, 1992. – Т. 1. – 0,8 д. а.

1993

27. Роботи Пастирської експедиції // Археологічні дослідження в Україні 1991 р. – Луцьк, 1993. – 0,3 д. а.

1994

28. Балкано-Дунайський регіон та стародавні східні слов'яни // Населення Прутсько-Дністровського межиріччя та суміжні території. – Чернівці, 1994. – 0,2 д. а.
29. Комментарий к летописной версии о пребывании и расселении славян с Подунавья // Краткие сообщения Одесского археологического общества. – Одесса, 1994. – 0,4 д. а.
30. К вопросу о летописной версии пребывания славян в Подунавье // Тезисы Международной конференции “Византия и народы Причерноморья в раннее средневековье”. – Симферополь, 1994. – 0,2 д. а.
31. Пастырское городище // Археология и история Юго-Востока Древней Руси. – Воронеж, 1994.– (В соавт. с Л.В. Вакуленко). – 0,3 д. а.

32. Про шляхи впровадження провінційно-візантійських рис в культуру східних слов'ян // Велика Волинь. – Хмельницький, 1994. – 0,3 д. а.
33. Технологія виробництва та витоки ювелірного стилю металевих прикрас Пастирського городища // Археологія (Київ). – 1994. – № 3. – 1,5 д. а.
34. Der Schatz von Martynowka und seine etnokulturele Inerpretation // Der Silberschatz von Martynowka. – Innsbruck, 1994. – 1,5 д. а.
35. Рец. на книгу : Awarenforschungen (Herausgeber: Falko Daim) – Wien, 1991, Band I, II. // Археологія. – 1994. – №1. – (У співавт. з С.П. Купрієм). – 0,4 д. а.

1995

36. Про технологію виготовлення порожнистих прикрас Пастирського городища // Музейні читання: Тези доповідей наук. конф. Музею історичних коштовностей України. – К., 1995. – 0,2 д. а.
37. О периодизации и хронологии пеньковской культуры // Проблемы археологии древней и средневековой истории Украины. – Харьков, 1995. – 0,2 д. а.
38. Основні підсумки вивчення Пастирського городища // Археологічні дослідження на Черкащині. – Черкаси, 1995. – 0,5 д. а.
39. Версія Нестора Літописця про розселення слов'ян з Подунав'я // Матеріали до української етнології. – К., 1995. – 0,2 д. а.

1996

40. Пастирський скарб 1992 року // Музейні читання: Матеріали наук. конф. Музею історичних коштовностей України. – К., 1996. – 0,2 д. а.
41. Дунайская теория происхождения славян в свете исторических и археологических источников // Беларусь у сістэме трансэўрапейскіх сувязяў у I тыс. н. э. – Минск, 1996. – 0,2 д. а.
42. Версия Нестора о расселении славян из Подунавья (опыт хронологической стратификации и исторической интерпретации) // Материалы I тыс. н. э. по археологии и истории Украины и Венгрии. – К., 1996. – 1,5 д. а.
43. Трубчевский клад антского времени // Материалы I тыс. н. э. по археологии и истории Украины и Венгрии. – К., 1996. – (В соавт. с В.А. Падиным, Н.Г. Тихоновым). – 1,5 д. а.
44. Про одну групу прикрас ранньовізантійської доби // Музейні читання. Матеріали наук. конф. Музею історичних коштовностей України. – К., 1996. – 0,2 д. а.
45. Ранньосередньовічні керамічні комплекси з Пастирського городища // Українське гончарство. Національний культурологічний щорічник. За рік 1995. – Опішне, 1996. – 1,5 д. а.
46. Пастирське городище – видатна археологічна пам'ятка України доби раннього середньовіччя // Родовід. – К., 1996 – № 13. – 0,5 д. а.
47. Археологические данные о связях славян и степного населения в VII–VIII вв. // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь, 1996. – Вып. V. – 1,5 д. а.

1997

48. Анти та авари // Проблеми походження та історія розвитку слов'ян. – К., 1997. – 0,5 д. а.
49. Про оборонні споруди Пастирського городища // Археологічні дослідження в Україні 1993 р. – К., 1997. – (У співавт. з Л.В. Вакуленко). – 0,4 д. а.

1998

50. Пастирський скарб 1992 р. // Археологічний літопис Лівобережної України. – Полтава, 1998. – № 1–2. – 0,5 д. а.
51. О единстве и различиях в пеньковской культуре // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь, 1996. – Вып. VI. – 1,5 д. а.
52. Про дастан Шамсі Башту “Сказання про доньку Шана” // Матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції сходознавців. – К., 1998. – 0,5 д. а.
53. Про заснування Києва в дастані Шамсі Башту // Музейні читання. Матеріали наук. конф. Музею історичних коштовностей України. – К., 1998. – 0,3 д. а.

54. Археологічні пам'ятки V–VII ст. порубіжжя українського степу і лісостепу (критичні зауваження до етнокультурної інтерпретації пеньківської культури) // Південна Україна: проблеми історичних досліджень. – Миколаїв, 1998. – 1,0 д. а.

55. Археологічні пам'ятки тюркських народів на території України // Майдан. – К., 1998. – № 1–3. – 0,4 д. а.

56. Пеньковская культура. – Воронеж, 1998. – 17,0 д. а.

57. Дослідження Пастирського городища в ювілейному сезоні 1998 року // Археологічні відкриття в Україні 1997–1998 рр. – К., 1998. – (У співавт. з Л.В. Вакуленко). – 0,4 д. а.

58. Основні підсумки та завдання вивчення Пастирського городища // Археологія – Київ, 1998. – № 3. – 1,5 д. а.

1999

59. Дунайська теорія походження слов'ян (реальність чи фантазія Печерника Нестора) // Пам'ять століть. – К., 1999. – № 1. – 0,7 д. а.

60. Про заснування Києва в дастані Шамсі Башту // Полтавський археологічний збірник. – Полтава, 1999. – 0,3 д. а.

61. Пастирське городище (столітній ювілей археологічних досліджень) // Національний музей історії України – скарби історичної пам'яті українського народу. Тем. збірн. наук. праць – К., 1999. – 0,4 д. а.

62. Ще раз про коштовності з Малої Перещепини // Музейні читання. Матеріали наук. конф. Музею історичних коштовностей України. – К., 1999. – 0,4 д. а.

63. Гуни та протоболгари в Європі. – К., 1999. – 4,0 д. а.

64. Оборонні споруди та військово спорядження Пастирського городища // Етнокультурні процеси в Південно-Східній Європі в I тис. н. е. – Львів, 1999. – 0,8 д. а.

2000

65. Антський військово-політичний союз у контексті взаємин із Великою Болгарією // Тези доповідей Міжнародної наукової конференції “IV сходознавчі читання А. Кримського”. – К., 2000. – 0,3 д. а.

66. Военно-политический союз антов и тюркский мир (по данным исторических и археологических источников) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь, 2000. – Вып. VII. – 2,5 д. а.

67. Фибулы Пастырского городища // Евразийская степь и лесостепь в эпоху раннего средневековья. – Воронеж, 2000. – 2,0 д. а.

68. Гуни. Авари. Болгари та хозари // Давня історія України. – Т. 3. – К., 2000. – 1,0 д. а.

69. Етнічна мозаїка середньовіччя // Етноси України. Тюркський світ. : Альманах 2000. – К., 2000. – 0,8 д. а.

70. Взаємозв'язки східних слов'ян та Русі із степовим населенням // Етноси України. Тюркський світ. : Альманах 2000. – К., 2000. – 1,5 д. а.

71. Взаємовідносини слов'ян – предків українців з сусідніми народами у ранньому середньовіччі // Давня і середньовічна історія України. – Кам'янець-Подільський, 2000. – 0,7 д. а.

72. Рецензія на книгу: Айбабин А.И. Этническая история ранневизантийского Крыма. – Симферополь, 1999 // Археологія (Київ). – 2000. – № 4. – 0,4 д. а.

73. Археологічні дослідження Пастирської експедиції в 1995 році // Археологічні дослідження в Україні 1994–1996 рр. – К., 2000. – (У співавт. з Л.В. Вакуленко). – 0,4 д. а.

74. О культурно-историческом содержании археологических общностей // Stratum Plus. – 2000. – № 4. – 0,7 д. а.

2001

75. Мадяри на теренах України за археологічними джерелами (друга половина I тисячоліття н. е.) // Матеріали угорсько-української наукової конференції “Угорщина та Київська Русь: історія, політика, культура”. (Ужгород, 27 листопада 2000 р.). – Ужгород, 2001. – 0,6 д. а.

76. Коштовності з с. Коробчине на Дніпропетровщині // Археологія (Київ). – 2001. – № 1. – (У співавт. з Л.М. Чуріловою). – 1 д. а.

77. Ранньосередньовічне поховання кочовика із с. Суханове на Херсонщині // Археологія (Київ). – 2001. – № 2. – (У співавт. з Г.Л. Євдокімовим, Н.М. Данилко). – 0,7 д. а.

78. Степове населення України та східні слов'яни (друга половина I тис. н. е.). – Київ–Чернівці, 2001. – 33,24 д. а.

79. Наручні браслети із ранньосередньовічного шару Пастирського городища // Музейні читання: Матеріали наук. конф. Музею історичних коштовностей України. – К., 2001. – 0,4 д. а.

80. Тюркомовний світ та східні слов'яни у другій половині I тис. н. е. // Тези доповідей Міжнародної наукової конференції “V сходознавчі читання А. Кримського”. – К., 2001. – 0,2 д. а.

81. Північно-Західне Причорномор'я у складі Дунайської Болгарії // Східний світ. – 1999. – № 1–2. – (Етімон: До 80-річчя Академіка О. Пріцака. – К., 2001.) – 0,5 д. а.

82. Ein Edelmetallfund des 6.–7. Jahrhunderts aus Kelecej, Ukraine // Eurasia Antiqua. – Berlin, 2001. – Band 7. – (У співавт. з В.М. Хардаєвим). – 3,5 д. а.

2002

83. Пастирське городище // Михайло Брайчевський – вчений і особистість. – К., 2002. – 0,8 д. а.

84. Полихромные изделия гуннского времени из коллекции Музея исторических драгоценностей Украины // Музейні читання. Матеріали наук. конференції Музею історичних коштовностей України. Грудень 2001 року. – К., 2002. – (У співавт. з В.М. Хардаєвим). – 0,7 д. а.

85. Археологические общности периода перехода к раннеклассовым образованиям // Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья (5 тыс. до н. э. – 5 век н. э.). – Тирасполь, 2002. – 0,4 п. л.

86. Восточные славяне и степной мир в период становления Хазарского каганата // Хазарский альманах. – Харьков, 2002. – Т. 1. – 0,8 п. л.

87. The Korobcino find Ukraine / And some problems of the hungarian ethnogenesis // Acta Archaeologica. – Budapest, 2002. – Т. 53. – (У співавт. з Л.М. Чуріловою). – 1,0 д. а.

88. Рецензія на книгу: Матвеева Л. Юлиан Кулаковский. – Киев, 2002 // Східний світ. – 2002. – № 2. – 0,3 д. а.

2003

89. Про західну межу Великої Булгарії // Тези доповідей Міжнародної наукової конференції “VII сходознавчі читання А. Кримського”. – К., 2003. – 0,2 д. а.

90. Відносини східних слов'ян із тюркомовним світом // Старожитності I тисячоліття нашої ери на території України. – К., 2003. – 0,7 д. а.

91. Early medieval nomads' burials from the vicinity of the village of Hristoforovka, the district of Nikolaevo, Ukraine // Archaeologia Bulgarica. – Sofia, 2003. – № 2. – (У співавт. з В.М. Фоменком). – 1,0 д. а.

92. Залізний реманент Пастирського городища // Археологічні студії. – Київ–Чернівці, 2003. – Вип. 2. – 1,2 д. а.

2004

93. Керамическая посуда Пастырского городища и некоторые проблемы становления славянского гончарства // Культурные трансформации и взаимовлияния в Днепровском регионе на исходе римского времени и в раннем средневековье. – Санкт–Петербург, 2004. – 1,5 п. л.

94. До питання про соціальний зміст Пастирського городища // Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII–X ст. – К., 2004. – 0,5 д. а.

95. Будівельні комплекси Пастирського городища 7–8 ст. // Археологія давніх слов'ян. Дослідження і матеріали. – К., 2004. – 1,5 д. а.

96. Східні слов'яни та тюркомовні номади // Тези доповідей Міжнародної наукової конференції “VIII сходознавчі читання А. Кримського”. – К., 2004. – 0,2 д. а.

97. Пастирське городище та його етнокультурний зміст // Zbornik na počest' Dariny Bialekovej. – Nitra, 2004. – 0,5 д. а.