

ТАВРІЙСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО



ЗБІРНИК МАТЕРІАЛІВ

III-IV КОНГРЕС СХОДОЗНАВЦІВ

до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського

Частина I

23–24 грудня 2020 р.



Видавний дім
«Гельветика»
2020

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ:

Володимир Казарін – професор (Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського);
Олексій Хамрай – професор (Інститут сходознавства імені А. Кримського НАН України);
Ольга Мавріна – доцент (Інститут сходознавства імені А. Кримського НАН України);
Marzea Godzinska – PhD (University of Warsaw);
Уміт Ілдиз – PhD, доцент (Посольство Республіки Туреччина в Україні, атташе з питань освіти);
Костянтин Комісаров – PhD, доцент (Київський університет імені Бориса Грінченка);
Ірина Дрига – PhD, доцентка (Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського);
Мехмет Челенк – PhD, доцент (Університет Улудаг);
Озкул Чобаноглу – PhD, доцент (Університет Хаджеттепе);
Ібрагім Шахін – PhD, доцент (Егейський університет);
Хакан Киримли – PhD, доцент (Університет Бількент);
Наріс Сейдаметова – PhD, доцент (Стамбульський університет);
Таміла Сеїтг'яєва – PhD, старший викладач (Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського).

ОРГАНІЗАЦІЙНИЙ КОМІТЕТ:

Бессараб Олександр Володимирович – в.о. завідувача кафедри східної філології ННІ філології та журналістики Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського;
Дрига Ірина Миколаївна – доцентка кафедри східної філології ННІ філології та журналістики Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського;
Сеїтг'яєва Таміла Решатівна – старший викладач кафедри східної філології ННІ Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського;
Колега Юрій – інспектор кафедри східної філології ННІ філології та журналістики Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського.

Т 66 III-IV Конгрес сходознавців (до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського): Збірник матеріалів м. Київ, 23–24 грудня 2020 р. – Київ: Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського, 2020. – Ч. 1. – 184 с.

ISBN 978-966-992-356-1

У збірнику представлено стислий виклад доповідей і повідомлень, поданих на III-IV Конгрес сходознавців (до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського), який відбувся на базі Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського 23–24 грудня 2020 р.

УДК 008(1-11)(063)

ЗМІСТ

НАПРЯМ 1. ДАВНІЙ СХІД

Stephan Theilig

A linked history. Brandenburg-Prussia
and the Islamic worlds in Eastern Europe..... 8

Гахреманіфар Навід, Петрова Озель Л. П.

Персоналії лікарів Давнього Ірану: етнокультурний аспект 9

Дергачева Л. В., Зайончковський Ю. В.

О находке дирхема Хана Ногая
в Арцизком районе Одесской области..... 13

Іванова Т. Ю., Беляєва К. О., Маснюк В. Р.

Сучасні підходи до вивчення проблем історії Сходу
у шкільному курсі всесвітньої історії 16

Кравець М. С.

Інформаційний формат культури Давнього Сходу:
аксіологія проблеми 20

Лікарчук Д. С.

Легізм як чинник централізованої монархії..... 22

Мельник М. Т.

Символізм в костюмі Стародавнього Єгипту..... 25

Панишко С. Д.

Технологія таджину на території північних регіонів України
у XIV – XV ст. як кулінарний спадок Золотої Орди 29

Предеина М. Ю.

Государство и революция в Китае:
очерк с точки зрения культурной традиции 32

Тарасенко М. О.

Пам'ятники Стародавнього Єгипту в музеях України:
історія формування та сучасний стан 36

Ян Чжуан

Зародження школи танцю у Китаї..... 41

НАПРЯМ 2. ІСТОРІЯ ТА КУЛЬТУРА КРАЇН БЛИЗЬКОГО І СЕРЕДНЬОГО СХОДУ

Агай Кухи Амин

Кашкайцы и их музыкальная культура 43

Жуйкова М. В.

Динаміка наукового мовлення Агатангела Кримського
в аспекті кодифікації української мови у першій третині ХХ ст. 45

Kolomiets O. M., Ponomarov P. K.

Turkish cuisine as a macro sign of Eastern culture 48

Куцаєва Т. О.

Фрагмент бібліотечної колекції А. Кримського
в бібліотечному фонді НМІУ 51

Мазепова О. В.

Концепт *āberu* («честь», «гідність»)
як регулятор комунікативної поведінки носіїв перської мови 55

Мозгова Н. Г.

Знаково-символічна специфіка східної та західної мовних епістем 58

Сидорчук Т. М.

Архів Омеляна Пріцака як джерело вивчення вітчизняного
та світового сходознавства 62

Скразловська І. А.

Традиції суспільної ієрархії у турків
на матеріалі турецьких антропонімів..... 66

Сопільняк С. В.

Стереотипи поведінки в перському лінгвокультурному просторі
(на матеріалі народних прикмет і забобонів
із компонентом نذر *nazr* «обітниця») 70

Стельмах М. Ю.

Історико-культурне підґрунття сучасного статусу перської мови 72

НАПРЯМ 3. ІСТОРІЯ ТА КУЛЬТУРА КРАЇН АЗІАТСЬКО-ТИХООКЕАНСЬКОГО РЕГІОНУ

Барштейн В. Ю.

Європейські дослідники флори і фауни країн
Азійсько-Тихоокеанського регіону в медальєрному мистецтві 75

Костанда І. О.

Традиційний текст як носій стилістичної кодифікації
(на матеріалі наукової праці Яо Ная (姚鼐) «Компіляція стилістичних
форм стародавнього тексту» («古文辞类纂»))..... 80

Метельська Ю. А.

Періодизація індонезійської поезії ХХ століття 81

Накевхрішвілі О. А., Малюта І. А.

Регіональна інтеграція в АТР:
всеохоплююче регіональне економічне партнерство 86

Новікова О. В.

Китайська «зелена кераміка» цінці доби Північна Сон у Національному
музеї мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків..... 88

**НАПРЯМ 4. ІСТОРІЯ ТА КУЛЬТУРА КРАЇН
ЄВРАЗИЙСЬКОГО СТЕПУ**

Березінська О. В.

Взаємодія народів Північного Причорномор'я..... 93

Бубенок О. Б.

До питання про обставини виникнення рухомого конярства
у степах Євразії..... 96

Латиш Ю. В.

Особливості модернізації Республіки Казахстан..... 98

Мачай О. О.

Шлях Монголів Ільханату від язичництва до ісламу (ХІІІ ст.) 102

Смирнов О. І., Кузовков В. В.

Острів Березань на шляху «з варяг у греки»
(за матеріалами археологічних досліджень 2007-2016 рр.) 105

Тищенко К. М.

Дербентський вектор українських мовних контактів 108

Тортика М. В.

Концепція «серединного мира» Євразії
в трудах В. И. Ламанского 112

Chalyi A. O.

Was an Ottoman sultanate a colonial empire?..... 115

НАПРЯМ 5. КРИМ: ІСТОРІЯ, КУЛЬТУРА ТА СУЧАСНІСТЬ

Аблаева У. О.

Орнаментированный текстиль крымских татар:
история и перспективы исследований 119

Дочу А. Р.

Кримськотатарські лексичні запозичення в українській мові
(на матеріалі етимологічного словника української мови) 123

Кочерга С. О.

Ескізи мусульман в кримському тексті
українських письменників-модерністів 127

Малежик Д. І., Негін К. С.

Діяльність кримського архієпископа Луки
в період апогею сталінізму (1945-1953 рр.) 129

Пилипенко В. М.

Образ кримських татар у творчості Мартина Пашковського 132

Письмак Ю. О.

Віддзеркалення мотивів давньоіндійського зодчества
в образах палацу М. С. Воронцова в Алушці 135

Пупурс І. В.

Слов'янські варіанти романтизованого Кримського 139

Сковпій О. С., Бібік Н. С.

Роль кримськотатарської діаспори в суспільно-політичному житті
Османської імперії/Туреччини (XVIII-XX ст.) 141

Фараносова М. В.

Ставлення кримських татар до окупації Криму
та незаконного референдуму 16 березня 2014 р. 144

Федчук О. Б.

Держава Сефевідів у політичній візії Кримського ханства 147

Храбан І. А.

Зовнішня політика Кримського ханства
як васала Османської імперії 151

НАПРЯМ 6. РЕЛІГІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКІ ВЧЕННЯ СХОДУ

Дашенко Г. В.

Чань-буддистське вчення в контексті китайської культури
та його вплив на літературу 155

Жмай А. В.

Использование практик медитации и mindfulness
в современном менеджменте..... 159

Іщенко П. О.

Особливості облаштування релігійної громади
мусульман у сучасному Китаї 162

Карпіцький М. М.

Зміна первинно очевидного досвіду життя в буддизмі 166

Маврина О. С.

Наследие «малоазийских поэтов-суфиев» Ашика-паши и шейха
Ельвана в творческом наследии А. Е. Крымского 169

Пилипчук Я. В.

Мусульманская государственность
на территории Грузии (Тбилисский эмират) 171

Піддубна Н. В.

Коранізм в сучасній українській мові..... 175

Шамсутдинова-Лебедюк Т. Н.

Коран про місце і роль жінки в ісламському суспільстві 178

НАПРЯМ 1. ДАВНІЙ СХІД

Stephan Theilig

Dr. phil. in Translation Studies and History,

Vice Director

Institute for Caucasica-, Tatarica- and Turkestan Studies (ICATAT)

A LINKED HISTORY. BRANDENBURG-PRUSSIA AND THE ISLAMIC WORLDS IN EASTERN EUROPE

The focus of my lecture is on current interim results of my habilitation project. It represents the more than 600-year history of networking in East Central Europe between Muslim Turkic peoples, which I refer to as Islamic worlds, with and in the regions of East Central Europe, from the Baltic Sea to the Black Sea area and to the Caucasus (1). In a multi-perspective and interdisciplinary analysis of the interwoven history of Central and Eastern Europe with regard to predominantly pragmatic, non-religious motivations for dealing with and also against Islamic cultural areas, taking into account dynamic cultural transformation processes.

In doing so, coherences of previously apparent singularities of togetherness and opposition become visible. However, it should be noted: If cultures, regions, states and societies are observed over a long period of time, the economic cycles of the same or dependency and dissolution phenomena must also be taken into account.

The theorems I use are that of the «longue durée» (Braudel) (2) and the resulting transformation of perceptions and behavioral patterns in Central and Eastern Europe. At the same time, the “third space” (Bhabha)(3) plays a role, since non-national hybrid societal associations from so-called hybrid action spaces in the interplay of new societal associations. However, the cultural transfer research initiated by Burke and continued by Espagne should either not be disregarded, but expanded to include the term “intercultural transformation and translation” (Theilig)(4) despite or precisely because of the traditional “iconography of fear” (Hotopp-Riecke) vis-à-vis Islamic worlds.

One focus of the historical narration lies in particular on the role of Brandenburg-Prussia, starting from the Teutonic Order to the German Empire and the Third Reich. Cultural, economic and political links to the different communities of Tatars are examined at different levels in order to show, that East Central Europe in particular is shaped by cultural– and mind networks that go beyond national or religious-denominational boundaries.

References:

1. Theilig Stephan. „Halbmond über dem Ruppiner See – Einblicke in die Kontaktgeschichte Ostprignitz-Ruppins mit orientalischen Lebenswelten“, in: Jahrbuch Ostprignitz-Ruppin 2021 – Menschen, Bilder Geschichten. Berlin/Neuruppin 2020, p. 114-135.
2. Fernand Braudel „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée“, in: Claudia Honegger (Ed.): Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse. Frankfurt am Main 1977, p. 47–85.
3. Bhabha Homi K. The Location of Culture. London, New York 1994.
4. Theilig, Stephan. Türken, Mohren und Tataren. Muslimische (Lebens-)Welten in Brandenburg-Preußen im 18. Jahrhundert. Berlin 2013.
5. Hotopp-Riecke, Mieste: Ikonografie der Angst. Deutsche Tatarenbilder im Wandel: Barbaren, Alliierte, Migranten. Berlin 2017.

Гахреманіфар Навід

*інженер харчової промисловості, магістр,
студент медичного факультету
Університету Азад Табриз*

Петрова Озель Л. П.

*кандидат філологічних наук,
доцент кафедри українознавства і лінгводидактики
Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди*

ПЕРСОНАЛІЇ ЛІКАРІВ ДАВНЬОГО ІРАНУ: ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ

Проблеми формування культури суспільства в галузі медицини, створення технологій для зміцнення й збереження людини як головної цінності, підвищення рівня медичної освіти, становлення поглядів на здоров'я, еволюцію оздоровчих систем, пов'язаних із забезпеченням повноцінного життя особистості в її різноманітних психосоматичних та духовно-фізіологічних проявах, завжди були й залишаються в центрі уваги спеціалістів-медиків, а також валеологів, психологів, екологів, педагогів, філософів та лінгвістів різних країн світу.

Культура охорони здоров'я, комфортної праці й активного відпочинку впродовж тисячоліть розвитку цивілізацій посідала чільне місце у

медико-філософських системах світу, національно-ментальних установках і орієнтирах, була й залишається індикатором життєвого рівня особистості, сім'ї, певного етнонаціонального соціуму, показником іміджу й місця держави в рейтингу світових медичних систем.

У цьому комплексі цінностей вагоме місце належить персоналіям лікарів, що завжди перебувають на вістрі проблем, пов'язаних із терміновим та адекватним реагуванням на виклики, зокрема й епідемії та пандемії, екологічні катастрофи як природного, так і техногенного та військового характеру, а також на улагодження морально-етичних криз, що порушують повноцінну життєдіяльність особистості в її індивідуально-психічному, етнічному, світовому вимірі.

Під впливом нових реалій лікарі, психологи, соціологи, педагоги, філософи сучасності звертають увагу на досвід давніх систем оздоровлення й гармонійної життєдіяльності у країнах, що віддавна мали дієві засоби вдосконалення фізичного й духовного потенціалу особистості, серед яких значне місце за популярністю посідають найперше країни Сходу – Індія, Китай, Єгипет, Туреччина. У парадигмі культур із давніми традиціями лікування й зцілення, поширення й популяризації здорового способу життя одне з почесних місць належить медико-культурним надбанням Ірану (Персії) як цивілізації, що дала світу низку персоналій лікарів-універсалів, шкіл і напрямів, чіє новаторство, прогресивні погляди, підходи до лікування та оздоровлення актуальні й нині, а також потребують більш глибокого аналізу, осмислення та популяризації.

Найбільш відомий давньоіранський полімат, перський науковець-енциклопедист, філософ, хімік, астроном, теолог, поет **Абу Алі Сінна (Авіценна)** (908 – 1037) здобув визнання завдяки лікарській діяльності: його вважають автором концепції інерції та імпульсу; одним із перших, хто звернувся до психоаналізу, аромотерапії та нейропсихіатрії; провів трепанацію черепа; написав близько 450 трактатів із різних галузей науки. Найвідомішими роботами є «Книга зцілення» – ґрунтовна філософська і наукова енциклопедія, а також «Канон лікарської науки», де Авіценна почав досліджувати таку галузь медицини, як нейропсихіатрія, першим висунув ідею про синдром для діагностування захворювань; підтримав думку давньогрецьких медиків про те, що епідемії спричиняються викидами у повітря (теорію міазмів); ґрунтовно досліджував спосіб життя довгожителів, отже, заклав основи геронтології.

Чимало творів **Абу Бакр Мухаммада Ал Разі** (близько 865 – близько 925; європейське латинізоване ім'я вченого – Разес (Rhazes) і Абубатер (Abubater), всесвітньовідомого перського ученого-енциклопедиста, алхіміка і філософа, перекладені латинською мовою, стали широко відомими та визнаними у колі західноєвропейських

інтелектуалів; лікарська діяльність його пов'язана із Багдадом, де вчений студіював медицину, керував клінікою. Глибоке вивчення античної науки, медицини, філософії збагатило його власні праці з відповідних галузей знань, а також етики, теології, логіки, астрономії, фізики й алхімії.

Основні роботи Ал-Разі – «Аль-Хаві» («Всезагальна книга з медицини») та 10-томна «Медична книга, присвячена Мансупу» – своєрідні енциклопедії арабською мовою, що стали основними книгами тогочасних лікарів. Ал-Разі залишив також настанови для спорудження лікарень та вибору місця для них, створив праці про значення спеціалізації лікарів, про медичну допомогу для бідного населення.

Одним із перших учених висловив припущення про інфекційну природу деяких хвороб. У праці «Про віспу та кір» перський науковець дав класичний опис цих хвороб, особливо відзначивши їх несприйнятливості до повторного захворювання. Як практик увів у медичний обіг поняття укладання історії хвороби для кожного пацієнта, використання гіпсової пов'язки з метою іммобілізації кінцівки при переломах; одним із перших почав застосовувати вату при перев'язках та кетгут для зшивання ран.

Опис хімічних операцій, зокрема плавлення тіл, декантації, фільтрування, дигерування, дистиляції, сублімації, амальгамування, розчинення, коагуляції запропонований також ученим Ал-Разі, який уперше в історії розвитку хімії спробував класифікувати відомі йому речовини на три класи: землісті (мінеральні), а також рослинні та тваринні.

Після завоювання Александром Македонським Іран увійшов до складу елліністичної держави, тому, маючи самобутні етнонаціональні традиції, іранська медицина збагатилася також досягненнями античної системи лікування, чому особливо сприяла діяльність медичної школи в Гундішапурі, вчені якої переклали на сирійську та арабську мови праці Аристотеля, Гіппократа, Діоскоріда, Галена, окремі роботи китайських та індійських лікарів.

На основі аналізу праць [1; 3; 6; 7; 9] доходимо основних висновків про специфіку діяльності лікарів Давнього Ірану, що значно сприяла еволюції знань із медицини, а також посіла вагоме місце в історії іранської етнічної та світової культури:

- в основній більшості – це полімати та енциклопедисти, тобто філософи, психологи, теологи, хіміки, математики, астрономи, юристи, політики, історики, оратори, письменники й філологи часто в одній особі;

- їх життєдіяльність проходила в умовах полікультурного середовища (Алі Сінна народився в Бухарі, але значна частина життя пройшла

в Персії; арабський енциклопедист Ібн Рушд родом із Кордови (Іспанія), але жив у Марокко);

- медичні висновки ґрунтовані на результатах практичної діяльності та глибокому вивченні природничих наук;

- праця лікаря стала тією сферою, завдяки якій можна було здобути визнання в суспільстві, популярність, отримати матеріальне забезпечення, мати вплив на політичні події (чимало лікарів-філософів працювали при дворах султанів, мали впливові посади);

- створили праці енциклопедичного характеру, що використовувалися у закладах медичної освіти як провідні підручники; чимало їхніх теоретико-методологічних тез і постулатів є актуальними й нині;

- започаткували нові галузі, котрі стали прототипами різних напрямів сучасної науки, як-от: психоаналізу, ароматерапії, психіатрії;

- як лікарі-практики мали досвід медико-педагогічної діяльності; почали здійснювати чимало нових, раніше невиконуваних операцій;

- сформували актуальний і нині підхід, що полягає в орієнтації найперше на профілактику та попередження хвороби; своєю працею і творчістю впроваджували нові концепції, принципи та системи лікування, оздоровлення й загального зміцнення організму.

- висунули гіпотези, що були підтверджені практикою через століття;

- проголошували нові й нестандартні для свого часу ідеї, морально-етичні й естетичні настанови, як-от Ібн Рушд про рівноправність статей та необхідність використовувати потенціал і здібності жінок у суспільній та громадській діяльності, про риси, якими повинен володіти глава держави;

- володіли знаннями європейських філософсько-етичних систем, зокрема античних.

Список використаних джерел:

1. Верхратський С., Заблудовський П.Ю. Історія медицини. К. : Вища школа. 1991. 431 с.

2. Гахреманифар Н., Петрова Озель Л.П. Медицинское образование в Иране: ревью в Украине // Modern science: problems and innovations. Abstract of the 6th International scientific and practical conference. SSPG Publish, Stockholm, Sweden. August 23-25, 2020. P. 222–226.

3. Драч О.О., Борисенко Н.М. Історія медицини і фармації: навчальний посібник. Черкаси, 2018. 244 с.

4. Ігнат'єв П.М. Країнознавство. Країни Азії. Навчальний посібник. Чернівці: Книги – XXI. 2006. 424 с.

5. Країни світу і Україна: Енциклопедія в 5-ти т. / Редкол. : А.І. Кудряченко та ін. К. : Фенікс, 2017.

6. Луцик Л.Ф., Малюта В.Р., Мельник В.І., Григола О.Г. Історія медицини і медсестринства: Медицина, 2018. 376 с.
7. Крижанівський О.П. Історія Стародавнього Сходу. К. : Либідь. 2002. 592 с.
8. Рубель В.А. Історія середньовічного Сходу. К. : Либідь. 1997. 464 с.
9. Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). Москва: Мысль. 1980. 239 с.

Дергачева Л. В.

*доктор истории, старший научный сотрудник
Нумизматического кабинета Библиотеки Академии наук Румынии*


Зайончковський Ю. В.


*доцент,
доцент кафедри соціально-гуманитарних дисциплін,
Харьковского національного университета
строительства и архитектуры*

О НАХОДКЕ ДИРХЕМА ХАНА НОГАЯ В АРЦИЗКОМ РАЙОНЕ ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ

Целью предлагаемого доклада является введение в научный оборот и предварительная атрибуция интересного нумизматического памятника, не встреченного до сих пор в научных публикациях, – именного серебряного дирхема хана Ногая.

По информации, собранной авторами, весной 2019 года в Арцизком районе Одесской области были найдены 16 дирхемов. Пятнадцать из них можно формально отнести к крымской чеканке хана Токты, о шестнадцатой монете, воспроизведенной на Рис. 1, речь пойдет ниже.

Легенду лицевой стороны публикуемой монеты авторы реконструируют следующим образом: . Она может быть переведена как «ХАН / СПРАВЕДЛИВЫЙ / НУГТАЙ».

Легенда реверса выглядит так:  и может быть интерпретирована как «ЧЕКАН КРЫМ 96».

Необходимо отметить, что опубликованный более четверти века назад тип крымских дирхемов Ногая несет на себе монгольскую форму имени хана – Нухай (نوخای) [3, Рис. 91.22(Н)]. В.П. Лебедев допускает, «что выпуск этих монет мог стать одним из поводов резкой

конфронтации между Токтой и Ногаем, вылившейся в их первое военное столкновение 697 г.х., в котором победил Ногай» [3].



Рис. 1.



Рис. 2.

Рис. 1-2. Монеты хана Ногая: 1. AR, 1,34 г, 17,3х18,2 мм, дирхем отчеканенный в Крыму и найденный в Арцизском районе; 2. AR, 1,24 г, 16,55х17,13 мм, отчеканенный в Сакчи и приведенный в качестве аналогии (5, № 96967).

На Рис. 2 воспроизведено изображение дирхема Ногая отчеканенного в Сакчи. Имя Ногая на двух этих монетах написано, по мнению авторов, одинаково.

Констатируем, что в научной литературе существуют различные точки зрения об атрибуции серебряных монет выпускавшихся от имени Ногая. По мнению В.М. Бейгера и Е.Г. Дружинина, в настоящее время бытует две точки зрения об атрибуции монет Сакчи, по одной из них – это именны монеты Ногая; по другой – это именны монеты Токты, который заимствовал тамгу Ногая [1, с. 143].

Принимая во внимание совокупность известных факторов, в том числе и способ написания имени Токты на монетах чекана Сарая, Маджара, Хорезма, Азака и Крыма [4, р. 98], авторы склонны относить дирхемы, воспроизведенные на Рис. 1 и 2 к именным эмиссиям Ногая.

Что касается обозначения места выпуска на публикуемой монете, то читается оно довольно уверенно: «Чекан Крыма». Проблема, однако, заключается в том, что дирхемы с таким типом реверса и такой легендой чеканились, насколько это известно на данный момент, не только в Крыму.

Л. Лазаров, опубликовавший клад джучидских монет из местности «Равна гора» в Болгарии, состоявший из 13 дирхемов Токты, из которых один был крымского чекана, а 12 других – монетного двора «Крыма, Сакчи или другого центра», двух дирхемов Ногая и одной «имитации Токты» [2, с. 407], задался вопросом о месте чеканки этих 15 монет. Протицируем вывод, к которому пришел болгарский исследователь: «весьма вероятно, что представленные в этом кладе монеты № 2-13 с именем Токты, носящие название монетного двора «Крым», выпущены

на том же монетном дворе, что и два экземпляра Ногая (№ 14-15) и действительно являются подражаниями. Однако, скорее всего, они отчеканены в каком-то, на данный момент, не установленном центре в (Южной?) Добрудже, находившемся под контролем Ногая, а не на официальном монетном дворе Сакче в районе Нижнего Дуная. Возможное объяснение выпуска этих предположительно подражательных эмиссий с наименованиями Токты и Крыма следует искать в стремлении к получению дохода от их распространения. По моему мнению, в настоящее время вопрос о производственном центре остается открытым...» [2, с. 410].

Принимая во внимание точку зрения Л. Лазарова и аналогичные монеты приведенные в его статье, вопрос о производственном центре публикуемого здесь дирхема остается открытым. Как известно, для каждой джучидской монеты могут быть применены два метода атрибуции – формальный, почерпнутый из монетных легенд (зачастую не соответствующий действительности) и фактический, из которого следует реальное место чеканки и период выпуска. Формальная атрибуция публикуемой монеты очевидна, что же касается фактической атрибуции, то, в данном случае, это дело будущего. Изучение топографии находок и имеющегося массива дирхемов методом поштемпельного анализа являются приоритетными задачами и могут дать ответы на ключевые вопросы.

Список використаних джерел:

1. Бейтер В.М., Дружинин Е.Г. Дирхемы Сакчи конца XIII века. *Монеты и денежное обращение в монгольских государствах XIII – XV веков*: труды международных нумизматических конференций. Болгар 2005, Волгоград 2006. Москва, 2008. С. 142–143.
2. Лазаров Л. Клад с джучидскими монетами из местности «Равна гора» у села Оброчище вблизи Балчика. *Стени Европы в эпоху средневековья*. Донецк, 2008. Т. 6. С. 407–414.
3. Лебедев В.П. Серебряные монеты чекана г. Крым времени ханов Токта и Узбека (690 – 740/1291 – 1340). URL: <http://muzeydeneg.ru/research/serebryanyie-monetyi-chekana-g-kryim-vremeni-hanov-tokta-i-uzbeka-690-740-1291-1340/> (дата обращения 11.12.2020).
4. Zajonckovskij Iu. Emisiuni monetare de argint bătute de Nogai la Akça Kerman. *Cercetări Numismatice*. Bucuresti, 2019. Т. 25. Р. 95–100.
5. Zeno.ru. Oriental Coins Database. URL: <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=96967> (дата обращения 11.12.2020).

Іванова Т. Ю.

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри історії*

Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського

Бєляєва К. О.

*студент IV курсу спеціальності 014.03 Середня освіта (Історія)
Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського*

Маснюк В. Р.

*студент IV курсу спеціальності 014.03 Середня освіта (Історія)
Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського*

СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМ ІСТОРІЇ СХОДУ У ШКІЛЬНОМУ КУРСІ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ

Новим аспектом ХХІ ст. у підготовці науково-педагогічних працівників стала технологія відкритої історичної освіти, що формує особистість, яка здатна не лише творчо, глибоко мислити, раціоналізувати перспективні ідеї та їх реалізацію в подальшій діяльності, а також урізноманітнює освітній процес та підвищує його ефективність.

Вивчення історії Сходу – це важлива складова всесвітньої історії, в процесі вивчення якої учням прививаються основоположні знання та навички. Це пояснюється тим, що як розділ історичної науки історія Сходу є невід’ємною ланкою в ланцюгу становлення світової історії.

Народи Сходу не просто першими побудували соціально (ратифіковані) суспільства й держави, винайшли найдавніші форми письма, розвинули художню словесність, науково-практичні знання, мистецтво, релігійно-філософську думку, а й передали ці свої надбання в майбуття, тому «стародавні цивілізації – не згаслі світи, а частина сучасної культури». Свідчень цьому можна навести чимало.

Наприклад, до теперішнього часу ми користуємося системою арабських чисел, математичною символікою, абетковим письмом й багатьма лексичними здобутками близькосхідних цивілізацій, котрі були винайдені фінікійцями, індійцями, китайцями тощо.

Розгляд історії східних країн у шкільному курсі всесвітньої історії, сприяє не тільки активізації історичної свідомості, креативності в учнів, а й формування:

1. пошуку істини, глибинного розуміння проблем, що виникають перед світовими цивілізаціями Сходу;

2. свідомості, яка дозволяє ставитись без упередження до інших культур, розвиток етнокультурного світогляду;

3. розуміння ролі і місця національного у світовій загальнолюдській цивілізації, толерантності до світових релігій;

4. розуміння національних ціннісних орієнтацій, національної самосвідомості та свідомості як цінності;

5. громадянськість, гуманність, гідність, честь, порядність тощо.

У програмі з історії України та всесвітньої історії для загальноосвітніх навчальних закладів зазначено: «...критерієм оцінки навчальної діяльності учнів вбачають не стільки обсяг матеріалу, що залишився в пам'яті, скільки вміння його аналізувати, узагальнювати, активно використовувати в нестандартній ситуації, вміння самостійно здобувати знання, вести пошуково-дослідницьку роботу» [1].

У зв'язку з цим зростає значення самостійної роботи в процесі виконання домашнього завдання. Серед предметно-історичних спеціальних умінь і навичок учнів з всесвітньої історії, програма передбачає розвивати вміння критично аналізувати й оцінювати історичні джерела.

Проблематика вивчення теми історії Сходу у шкільному курсі всесвітньої історії широка, досі остаточно не вирішена, періодично викликає дискусії серед вчителів істориків та має кілька аспектів.

Перший суто теоретичний і пов'язаний з обмеженням в часі вивчення новим матеріалом. Другий аспект – практичний, і містить у собі не розв'язані проблеми практичної розробленості в загальноосвітніх програмах.

Таким чином, обрана тема визначається сучасною кризою наукового знання і обумовлюється необхідністю об'єктивного переосмислення викладання історії Сходу у шкільному курсі всесвітньої історії, дослідження її окремих суперечностей та активне використання вчителем нетрадиційних, інноваційних методів навчання для активізації пізнавальної діяльності вихованців.

На основі аналізу наукової психолого-педагогічної літератури, нормативних документів і узагальнення досвіду знань, умінь й навичок, отриманих на практиці та виховання визначено, що першочерговими тенденціями вивчення історії Сходу в середній та старшій школі є:

- розширення меж використання нових інформаційних технологій в освітньому процесі;

- формування основ інформаційної культури при вивченні курсу історії;

- поява принципово нових засобів навчання;

- творче, дієве ставлення до вирішення проблем світової спільноти.

Це зумовило здійснення аналізу науково-методологічних понять дослідження загальноосвітньої програми, проведеного із урахуванням

положень виділених наукових підходів – системного, особистісно-орієнтованого, діяльнісного, технологічного та аксіологічного.

На основі проведеного аналізу з'ясовано, що гострою залишається проблема щодо викладання всесвітньої історії в школі. Велике значення під час вивчення курсу історії мають вступні уроки. Вчитель не лише ознайомлює школярів зі змістом і завданням курсу, підручником, а знаходить можливість для національного виховання. Обов'язково слід розповісти про причину появи історичної ретроспективи перших цивілізацій й держав. Неабияке значення мають героїчні теми. Робиться наголос на тому, що на кожному історичному етапі певне державне утворення брало участь у колосальних війнах, масових протистояннях, повстаннях.

Яскравими прикладами в історії слугують: великі завоювання на Анатолії, хрестові походи, становлення влади монгольських ханів, пропагування насильницької політики та формування внутрішньої-політичної нестабільності та шляхи її врегулювання.

Сучасний стан методики навчання в школі демонструє, що вчитель все активніше використовує інноваційні методи в процесі роботи. Намагаючись зробити урок цікавішим, а засвоєння дітьми інформації швидшим і глибшим, педагоги вдаються до поєднання традиційних і новітніх методів.

На сьогоднішній день, медіаінформаційні технології та традиційні методи стали основою формування сучасного уроку. Відповідно до Концепції НУШ використання вчителям надається можливість використовувати не тільки нові інноваційні технології, а й найбільш ефективні методики в своїй практиці.

Зокрема, вчителем історії на уроках використовується загальнонавчана технологія розвитку критичного мислення, що передбачає виконання певних вправ, однак її використання дозволяє враховувати та під час роботи, звертатися до особистого досвіду кожної дитини, чергування різних видів діяльності: індивідуальної, парної, групової [2, с. 256].

Сама діяльність учнів передбачає роботу з інформацією, що спрямовує учасників на пошук відповідей, виявлення неточностей та протиріч, систематизацію отриманих результатів щодо поставлених питань.

На змінну звичайній технології критичного мислення прийшли нові сучасні ігрові методи, які почали практикуватися в школі, в тому числі і під час вивчення історії Сходу у шкільному курсі всесвітньої історії.

Серед них, можна виокремити нововведену методику «кошик ідей» або «Брейсторінг». Головною ціллю є здебільшого зацікавлення дітей. Вчитель задає питання про те, що учні знають про певну тему/проблему. Кожен учень записує те, що згадає (на це виділяється 2 хв.). Далі учні обмінюються інформацією в командах – записують нові

ідеї, якщо такі в когось з'являться. Потім по колу кожна команда називає якийсь із записаних фактів і всі разом складають єдиний список ідей у вигляді тез – в одну «кошик» (можна взяти реальний кошик і складати туди папірці з ідеями, або ж намалювати його на плакаті і приліплювати туди стікери).

Головний принцип – як і в брейнстормінгу – записуються усі ідеї, навіть помилкові (наприклад, «На чолі Юань стояли китайці; Єрусалим ніколи не впав перед хрестоносцями; Гоа був завойований французами»). Наприкінці заняття вчитель може виправити недостовірні тези і вписати туди разом з дітьми нову правдиву інформацію [3, с. 88]. Не менш вдалим буде використання на уроках історії під час контрверсійних питань методики «РАФТ», «Мотиватор», «Лицарі круглого столу», «Кубування», «6 капелюхів», «Гексагон» тощо.

Отже, вивчення історії Сходу у освітньому процесі навчання має різні підходи та методики, виходячи з традицій, мови, культури, світогляду, що сформувалися історично. Метою навчального процесу визнається активне сприйняття процесу виховання особистості, формуванню нового способу мислення, відходу від авторитарних принципів та підвищенню мотивації до навчальної діяльності, що відповідає сучасним запитам освіти.

Список використаних джерел:

1. Навчальні програми: «Історія України. 5–9. 10-11 класи», «Всесвітня історія. Історія України (Інтегрований курс). 6 клас», «Історія: Україна і світ. 10-11 класи», затверджені наказом МОН України від 21.02.2019 р. № 236; «Всесвітня історія. 7–9, 10-11 класи», затверджені наказом Міністерства освіти і науки України від 07.06.2017 р. № 804.
2. Пехота О.М. Освітні технології: навч.-метод. посіб. Київ: А.С.К., 2001. – 256 с.
3. Січкарук О. І. Інтерактивні методи навчання у вищій школі : навч.– метод. посіб. Київ : Таксон, 2006. – 88 с.

Кравець М. С.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціології та культурології
Національного лісотехнічного університету України*

ІНФОРМАЦІЙНИЙ ФОРМАТ КУЛЬТУРИ ДАВНЬОГО СХОДУ: АКСІОЛОГІЯ ПРОБЛЕМИ

Доцільність дослідження культури Давнього Сходу в інформаційному форматі викликана особливостями її розвитку, які досить часто не вдається пояснити з позицій класичного аналізу соціально-економічних явищ. Соціально-економічний та географічний регіон Давнього Сходу (за G.M. Bongard-Levin [1, с. 5]) включає 11 цивілізацій. До тепер науковці не виробили єдиної точки зору щодо їх розвитку, інформаційного змісту наявних артефактів, особливостей формування культури і світосприйняття. Якщо сучасні методи природничих наук на початку ХХІ століття дозволили (у науково допустимих межах) окреслити хронологічні межі їх існування то дослідження останнього десятиріччя показали що і тут не все гаразд. Археологічні відкриття останнього часу (радарне сканування покритих лісом чи ґрунтом) величезних територій свідчать про необхідність внесення суттєвих змін і в хронологію народів, що проживали на цих територіях і в їх культуру.

Перш ніж аналізувати проблему слід відповісти на питання «наукової правомірності інформаційного формату» [2, с. 11] аналізу культурних явищ. Зазначимо, що «...Інформаційний формат розвитку культури як певна культурологічна концепція не суперечить сучасним науковим напрацюванням у царині методології аналізу соціально-природничих явищ. Як зазначають дослідники культури, інформація здатна якісно змінити саму структуру соціальних алгоритмів розвитку людства» [2, с. 11]. На наш погляд «...актуальність проблеми визначається сьогодні новими відкриттями природничих наук, які неможливо пояснити з позицій наявного категоріального апарату та особливостей розвитку сучасної людської цивілізації» [3, с. 147].

Досліджуючи означену проблему слід відповісти на питання якими інформаційними файлами було заповнено енергетичне поле давніх цивілізацій Стародавнього Сходу. Які з цих файлів для сучасного наукового аналізу є зрозумілими (бодай на сьогодні), а які з них не піддаються аналізу і чому. Зазначимо, що у сучасному аналізі ми користуємося сучасними категоріями. Постає питання: чи володіли цими категоріями люди Сходу. Якщо ні то наші міркування будуть хибними, а весь наш аналіз відносно достовірним (як це було у свій час

з примітивним поясненням чому єгипетяни будували піраміди). За нашим підрахунками у наукових статтях використовується понад 90 відсотків сучасних категорій якими стародавні люди Сходу швидше всього не володіли. Отже потрібна уніфікована величина яка би давала можливість подивитись на тогочасний світ по іншому. Такою уніфікованою величиною може бути інформація, що структуризована у файли за певними рівнями тогочасного розвитку соціумів. Якщо врахувати, що перш ніж створити матеріальний об'єкт він повинен був виникнути на рівні духовного освоєння світу і потреби у такому освоєнні то слід виділити незнищені інформаційні файли, що записувались у мізках людей Давнього Сходу. Вони були різними для різних верств населення Давнього Сходу. Щоб зрозуміти різницю у культурах Сходу і Заходу потрібно проаналізувати систему цінностей записану на природньому інформативному диску кожного із нас. На сьогодні Аксіологія не дає однозначної відповіді на суттєві розходження у цінностях різних народів і причини формування соціальних цінностей. Їх пояснення в науці традиційно-класичне як потреба у виживанні за якою не можна пояснити цілий спектр відмінностей у розвитку давніх цивілізацій Сходу. Чому більшість Давніх цивілізацій цього регіону вибрали звернення до духовного світу людини, а цивілізації європейського регіону перетворення матеріального світу. Поступово спостерігається тенденція, що європейські цивілізації до певної межі освоїли матеріальний світ забезпечивши Східним цивілізаціям його духовно-інформативне освоєння у недалекому майбутньому.

Список використаних джерел:

1. Древние цивилизации. Под общей редакцией Г.М. Бонгард-Левина. Мысль. Москва. – 1989. – 477 с.
2. Кравець М.С. Культурологія: розвиток культури в інформаційному вимірі: підручник для студентів вищих навчальних закладів I-IV рівнів акредитації, природничих та технічних спеціальностей. – Львів: Новий Світ-2000, 2019. – 260 с.
3. Kravets M. S. Philosophi of the primacy in the world-perception of physics of informational space. Scientific Bulletin of UNFU, 2018, Vol. 28, No 3. S. 147–150.

Лікарчук Д. С.
*кандидат політичних наук, магістр філології,
доцент кафедри міжнародних відносин
Київського національного університету культури і мистецтв*

ЛЕГІЗМ ЯК ЧИННИК ЦЕНТРАЛІЗОВАНОЇ МОНАРХІЇ

З історичних точок зору Сходознавство займає важливе місце в європейській політиці й культурі. З одного боку, воно стало продуктом розвитку світової культури, а з іншого – утилітарним інструментом в руках європейських політиків, які використав його для пізнання та вивчення Сходу в загальному. Тому в саме сходознавстві так тісно переплелися культурна та політична.

Традиційно під Заходом розуміється культура західноєвропейських країн і її заокеанське відгалуження – культура північноамериканська, а під Сходом – культура азійських країн, в якій умовно виокремлюються регіони – Близький, Середній й Далекий Схід, а також, починаючи з арабських завоювань (VIII ст.), Регіон Північної Африки. Історія знала найрізноманітніші варіанти взаємин цих культурних моделей (або цивілізацій, як їх стали називати в XIX ст.): й активні взаємовигідні контакти на паритетній основі, й прагнення до нав'язування своїх цінностей та імперативів тими чи іншими силовими засобами, й майже повну втрату інтересу до протилежної сторони, зациклення на власних релігійних, соціальних, духовних положеннях [1, с. 117].

Становлення сучасної форми культурологічної проблеми «Схід – Захід» слід віднести до епохи Нового часу й Просвітництва, коли завдяки свідченням християнських представників було звернуто увагу на істотні відмінності в політичному устрої та ціннісних орієнтаціях людей в Європі й Азії, перш всього в Індії та Китаї [3, с. 83].

В умовах аналізу звичного життєвого укладу стародавнього Китаю через бурхливе економічне зростання й посилення влади місцевих гегемонів, в умовах, що не припинялися війни, тільки суворий, представлений легістами закон – виявився здатним привести населення до того порядку, який служив цілям правителя й держави [2, с. 207]. Легісти, буди прихильниками даних цілей, реалізували метод «шокової терапії».

Встановлення верховенства закону в праві, що проводилась легістами, можна характеризувати – революційна. При тій ролі, яку легісти відводили закону, необхідно було скинути все інші регулятори, відставити їх на другий план. Сприяючи одній меті – посилення ролі держави – вони відводили закону найголовніше нормативно-регулятивне значення й, згідно з поданням легістів, держава, буди монополістом в

законодавстві, в силу історичної об'єктивності мала стати монополістом у встановленні базових нормативних регуляторів в суспільстві.

Legisme, – така назва була дана школі в західній літературі, в самому ж Китаї має ім'я Фа цзя – «фа», тобто «закон». Хоча легісти нерідко підкріплювали свої теоретичні побудови натурфілософськими ідеями в дусі даосизму, основний інтерес закладений в соціально-політичній та соціально-етичній сфері. По суті, легізм став першою теорією раціонального державного управління, й аж ніяк не випадково, адже розвивався він не аскетами та відлюдниками, а людьми, які перебували в вирі політичного життя та боротьби – вищими чиновниками.

«Книгу правителя області Шан» можна розглядати як маніфест царсько-бюрократичної системи управління. Тут вперше сформульовані концепції та описані інститути, які збережуть своє значення й в наступні роки історії імператорського Китаю: це інститути бюрократії, рангів знатності, цензорського нагляду, система кругової поруки, уніфікація мислення чиновників й особиста їх відповідальність [4, с.92]. До цієї книги зверталися й правителі, й інші державні мужі, особливо в тих випадках, коли стикалися з завданням відновлення та зміцнення централізованого управління, хоча багато її рекомендацій напевно здадуться сучасному управлінцю жорстокими та нелюдськими.

Правитель – це абсолютний владика, нічим не обмежений самодержець, перед яким народ виступає як суцільна безлика маса [4, с. 107]. Не випадково Шан Ян уподібнює народ руді в руках металурга або глині в руках гончаря. Щоб змусити цю масу беззаперечно підкорятися монарху. Монарху ж потрібен потужний, жорстко організований апарат управління – чиновництво.

Шан Ян вважає, що справжньою цінністю з державної точки зору мають, крім управління, лише дві професії – землеробство, що забезпечує все населення продуктами харчування, й військова справа, необхідна для охорони території держави та найголовніше, для її розширення [4, с. 136]. Тому соціальна політика повинна будуватися таким чином, щоб питома вага представників цих професій постійно зростала – коштом інших занять.

Універсальним інструментом в руках самодержця та його міністрів виступає юридичний закон – фа. Шан Ян протиставляє закон конфуціанської жень, вважаючи, що управляти країною й людьми за допомогою гуманності неможливо.

Творцем законів може бути тільки правитель. Звичайно, він повинен при їх складанні брати до уваги вже чинні в суспільстві та державі норми, звичаї й традиції, оскільки в них можуть міститися раціональні зерна. Але він зовсім не зобов'язаний обговорювати з ким-небудь свої плани, а закони ініційовані ним, не підлягають критиці: після їх

опублікування вони підлягають лише суворому та неухильному дотриманню [4, с. 201]. Причому дія закону поширюється тільки на підданих, але ніяк не на самого його правителя. В державі не може бути такого закону, згідно з яким можна було б залучити до юридичної відповідальності першу особу держави.

Шан Ян пропонує правителю позбавити аристократію її традиційних привілеїв, зокрема, права спадкування високих адміністративних посад [4, с. 211]. Правом призначення на відповідальні посади володіє лише правитель, і він тут приймає рішення в залежності від конкретних заслуг і якостей конкретної особи незалежно від її походження.

Сучасні критичні оцінки діяльності легістів звернені більшою мірою до стилю державного управління, дозрілого під їх впливом. Цей стиль характеризують як тоталітарний, деспотичний з неприкритою формою, як військово-бюрократична, яка спрямована на придушення народу. Однак оцінки, що розставляються в координатах моральності, навряд чи можуть служити раціональним поглядам. З точки зору завдання зміцнення законності за умов відомих принципів законності, тільки результат дозволяє давати достатні підстави для оцінки ефективності заходів, спрямованих на досягнення необхідного результату.

Як вище відзначалося, легісти критикували конфуціанців, посиляючись на нові умови суспільного життя, що склалися в Китаї. У зв'язку з цим Хань Фей наголошував, що закони повинні змінюватися разом з часом, бо проблеми починаються тоді, коли «час змінився, а державне управління залишилося колишнім» [5, с. 561].

Список використаних джерел:

1. Гришук О.В., Гелеш А.І. Формування та розвиток ідеї гуманізму в праві: [монографія]. Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2013. 288 с.
2. Лікарчук Д.С. Роль США у зовнішньополітичній стратегії Китаю: конфліктологічний вимір. Китайська цивілізація: традиції та сучасність : матеріали XIV міжнародної наукової конференції, 5 листопада 2020 р. – Київ : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 207–210 с.
3. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая . пер. Л. С. Переломов. М. : Наука, 2007. 337 с.
4. Шан Ян Книга правителя области Шан. Перевод с китайского Переломов Л.С. – М. : Ладомир, 1993. – 392 с.
5. Chung-Ying Cheng, Education for Moralit in Global an Cosic Contexts: The Confucian Moel / Cheng Chung-Ying // *Journal of Chinese Philosoph*, 2006. Vol. 33. No 4. pp. 557–570.

Мельник М. Т.

*кандидат мистецтвознавства, доцент,
професор кафедри художнього текстилю і моделювання костюма
Київської державної академії
декоративно-прикладного мистецтва і дизайну
імені Михайла Бойчука*

СИМВОЛІЗМ В КОСТЮМІ СТАРОДАВНЬОГО ЄГИПТУ

Костюм Стародавнього Єгипту сьогодні привертає увагу не лише дослідників, але й художників-модельєрів та дизайнерів одягу, стилістів та візажистів. В Єгипті продовжуються археологічні розкопки і постійні відкриття привносять нові або навіть заперечують старі знання про види, назви, призначення та інші характеристики елементів давньо-египетського костюма.

Попри те, що костюм Стародавнього Єгипту розглядається практично в кожному посібнику з «Історії костюма», здебільшого його описи носять поверховий характер. Вивчення символізму, яким пронизана більшість складових давньоєгипетського костюма – від головних уборів до взуття – дозволить структурувати знання про кольори, орнаменти, оздоблення і аксесуари, дасть глибше розуміння суті і значення костюма в соціокультурному контексті.

Основні характеристики будь-якого костюма включають форму, силует, матеріал, колір, фактуру, оздоблення і аксесуари.

У Стародавньому Єгипті форми більшості костюмів слідували природнім контурам людського тіла, яке вони щільно облягали. За рахунок високих головних уборів і перук витягувалися силуети фараонів і жерців, що символізувало їхню суспільну вищість, наближеність до світу богів.

В матеріалах, з яких створювалися складові давньоєгипетського костюма, також було закладено глибокий символізм. Основний матеріал одягу – льон – вважали першою рослиною, створеною богами і уособлювали з богинею Ісідою. Він символізував чистоту, світло, вірність, а також родючість і материнство. З льону єгипетські ткачі робили найтонші тканини, які були в Єгипті грошовою одиницею і якими країна славилася на весь Стародавній світ. Верховні жерці мали право входити в храм тільки в одязі з льону. У льон обертали мумії, а посудини з його насінням ставили в гробниці, вважаючи, що він знадобиться в житті вічному [1].

Дуалістичним в Стародавньому Єгипті було сприйняття шкур. З одного боку в шкури тварин (переважно леопардів) одягалися жерці. Леопард був символом сили й рішучості, в гробниці його зображали

навпроти голови померлого як талісман, що повинен дати йому сили пройти у Царство мертвих. Так само жерцям у похоронних церемоніях леопард додавав здатності захистити небіжчика від злого впливу Сета – бога люті, хаосу, війни і смерті. З іншого боку, шкіру єгиптяни вважали «нечистим» матеріалом і боялися бути похованими, завернутими в баранячу шкуру – по-чужинськи [3, с. 105]. Хоч шкіряні сандалі й були найпрактичнішим і найпоширенішим взуттям, проте «чисте» взуття мало бути з папірусу, а в фараонські гробниці клали ритуальні золоті сандалі.

Символізм металів у костюмі Стародавнього Єгипту також мав важливе значення. Найдорожчим металом було рідкісне срібло, що шанувалося як матеріал, який несе в собі місячне світло й присвячувалося богу знань і мудрості Тоту. У сплаві з золотом срібло ставало електро-струмом, який єгиптяни називали «білим золотом» і за символічними якостями прирівнювали то до золота, то до срібла [3, с. 456].

Золото символізувало богів і забезпечувало магичний захист, тому було дуже поширеним у костюмах фараонів, жерців та вищих чиновників.

Головні убори фараонів могли бути повністю або частково золотими. Так золоті і лазуритові смужки на клафті з плісованої тканини символізували відповідно божественну плоть і божественне волосся. Золотий шолом фараона хайт, покритий десятками маленьких кружечків, символізував Сонце [3, с. 136].

Кількість золотих прикрас в костюмах жителів Стародавнього Єгипту залежала від їхнього матеріального стану – захисними функціями наділялося все: діадери, усехи, пекторалі, намиста, сережки, браслети, перстені та підвіски. Серед незвичних оберегів – циліндри з золотої фольги, які одягалися на кінчики кіс перук та золоті футляри для пучок пальців на руках і ногах, знайдені у гробниці Тутанхамона.

В живого фараона, плісована пов'язка на стегнах, яка становила основу вбрання, доповнювалася фартухами, найчастіше виготовленими із золота з використанням напівкоштовних каменів і техніки перегородчастої емалі. В гробниці Тутанхамона була виявлена ціла золота «кольчуга» з масивного намиста усах, виконаного в техніці перегородчастої емалі, до якого за допомогою двох «стрічок», зібраних із сотень ювелірних зображень пир'я, кріпилася фігурна пектораль і основна маса шат, що складалася з безлічі золотих, лазуритово-бірюзових і сердолікових намистин, які імітували божественне оперення [3, с. 137].

В системі давньоєгипетських ієрогліфів перо як знак-детермінатив входило в такі слова, як «порожнеча», «сухість», «світло», «висота», «політ». Знак пера позначав «творця форм всіх речей» [2]. Як матеріал, пир'я могло прикрашати головні убори богів, фараонів, їхніх дружин чи доньок (пир'я сокола чи страуса (символа богині істини Маат) [3, с. 120].

Так, чотири пера прикрашали головний убір Онуріса – бога полювання і війни, у тіарі з пір'я зображувалося карликове божество Бес, яке відлякувало злих духів [2]. Костюм фараона також нерідко доповнювало опахало зі страусового пір'я – символ щастя і небесного спокою.

Матеріалами для різноманітних натільних амулетів, крім металів і каміння, могли бути й несподівані: бичачий хвіст, що привішувався ззаду на пояс фараона, символізуючи силу і родючість. Деякі амулети робилися з мушлів, котячої шерсті, трави тощо.

Крім матеріалу, символізму елементам костюма додавав колір, який був невід'ємною частиною світогляду давніх єгиптян. Вважалося, що предмети з однаковим кольором мають подібні властивості. Найбільш поширений в Стародавньому Єгипті колір одягу – білий. Його вважали найвідповіднішим для позначення чистоти як повсякденної, так і ритуальної – святості. Обгортання в біле лляне полотно символізувало входження в потік благословенного світла. Під час релігійних церемоній навіть сандалі мали бути білими. Білий також міг позначати срібло, символізувати місяць і квітку лотоса. Він був геральдичним кольором Верхнього Єгипту, управитель якого носив білу корону геджет, що символізувала Око Гора, зв'язувала з предками і потомками, допомагала досягти просвітлення і здобути нове існування серед нетлінних зірок в північній частині неба [3, с. 136].

Білосніжний, на відміну від брудно-білого чи природнього невідбіленого одягу, в Стародавньому Єгипті носили всі, хто міг собі це дозволити. На багатьох зображеннях саме за білим кольором одягу відрізняються єгиптяни від чужоземців, одягнутих у барвисті шати.

Протилежним білому в Стародавньому Єгипті вважався червоний. Білі сукні єгипетські царівни підв'язували червоними поясами, золота основа під масивні перуки або фараонські корони стягувалася на потилиці двома стрічками червоного кольору, що спадали на плечі. З одного боку червоний колір символізував богиню родючості й материнства Ісиду, яку зображали в червоній сукні. Червоною була корона Нижнього Єгипту дешрет, яка символізувала червону пустелю по обидва боки від Нілу. З іншого боку, червоний колір нагадував про «господиню червоного поясу» жакливу левоголову Сехмет – богиню війни й пекучого сонця, а тому червоний був пов'язаний у єгиптян з такими поняттями, як гнів, руйнування, смерть. «Червоний серцем» означав розгніваного, червоним писар позначав небезпечні і нещасливі дні.

Практично не мали негативних конотацій зелений і блакитно-зелений. Зелений – колір рослин, а блакитний – висоти неба і синяви вод. Біло-голубий вважався жалобним і в сукні такого кольору на більшості зображень одягнуті професійні плакальниці.

Хоч одяг зеленого кольору зустрічається на зображеннях нечасто, зелений в Єгипті був барвою вічного життя. Робити «зелені речі» означало поводитись позитивно, життєствердно. Око Гора, намальоване зеленою фарбою на папірусі або тканині вважалося потужним оберегом. Тіні в макіяжі над очима як в чоловіків, так і в жінок, були зелено-синіми.

Розуміння символіки кольорів ускладнюється для нас тим, що єгиптяни сприймали і класифікували деякі кольори зовсім інакше, ніж сучасні кольорознавці. Так, синій і чорний були в багатьох випадках взаємозамінні. Наприклад, чорний колір волосся часто підсинювали: вважалося, що воно лазуритово-синє у богів.

У Стародавньому Єгипті не існувало основного колірного терміна для позначення синього, хоч у синіх шатах зображали деяких богів, а епітет «той, хто одягнений у синє полотно» вказував на божественність. Це можна пояснити тим, що єгиптяни обожнювали «синій» Ніл, який робив родючими поля.

Серед позначень «основних» кольорів в Стародавньому Єгипті слід також додати «строкатий» або «різнокольоровий». Так описували шкури тварин, пташине оперення і одяг чужинців [4].

Таким чином, у Стародавньому Єгипті силует, матеріал та колір костюма мали важливі символічні значення, які потребують подальших досліджень.

Список використаних джерел:

1. Антонова Н. Лён, синий лён...// Му Jane, 13 ноября 2011. – <https://www.myjane.ru/articles/text/?id=10396>
2. Пепро птичье // Symbolarium. Краткая энциклопедия символов <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B%D0%BF%D1%82%D0%B8%D1%87%D1%8C%D0%B5>
3. Солкин В. В. Египет: вселенная фараонов / Виктор Солкин. – М.: Кучково поле, 2014. – 616 с.
4. Abd El-Mageed E., Ahmed Ibrahim S. Ancient Egyptian colours as a contemporary fashion// Journal of the International Colour Association (2012): 9, 32-47 https://www.aic-color.org/resources/Documents/jaic_v9_04.pdf

Панишко С. Д.
*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри давньої історії України та археології
Волинського національного університету імені Лесі Українки*

ТЕХНОЛОГІЯ ТАДЖИНУ НА ТЕРИТОРІЇ ПІВНІЧНИХ РЕГІОНІВ УКРАЇНИ У XIV – XV СТ. ЯК КУЛІНАРНИЙ СПАДОК ЗОЛОТОЇ ОРДИ

Важливою категорією історичних джерел які дозволяють з'ясувати еволюцію харчових технологій у давнину є кухонний посуд, у якому власне і проводилось приготування, здебільшого, термічна обробка продуктів.

Функціональне призначення кухонного посуду визначалось його конструктивними особливостями. Для термічної обробки вмісту найбільше значення мали форма посудини та спосіб ізоляції її внутрішнього простору. Щодо форми посуду маємо багато схем його класифікації, які, проте, ґрунтуються як-правило, на суб'єктивних ознаках що мають опосередковане відношення до технологічних особливостей його використання.

На думку автора, найкраще фіксованою предметною (речовою) ознакою ізоляції внутрішнього простору ємкості була покришка яка дозволяла зменшити випаровування рідини та дещо підвищити температуру приготування, а також ізолювати їжу від продуктів горіння.

Покришки використовувались з глибокої давнини, у давньоруський період вони з'явилися у X ст. [1, с. 11]. Однак спеціальних керамічних покришок до XIV ст. відомо мало. Вважається, що застосовували покришки з дерева, хоча, отримання горизонтальної поверхні при тодішніх технологіях його обробки було нелегким. Окрім цього, для покришки могли використовувати всякий круглий предмет, наприклад, миску. Діаметр таких покришок перевищував діаметр накритих ними посудин, їх можна вважати універсальними оскільки вони підходили до практично всіх ємностей з меншими діаметрами вінчиків.

Інший вид покришок, який можемо назвати спеціальними, з'явився пізніше, у давньоруський час – у другій половині XI ст. [1, с. 11]. Їх краї, на відміну від попередніх універсальних покришок, впускались всередину вінчика ємності, яку вони накривали. Відповідно, і виготовлялися вони спеціально під вінчик певного діаметру, щоб спертись за нього і не впасти всередину перекритої посудини.

Поодинокі знахідки таких покришок відомі на давньоруських пам'ятках. Вони мали плоскоциліндричну та напівсферичну форму, нерідко з «гудзиком» у верхній частині. Інколи такі покришки були багато орнаментовані [2, с. 177]. Однак, масова поява керамічних покришок

припадає на пізніший період XV – XVI ст. коли вони мали конусоподібну форму з гулястим верхом та загорнутим всередину краєм [2, с. 189].

Поява спеціалізованих керамічних покриттів саме у XIV, можливо, у кінці XIII ст., уявляється не випадковою. Підтвердженням цьому є практично хронологічно синхронна поява специфічної форми вінчиків із заглибленням з внутрішнього боку для покриття на частині кухонного посуду різних форм, який побутував у той час.

Причину появи подібних вінчиків дослідники вбачають у розвитку технології виготовлення гончарного посуду. Не заперечуючи розширення можливостей їх формування внаслідок застосування швидкого круга, першопричину появи таких вінчиків автор схильний вбачати у зростанні вимог до надійності ізоляції внутрішнього об'єму посуду у цей час. Причому це відзначається не тільки для кухонного але і для столового посуду.

Горщик, закритий масивною керамічною покриттю, являв собою технологічний апарат, який дозволяв створити технологічний режим, тобто сукупність основних параметрів робочої зони (температуру, тиск, концентрацію речовин і т.д.) у якій виконувалась конкретна операція [3, с. 42]. Цей комплекс був найпростішим апаратом у харчовому виробництві. Комплекс горщика невеликого об'єму з щільно припасованою покриттю найбільше підходить для приготування продуктів у невеликій кількості рідини, тобто для тушіння. У сучасній технології харчових виробництв тушіння характеризується як комбінований спосіб термічної обробки продуктів. Воно передбачає попереднє обжарювання продукту з наступним доведенням його до стану кулінарної готовності з додаванням бульйону в закритій ємності при температурі 95 С. При цьому кількість випареної та сконденсованої води в ємності повинна бути однаковою а продукт знаходитись частково в рідині а частково у пароповітряній суміші. Таку обробку застосовують для розм'якшення жорсткого м'яса та продуктів рослинного походження [3, с. 256–257].

Звичайно, технологія тушіння у її сучасному вигляді сформувалась не зразу. Вона повинна була пройти певну еволюцію, що відображалась як у вдосконаленні самої технології так і у застосуванні все більш спеціалізованого посуду. Археологічні джерела відображають цей процес на прикладі сковорідок у вигляді яких також саме у XIV ст. відбуваються кардинальні зміни. Цей тип кухонного приладдя, що використовувався здавна, набуває нових конструктивних ознак які дозволяли використовувати їх для мало поширених раніше технологічних прийомів приготування їжі. Якщо класичні давньоруські сковорідки мали плоске дно діаметром в середньому 20,0 см. з вертикальними, дещо розхиленими бортиками висотою всього 2,5–5,0 см. [2, с. 176] то у XIV ст. їх об'єм збільшується завдяки зростанню глибини.

Оскільки нові сковорідки мали ніжки, саме три, що саме по собі є східною традицією, з'явилась можливість готувати в них їжу не тільки на черені але і на вугіллі. Це скорочувало тривалість процесу та приводило до оптимального використання теплових ресурсів печі. Застосування трьох порівняно високих ніжок може розглядатись як продовження традиції приготування їжі на відкритому вогнищі.

Багато сковорідок мали вінчик із заглибленням для покритишки з внутрішнього боку.

Все це дозволяє розглядати глибокі сковорідки з ручками на трьох ніжках як кухонне обладнання призначене не тільки для жаріння але і для тушіння.

Технологічні можливості комплексів згаданих вище горщиків та сковорідок, які поєднувались із покритишками за допомогою такого специфічного вінчика, зближують їх із сучасним таджином.

Таджин – це специфічний тип посуду, який являє собою глибоку сковорідку, накриту високою покритишкою. При цьому, елементом, який вирізняє таджин серед інших технологічних апаратів є саме покритишка, призначенням якої є не тільки ізолювати внутрішній простір, але і збирати конденсат вологи на своїй внутрішній поверхні та повертати його до робочого простору апарату. Таким чином, таджин дозволяє тривалий час здійснювати термічну обробку їжі без значних витрат води та палива.

Таке трактування дозволяє встановити функціональне призначення, принаймні, частини так званих «мисок-покритишок».

Час поширення подібного посуду співпадає з періодом входження південноруських земель до складу Золотої Орди. Зважаючи на східне (кочівницьке) походження традиції таджину, у тому числі і застосування саме трьох ніжок, появу таких технологічних комплексів для термічної обробки їжі на території північних регіонів України можна віднести на рахунок впливу саме цього державного об'єднання.

Список використаних джерел:

1. Гупало В. Д. Средневековая керамика запада Украины (конец VIII–XV вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.06. Москва, 1993. 24 с.
2. Охріменко Г. В., Кучинко М. М., Кубицька Н. В. Розвиток керамічного виробництва на Волині (археологічний, етнографічний, місцевий аспекти): монографія. Луцьк, 2003. 246 с.
3. Плахотін В. Я., Тюрікова І. С., Хомич Г. П. Теоретичні основи технологій харчових виробництв: навч. посіб. Київ: Центр навчальної літератури, 2006. 640 с.

Предеина М. Ю.

кандидат философских наук,

старший преподаватель кафедры философии и истории

Таврического национального университета имени В. И. Вернадского

ГОСУДАРСТВО И РЕВОЛЮЦИЯ В КИТАЕ: ОЧЕРК С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Завершающееся 2-ое десятилетие XXI-го века показало, что ожидания «конца истории» (Ф. Фукуяма) были преждевременны. Политические формы, казалось бы раз и навсегда определённые историческим отбором XX-го века, снова пришли в движение, сам эталон – американская демократия – пребывает в каком-то пока ещё неясном дрейфе. С другой стороны, западная аналитика, посвящённая китайской теме, я преимущественно знакома с ней по журналу *Foreign Policy*, сохраняет верность методологическим установкам тридцатилетней давности, того самого Ф. Фукуямы, рассматривая китайскую форму политического устройства как аномалию и прогнозируя либо «застой» в китайской жизни (политике, экономике и т. д.), либо замещение аномалии нормой, то есть «перестройку» по американскому эталону. Обвал китайской биржи (лето 2015-го) или субсидирование китайским государством убыточных госпредприятий, в аналитике их обычно называют «зомби», – всё в этой логике ставит под вопрос именно форму китайского политического устройства. Как правило, аналогичные процессы на Западе рассматриваются как «временные трудности». Китай априори признаётся аномалией и от него ждут «нормализации», под которой понимают, конечно, «демократизацию», как по линии «государство – рынок», так и по линии «индивид – государство». – Задачей этой статьи является оценка методологических предпосылок западной аналитики с точки зрения их применимости к Китаю. Решать эту задачу можно по-разному. Было бы, конечно, неплохо погрузиться в актуальный китайский контекст, но – увы, я могу получить сведения только из «вторых рук», либо из официальной партийной газеты «Жэньминь жибао», либо всё из той же западной аналитики. Однако некие базовые представления в отношении «государство – общество», «государство – индивид» формируются не за десятилетие или десятилетия, а исторически: западные убеждения (догмы) по данным вопросам исследователи часто возводят либо к Новому времени, к тому же Гоббсу, либо при большем размахе – к Афинам и Риму, стало быть, я тоже могу исследовать китайскую историческую и литературную традицию, что сделать уже гораздо проще – есть нужный материал. Разумеется, традиция не детерминирует

однозначно настоящее и будущее, но об этом я скажу при оценке полученных результатов.

В XIX-ом веке Китай было принято приводить как пример неподвижности. Что, конечно, неверно. Интересно, кстати, удивила ли старых профессоров, учивших о китайской неподвижности, Китайская революция, начавшая сильно забирать влево уже в 1927-ом? Между тем ни Китайская революция, ни её левизна, для левых обычно ставить вопрос о «социальной справедливости», не противоречили китайской традиции, можно сказать, что Китайская революция разрешала вековечные китайские вопросы, прежде всего, о «справедливом государстве», но уже с привлечением новой европейской методологии – марксизма. – История Запада знает немало восстаний рабов и крестьян, но в историографии в лучшем случае о них говорят «они расшатывали отживший общественный уклад», другими словами, восставшие рабы и крестьяне не побеждали. История Китая знает не меньше восстаний и два – победивших, династии Хань и Мин выходят из победоносных крестьянских восстаний. Это очень интересно ещё и потому, что нас, исследователей, подводит к мысли об «объективных» условиях, «объективных» ограничениях – о том, что мало что зависит от перестановки лиц, первые императоры Хань и Мин были бывшие крестьяне, но уже при их правлении крестьяне снова познали недолго. От перестановки мест слагаемых сумма не меняется. Или «а вы, друзья, как ни садитесь, всё в музыканты не годитесь». – По сути, перед нами «хитрость» истории, когда своекорыстие бывших крестьян (новых императоров) позволяло сохранить государственную надстройку, а вместе с ней и цивилизацию. Первая Китайская империя Цинь Ши хуанди, против которой и началось восстание, приведшее к власти династию Хань, забирала у крестьян не только прибавочный, но часто и необходимый продукт, а в обмен (думал ли Цинь Ши хуанди об обмене?) строила, вернее, организовывала строительство Великой китайской стены, дорог и закладывала основы современной китайской письменности. Известный парадокс истории (прогресса), который для Греции сформулировал когда-то Энгельс «без рабства не было бы греческой культуры». – В китайской традиции удивляет отсутствие анархизма, который казалось бы был естественен в крестьянской стране, вспомним полемику Бакунина против Маркса, Бакунин видел себя представителем вольных славянских крестьян, ведущим борьбу против немецкого педанта. Бакунин был против государства, Маркс – пока «за». В Китае были готовы платить цену прогресса и требовали лишь сведения издержек к необходимому, выступали не против государства, а – за справедливое государство. В книге «Луньюй» (которой, вероятно, в западной традиции соответствует «Государство» Платона)

объясняется, что в государстве государь организует работы своих подданных, но в справедливом государстве он организует работы над тем, что действительно необходимо, принуждает крестьян к трудовой повинности, результат которой будет полезен всем, всему целому. Как у Платона, когда Платонов Сократ наставляет, что как подлинный, соответствующий своему имени врач заботится не о себе, а о больном, так и подлинный правитель – не о себе, а о государстве.

Оправдано ли восстание против несправедливого государя? Пожалуй что, один из четырёх классических китайских романов – роман XIV-го века «Речные заводи», принадлежащий кисти Ши Най-аня, даёт утвердительный ответ. Не то что бы этот ответ был дан с ясностью Якобинской конституции, но он следует из логики повествования, бессчётные герои романа, столкнувшись с несправедливостью, восстают и оказываются на горе Ляншаньбо. Европейского читателя в этом разбойничьем лагере удивляют «китайские церемонии», строго говоря, перед нами – альтернативное государство, которое Ши Най-ань определяет как справедливое. – Трудно удержаться от сравнения с «освобождёнными районами» Китая 1930-ых, где коммунисты, недолго думая, уже начинали выстраивать новое государство.

В этой традиции есть не борьба с государством как таковым, как формой организации общества, а борьба – за справедливое государство. Очевидно также, что справедливое государство именно для того, чтобы быть справедливым, не может довольствоваться ролью «ночного сторожа» и вынуждено быть всеобъемлющим, или пока это слово с лёгкой руки Ханны Арендт не получило негативных коннотаций – тотальным. С этой точки зрения отнюдь не очевиден ответ на вопрос, в чём состоит вина современного китайского государства – в том, что оно куда-то вмешивается, напр., в биржевые торги, или в том, что оно кое-куда не вмешивается, чего-то не замечает, можно ли, напр., считать, что эксплуатация современного китайского рабочего совместима со справедливостью или марксизмом? Речь идёт не о соответствии или не соответствии с какой-то «книгой», хотя бы потому, что никакой эталонной книги нет, а об ощущении китайского общества в части справедливости (несправедливости) и того, в чём эта справедливость (несправедливость) заключается. Как я уже писала, находясь вне Китая, трудно об этом судить. Западные аналитики любят цитировать бизнесмена Рен Чжицзяня, который по-западному хочет ограничить государство и видит зло в том, что государство не ограничивается. Но та же западная аналитика периодически сообщает курьёзы, связанные с тем, что, с одной стороны, китайские власти и легитимируют себя через Мао, а с другой – не очень хотят, чтобы нынешние китайцы брали с Мао пример. Нужно ли поощрять туризм по местам Мао? Или лучше не

надо? А если поток туристов растёт? Если, как это можно заключить по отдельным упоминаниям западной аналитики (эти аналитики имеют то преимущество, что могут позволить себе наблюдать Китай), имя Мао пользуется популярностью и это беспокоит китайских чиновников, то что в нём ищут китайцы? И как интересующиеся Мао определяют справедливость и несправедливость? Это очень интересно. Тем более, что я не думаю, что сложившаяся китайская государственная форма на века, интересно – куда она будет расти, во что превращаться?

Под конец коснусь ещё одного и весьма важного отличия китайской традиции от западной, это тоже играет свою роль в отсутствии склонности к анархизму и воссозданию государственных форм на первой попавшейся горе, личность в Китае становится не через борьбу с государством (через отрицание государства), как нередко на Западе, а, напротив, рассматривает государство в качестве необходимой предпосылки для своего самоосуществления. Первый лирический поэт Китая Цюй Юань кончил свою жизнь, бросившись в реку с камнем в объятиях, не потому что не нашёл ответной любви у луноликой красавицы, а от того, что не нашёл государя (государство). Человека в традиции, восходящей к Гоббсу, нередко сравнивают с атомом, но даже атом проявляет свои свойства в соединении с другим атомом. Цюй Юань, будь в его пору в Китае в ходу слово «атом», признал бы себя атомом со многими прекрасными свойствами, но атомом, который не может соединиться с другими (в справедливом государстве), а потому и все свойства его погребены в нём без толку. Чем более Цюй Юань был личностью – тем более он нуждался в государстве. Мы бы допустили ошибку, обвинив Цюй Юаня в рабологии или слепом преклонении перед государственными формами, скорее он, может быть даже лучше нас, европейцев, понимает, что личность не может осуществиться без условий, не так уж хитро выучиться, труднее найти или создать условия, в которых твоя выучка будет нужна.

Итак, мы видим, что в своих базовых моментах – личность, государство, справедливость – китайские догмы отличны от западных; современное китайское государство может вызывать сомнения в своей справедливости и у китайца, и у американца, но пониматься эта несправедливость может по-разному. Безусловно, нет обществ не подверженных европеизации (вестернизации). Но ведь и западная традиция разная. Случайно ли, что сто лет назад молодые китайцы обратили своё внимание именно на марксизм?

Тарасенко М. О.

*доктор історичних наук, старший науковий співробітник,
старший науковий співробітник відділу Близького та Середнього Сходу
Інституту сходознавства імені А. Ю. Кримського
Національної академії наук України*

ПАМ'ЯТНИКИ СТАРОДАВНЬОГО ЄГИПТУ В МУЗЕЯХ УКРАЇНИ: ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ ТА СУЧАСНИЙ СТАН

У доповіді надається огляд давньоєгипетських артефактів у музейних колекціях України та історію формування цих зібрань.

На сьогодні найбільша колекція давньоєгипетських пам'яток в Україні зберігається в Одеському археологічному музеї НАН України (ОАМ). Вона складається з понад 500 предметів, включаючи саркофаги, мумії, стели, ушебті, скульптуру, канопи, скарабеї, амулети, фрагменти папірусів тощо (див.: [1]). На пострадянській території ця колекція посідає третє місце після Музею образотворчих мистецтв ім. О. С. Пушкіна та Державного Ермітажу.

Колекція єгипетських старожитностей в Одесі сформувалася у результаті злиття та надходжень із колекцій кількох музеїв. Це Одеський міський музей, заснований у 1825 р. та Музей при Одеському товаристві історії та старожитностей (ОТІС), заснований у 1839 р. У 1858 р. вони об'єдналися в Музей ОТІС. Місцева колекція сформувалася завдяки різним подарункам. Зокрема, певна кількість старожитностей, була подарована музею ОТІС у 1846 р. архімандритом Порфірієм Успенським (1804–1805). Він був главою російської православної місії в Єрусалимі і багато подорожував по різних регіонах Близького Сходу, включаючи Єгипет, звідки він привіз в Україну значну колекцію артефактів, яку згодом подарував кільком музеям у Києві та Одесі. Перший опис єгипетської колекції музею ОТІС Б. Тураєва включав 287 предметів [2, с. 72–90].

Друга за величиною єгипетська колекція Одеси знаходилася у Музеї красних мистецтв та старожитностей, який було засновано у 1865 р. у Новоросійському (Одеському) університеті. Основну частину цієї колекції становили предмети, подаровані музею професором А. Рафаловичем (1816–1851), лікарем, який у 1846–1848 рр. проводив дослідження джерел чуми в Єгипті. У 1894 р. університетську колекцію поповнили старожитності з т. зв. дару хедіва Російській імперії (тобто другого тайника мумій у Дейр ель-Бахрі відкритого у 1891 р.): зовнішній саркофаг Несітауджатахет, 8 ушебті, фрагмент мумійного бинта та дві скриньки для ушебті, була передана до університетського Музею [3, с. 25–29].

У післяреволюційний період музей ОТІС було перетворено на Одеський державний історико-археологічний музей. У 1924 р.

сюди були передані старожитності з фондів розформованого Університетського музею красних мистецтв і старожитностей. На жаль, під час Другої світової війни та румунської окупації (1941–1944) колекція ОАМ зазнала пограбувань.

У Києві до початку ХХ століття формується кілька колекцій давньоєгипетських старожитностей. Перша – це колекція Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії, який було засновано у 1872 р. За даними Тураєва, ця колекція мала 201 єгипетський артефакт, з мумією, зразками дрібної пластики, ушебті, амулетами, тканинами тощо [4, с. 191–198]. Натомість, згідно з описом директора цієї музейної установи Миколи Петрова (1840–1921) станом на 1897 р. в музеї було понад 240 єгипетських предметів [5, с. 3–6].

Друга київська колекція єгипетських старожитностей знаходилася в Археологічному музеї при Університеті Святого Володимира [4, с. 198–208], який було засновано у 1836 р. Тут було два саркофаги, 16 ушебті, амулети, невеликі скульптури і навіть мумія крокодила, яку Археологічному музею подарував випускник університету, лікар Й. Шкуратовський у 1860 р.

Наступне велике київське зібрання єгипетських старожитностей ХІХ ст. зберігалось у приватній колекції професора А. Прахова (1846–1916) – видатного історика мистецтва та археолога. Він придбав старожитності під час двох подорожей до Єгипту у 1881–1882 та 1886–1887 роках. За даними Б. О. Тураєва, ця колекція нараховувала 159 різних артефактів, включаючи мумії, саркофаги, амулети, ушебті, папіруси тощо [4, с. 208–217]. У 1880 р. Прахова було запрошено до Санкт-Петербурга, де він очолив університетську кафедру історії образотворчих мистецтв. Він перевіз свою колекцію до столиці Імперії, а пізніше вона потрапила до московського Музею образотворчих мистецтв [6, р. 57–64].

На початку ХХ ст. в Києві з'явилася ще одна велика колекція давньоєгипетських старожитностей, яка розміщувалася у приміщенні Київського художньо-промислового та наукового музею (нині – Національний художній музей України). Майже всі давньоєгипетські старожитності, які тут експонувалися, були придбані меценатом та колекціонером Б. Ханенком (1849–1917) у *Salle de vente* Єгипетського музею старожитностей у Каїрі у 1903 р. Загалом, в експозиції було представлено 135 предметів єгипетської старовини. В основному це були невеликі артефакти (статуетки, фрагменти скульптур, канопи, ушебті, амулети, ювелірні вироби, кераміка), але були й великі речі: скринька для ушебті, людська мумія, дві кришки та корпус від антроподібних саркофагів, саркофаг типу *qrsw* та картонаж [7, с. 22–28; 8, с. 69–100].

У післяреволюційний період усі єгипетські колекції Києва були націоналізовані та сконцентровані у Центральному історичному музеї Т. Г. Шевченка у 1935–1937 р. У 1938–1941 рр. ці артефакти були

представлені на виставці, яка була розташована у будівлі № 8 Києво-Печерської лаври, яка функціонувала як музейний заповідник. У 1943 р. єгипетські старожитності були вивезені з Києва до Німеччини і повернуті в Україну лише у 1947 р. На жаль, частина старожитностей з цієї колекції (зокрема, дрібні речі) була втрачена, а артефакти, що збереглися до нашого часу знаходяться у фондах Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника (саркофаги, мумії жінки та крокодили), Національному художньому музеї ім. Богдана та Варвари Ханенків (картонаж, скульптури, ушебті, кераміка) та ОАМ, який у 1959 р. отримав саркофаги та мумії з Київського державного історичного музею (нині Національний музей історії України) [3, с. 29–37].

Колекція Полтавського краєзнавчого музею ім. Василя Кричевського має понад 100 єгипетських артефактів [9; 10, с. 24–25]. В експозиції можна побачити профільне зображення голови царя, теракотові моделі, фрагменти скульптури та рельєфів, ушебті, канопи, кераміку, амулети, скарабей, намиста, поховальні конуси тощо. Це зібрання бере свій початок із колекції Музею природознавства Полтавського земства, заснованого в 1891 р. єгипетська колекція цього музею була сформована зусиллями його директора, М. Олеховського (1855–1909) та полковника П. Бобровського (1860–1944?), який здійснював покупки артефактів у Каїрському музеї старожитностей. У 1907 р. полтавська колекція нараховувала 95, а в 1914 р. вже 248 єгипетських артефактів. На жаль, під час Другої світової війни та німецької окупації частина колекції була втрачена і до наших днів збереглося лише 114 предметів. Крім того, на Полтавщині ще понад 20 давньоєгипетських артефактів знаходилися у колекції приватного Лубенського краєзнавчого музею, заснованого графинею К. Скаржинською (Райзер) (1853–1932). Більшість із них подарував цьому приватному музею згаданий професор А. Прахов. У 1906 р. лубенська колекція була передана до Природознавчого музею Полтавського земства і зараз є частиною колекції Полтавського краєзнавчого музею.

У фондах Дніпропетровського національного історичного музею ім. Дмитра Яворницького знаходиться 90 єгипетських артефактів: мумії людей та крокодила, статуя Рамсеса VI, бронзові скульптури, амулети, ушебті, канопи, скарабей та фрагмент картонажу Пізнього періоду. На жаль, ці об'єкти не представлені у діючій експозиції й експонуються лише на тимчасових виставках, які проходять як у Дніпрі, так і в інших містах України [11].

Формування дніпровського зібрання бере свій початок з її колекції А. Фабра (1789–1863), який був губернатором Катеринослава у 1847–1857 роках, засновником та членом ОТІС. У 1849 р. він разом із директором шкіл Катеринославської губернії Я. Граховим організував Катеринославський громадський музей, який, серед іншого, демонстрував і «давньоєгипетські предмети». Інша частина місцевих старожитностей походить з приватної колекції видатного місцевого гро-

мадського діяча О. Поля (1832–1890), який придбав на аукціонах у Парижі значну кількість різноманітних артефактів та творів мистецтва. У 1906 р. частина його колекції була передана до Катеринославського міського музею. З 1902 р. цей музей очолював Д. Яворницький (1855–1940). У 1910 р. він сам здійснив подорож до Єгипту, звідки привіз низку старожитностей, які додав до музейної колекції. Пізніше колекція поповнилася предметами інших приватних дарувальників, а також артефактами, знайденими під час археологічних розкопок на півночі Причорномор'я.

У XIX столітті територія Західної України входила до складу Австро-Угорської імперії. Як і в багатьох інших європейських країнах, перші колекції єгипетських артефактів тут з'являються як приватні колекції. У Львові цей процес був безпосередньо пов'язаний з однією з найбагатших аристократичних польських фамілій – родиною князів Любомирських, які зібрали репрезентативну колекцію старожитностей, творів мистецтва та зброї, що експонувалися з 1873 р. у «Народному музеї». У 1887 р. князь А. Любомирський (1862–1953) здійснив подорож до Близького Сходу, зокрема до Єгипту. Тут він придбав старожитності, які склали головне ядро давньосхідної колекції музею Любомирських [12].


Новий етап в історії львівських музейних колекцій починається у 1940 р., коли Західна Україна була приєднана до СРСР. Усі приватні музеї Львова були розформовані, а їхні колекції націоналізовані та передані до Львівського історичного музею, єдиного музейного закладу, який не було закрито новою владою. Під час Другої світової війни та німецької окупації музей продовжував функціонувати, але, на жаль, частина старожитностей у цей період була втрачена.

У повоєнний період Історичний музей зосередився на експонуванні предметів, пов'язаних з історією Галичини, і не мав можливості представити єгипетську колекцію. Але у 1973 р. було засновано Львівський державний музей історії релігії, куди була передана частина єгипетської колекції з Історичного музею, а саме понад 20 артефактів, серед яких бронзові вироби, дрібна пластика, статуетка лева, теракоти, мумії, кераміка, скарабеї, фрагменти мумійної кришки та картонажа [13; 14, р. 215]. Інша частина колишньої єгипетської колекції князів Любомирських з 2003 р. знаходиться в експозиції Музею східного мистецтва у Золочівському замку. Тут можна побачити голову мумії, мумію сокола, фаянсові амулети, ушебті, бронзові статуетки Ісиди з дитиною Хором та унікальний фрагмент саркофагу Мутемуй XXI династії [3, с. 68–70; 15, с. 37–46].

Окрім згаданих у доповіді установ, єгипетські артефакти також наявні у музейних колекціях Харкова (Музей археології при Харківському національному університеті імені В.Н. Каразіна), Миколаєва (Миколаївський краєзнавчий музей) та Криму (музеї Сімферополя, Севастополя, Бахчисарая та Керчі), але це переважно вироби з

«єгипетського фаянсу» (скарабеї та амулети), що були виявлені під час археологічних розкопок у Північному Причорномор'ї, як в еллінських поселеннях (Ольвія, Тіра, Пантікапей, Херсонес та ін.), так і в похованнях скіфо-сарматських племен. Ці артефакти є предметами єгипетського імпорту (зокрема, з Навкратиса), який набув поширення за доби еллінізму.

Список використаних джерел:

1. Berlev O., Hodjash S. *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States*. Freiburg and Göttingen: University Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. (Orbis Biblicus et Orientalis, 17).
2. Тураев Б. А. Описание Египетского отдела музея Императорского Одесского Общества Истории и Древностей. *Записки Одесского Общества истории и древностей*. Одесса, 1912. Т. 30. С. 72–90.
3. Тарасенко М. О. *У пошуках старожитностей з дару хедива. Давньоєгипетські пам'ятники ХХІ династії в музеях України*. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2019.
4. Тураев Б. А. Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях, Ч. V–VI. *Записки Восточного отделения Имп. Русского археологического общества*. Санкт-Петербург, 1899. Т. 12. С. 191–217.
5. Петров Н. И. *Указатель Церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии*. Киев, 1897.
6. Hodjash S. The collection of Adrian Prakhov in the State Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow. Györy H. (ed.). *Mélanges offerts à Edith Varga*:  «le lotus qui sort de terre». Budapest, 2002. P. 57–64.
7. Буравчук О. Тарасенко М. Єгипетська колекція у зібранні Київського художньо-промислового й наукового музею (1903–1915 рр.). *П'яті читання пам'яті М. Ф. Біляшевського. Матеріали наукової конференції 2019 року*. Київ, 2020. С. 22–28, 177–178.
8. Тарасенко М. О. Кришка саркофагу єгипетської жриці ХХV династії (НКПКЗ КПЛ-Арх-829). *Сходознавство*. 2019. № 83. С. 69–100.
9. Супруненко А. Б. *Памятники древнеегипетского искусства в собрании Полтавского краеведческого музея: Каталог*. Полтава, 1986.
10. Тарасенко М. О. Ушебті Панефернефера з колекції Полтавського краєзнавчого музею. *Археологія*. 2020. № 3. С. 24–39.
11. *Єгипетські старожитності в колекції Дніпропетровського історичного музею ім. Д. І. Яворницького*. Дніпропетровськ: Арт-прес, 2006.
12. Артюх В., Олейнікова Т., Тарасенко М. Давньоєгипетські старожитності у львівських музеях. *Львівська національна галерея*

мистецтв ім. Б. Г. Возницького: Дослідження і матеріли. Науковий збірник. Вип. IV: 2012–2015. Львів, 2015. С. 1–28 (Додаток).

13. Артюх В. (упор.), Тарасенко М. (додаток). *Колекція старожитностей Близького Сходу Львівського музею історії релігії: каталог*. Львів: Видавничий відділ Львівського музею історії релігії «Логос», 2016.

14. Tarasenko M. Mummy-cover fragment Ar-227 in the Lviv Museum of History of Religion. Strudwick H. and Dawson J. (eds). *Ancient Egyptian Coffins: Past – Present – Future*. Oxford and Philadelphia, 2019. P. 215.

15. Тарасенко М. О. Фрагмент саркофага Мутемуй з колекції музею Східних цивілізацій у Золочівському замку. *Східний світ*. 2015. № 1. С. 37–46.

Ян Чжуан

*аспірант кафедри загальної педагогіки і педагогіки вищої школи
Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди*

ЗАРОДЖЕННЯ ШКОЛИ ТАНЦЮ У КИТАЇ

Танці є дуже яскравим і динамічним проявом будь-якої культури, як правило вони мають довгу та цікаву історію розвитку, що тісно пов'язана з розвитком тієї чи іншої країни, її традиціями та устоями.

Історія танців в Китаї почалася багато століть тому і спочатку була пов'язана з ритуалами жертвоприношення, рухи яких були імпровізованими та не мали чіткої послідовності. Рухи імітували охоту або елементи повсякденного побуту людини. У цей час більшість танців була у вигляді хороводів, які супроводжувалися піснями, про це свідчать наскальні малюнки, що було знайдено у північно-західній та південно-західній частинах Китаю. Із подальшим розвитком суспільства змінювалися і його танці.

З часом танці почали тісно переплітатися з бойовими мистецтвами: у рухах танцюристів з'явилися елементи, притаманні техніці та стрибкам ушу [1, с. 40].

Зародження елементів сучасного танцю у Китаї припадає на 1000-500 ст. до н.е, коли в країні з'являються перші школи танцю. Так, за часів династії Чжоу в освіті дітей знаті виділялося 6 основних напрямків, одним із яких було музичне мистецтво, Юе. Вивчаючи Юе, діти занурювалися у світ музики, віршів, пісень та танців. Слід зазначити, що на той час Юе вважалося основним, а не додатковим

компонентом освіти. Разом із тим, зазначалося, що якщо етикет створює різницю між соціальними класами, то мистецтво їх об'єднує.

Під час правління династії Чжоу виникли спеціальні освітні заклади Да Сі Юе, які були створені для організації свят та церемоній для імператора. Саме тут почали готувати професійних танцюристів, які виконували спеціальні церемонні танці, призначені тільки для спеціальних заходів. Прикладом такого танцю є танець Лю Дай, який розповідає про війну імператора У з Ін Шаном, останнім імператором династії Ся, та приходу до влади династії Чжоу [2, с. 114].

Звісно, перші школи танцю у Китаї були створені виключно для дітей аристократії, які через танець вивчали історію країни та прославляли імператора. Танці, як правило, виконувалися на дипломатичних церемоніях, через танець демонструвалися престиж та сила держави.

Саме у цей час встановлюється і кількість учасників церемоніального танцю. Наприклад, у танці, який демонстрували імператору мало приймати участь 64 особи: 8 ліній по 8 осіб у кожній, тоді як для князів танець виконували 36 осіб: 6 ліній по 6 осіб у кожній з них. Будь-які зміни у постановках заборонялися.

Зазначимо, що така синхронність та масовість зберіглася у китайському танці і до нашого часу. У Китайських парках часто можна спостерігати вечірні танці, в яких приймають участь усі бажаючі, незалежно від статі та віку. Групи як правило великі, всі виконують однакові рухи, які їм демонструє професійний танцюрист. Така ж тенденція спостерігається на сучасних дискотеках для молоді та концертах.

Це свідчить про те, що китайці серйозно та з повагою відносяться до власних традицій, що обумовлено, перш за все, учінням Конфунфіція. Таким чином, на прикладі розвитку мистецтва танцю можна побачити значний вплив історичних культурних традицій на сучасне суспільство.

Список використаних джерел:

1. Инь Бовэнь. Особенности и проблемы изучения классического танца в Китайском ВУЗе. Мин науки, культуры, образования. 2019. № 4. С. 39–41
2. Чень Цзин. Становление художественно-педагогической традиции китайского классического танца. Вестник МГУКИ. 2012. 2(46). С. 112–116

НАПРЯМ 2. ІСТОРІЯ ТА КУЛЬТУРА КРАЇН БЛИЗЬКОГО І СЕРЕДНЬОГО СХОДУ

Агай Кухи Амин
етномузиколог

КАШКАЙЦЫ И ИХ МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Кашкайский иль (этнос) состоит из разных субэтносов, объединенных в одну большую группу кашкай. Зона кочевания кашкайского этноса – Юг и Центр Ирана в области Парс, или старая Персия¹. В древние времена (до возникновения Ислама на территории Ирана в 7 веке н. э.) Персия (Персеполь) была столицей Персидской империи². Таким образом, возникла обширная область на базе кочевания по территории Персии, своим устройством похожая на маленькое государство. Но считать, что все эти племена под названием кашкай имеют общее родовое происхождение, неправильно. На самом деле современные кашкай – это туркоязычные кочевники, которые на разных исторических этапах, в зависимости от исторических событий или по собственному желанию, переселились на территорию Персии.

Ошибочные мнения об истории кашкай появляются тогда, когда происхождение целого этноса кашкай связывают всего лишь с одним из тайфэ, составляющих кашкайский этнос. Например, если на Кавказе существует группа, похожая на одну из тайфэ кашкайского этноса, нельзя на этом основании причислять весь этнос к кавказским народам. Лучше перечислив названия тайфэ и определив происхождение каждой, придать понятию кашкай статус государства, в котором собираются разные субэтноты.

¹ Персеполь (стар. перс.: Парса, нов. перс. *تخت جمشید* – тахте-джамшид, трон Джамшида) – древнеперсидский город, возникший в VI–V вв. до н. э., столица огромной империи Ахеменидов.

² Персидская империя – термин, которым называют различные государства, созданные персами. Чаще всего Персидской империей называют государства Ахеменидов (648–330 до н. э.) и Сасанидов (226–650), хотя в современной историографии принято разделять историю доисламского Ирана на три имперских периода: Ахеменидский, Аршакидский (Парфянский) и Сасанидский. До исламской революции 1979 года Иран официально именовался империей, а шаханшах Ирана носил титул Его Императорское Величество.

Фольклорная музыка этносов, которые жили на территории Персии (современного Ирана), испытала значительное влияние более цивилизованной городской культуры. С изменением привычного способа жизни этносов изменился тип культуры, его «окраска», приближаясь к городскому типу. Единственным исключением, когда новый тип городской культуры не повлиял на автохтонную традицию, стала кашкайская культура. Это произошло вследствие преобладания кочевой жизни этноса, а также по причине его относительной языковой изоляции от других этносов.

В культуре кашкаи термин «музыка» не существует в связи с нераздельным единством быта и музыкального искусства. Опираясь на исторические свидетельства, можно определить, что кашкайский этнос состоит из разных субэтносов, существовавших длительное время в разные исторические периоды на разных территориях. До XVII века эти субэтноты находились в процессе миграции. Они переселялись из разных регионов Кавказа, Северо-Запада Ирана (Северо-Востока Ирака), Востока Ирана (Хуросан) в сегодняшнюю область Парсуа. Приблизительно четыре столетия проходил процесс смешивания их культур.

Сегодняшняя кашкайская культура полигенетична в связи с процессом смешивания культур субэтносов, наполняющих ее. Процесс смешивания можно проследить на всех уровнях культуры, в том числе, и в музыке. Кашкайская музыка в спектре персидской музыкальной культуры выделяется своей специфичностью, иными, иногда непонятными для горожан качествами, чужеродной интонацией. Самым общим признаком кашкайской музыки является ее древнее происхождение, которое можно определить по характеру и видам музыки, ее функции, а также философии, вкладываемой в смысл музыки. На уровне особого выделяются черты кашкайского музыкального языка: символические фигуры и движения в танцах, структура развития мелодии, типы кадансирования.

Список использованных источников:

1. Фасои М. История Ирана. Тегран.: Магуп, 2005. 324 с.
2. Abdai M. Iranian history. Tehran, 1995. 566p.
3. Al-Farabi Great Book of Music. Tehran.: Part, 1993. 220 p.
4. During J. La musique de Farabi. Paris, 1970. 333 p.
5. During J. Music, Poetry and Visual Arts in Persia. The World of Music, 1982. V. 1. P. 50.
6. During J. Persian music radif mirza abdollah Tehran; Paris, 1990. 64 p.

Жуйкова М. В.

*доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри української мови
Волинського національного університету імені Лесі Українки*

**ДИНАМІКА НАУКОВОГО МОВЛЕННЯ АГАТАНГЕЛА
КРИМСЬКОГО В АСПЕКТІ КОДИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ
МОВИ У ПЕРШІЙ ТРЕТИНІ ХХ СТ.**

Вже на початку ХХ ст., попри складні політичні умови у Російській імперії, що не сприяли розвитку національних мов, намітилось певне поживання у формуванні норм української мови у сфері наукового гуманітарного мовлення (передусім в історичній та філологічній науці). Цей процес отримав потужний поштовх у часи Визвольних змагань, у листопаді 1918 р., коли наказом Гетьмана Павла Скоропадського було створено Українську Академію наук. В її межах було сформовано так звану «Постійну комісію для складання словника живої української мови», яку очолив Агатангел Кримський, що переїхав до Києва на спеціальне запрошення Володимира Вернадського. Дещо пізніше (впродовж 1919–1921 рр.) з'явилися інші інституції, мета яких також була якнайтісніше пов'язана із формуванням норм літературної мови, а саме «Правописно-термінологічна комісія» та Інститут української наукової мови (1, с. 21). Визначна роль у розбудові і становленні українського наукового мовлення у гуманітарній сфері належить саме Агатангелу Кримському, який не лише скеровував цей процес, а й сам у своїх працях подавав зразки наукового стилю.

Щоб простежити динаміку становлення норм наукового ідіолекту Кримського, варто вдатися до порівняння двох його мовознавчих текстів, написаних у різний час українською мовою. Перший текст – це «Вступне слово» до російськомовної «Украинской грамматики», що була видана у Москві 1907 р. (2, с. 17–27), а другий текст – частина «Нарисів з історії української мови», що вийшли у Києві (3). Обидва тексти містять популярний, а не строго науковий виклад, стосуються того ж самого кола питань, однак відрізняються часом та умовами написання. Між ними не лише півтора десятиліття, а й доба Визвольних змагань, і переїзд Кримського до Києва та його гаряче бажання працювати для майбутнього України.

Звернімося до деяких особливостей наукового мовлення Кримського, що властиві «Вступному слову» (не беремо до уваги орфографічні ознаки тексту). Впадають в око фонетичні ознаки, відбиті на письмі, такі як епентеза між [і] та [а] в іншомовних словах (*спеціальні, діалектичні*), вживання [и] на початку слова (*иниий*), вживання [т] у

словах грецького походження на місці літери тета (*катедра*), збереження давнього [й] в особових займенниках після прийменників (*на йому*), пом'якшення суфікса [н'] (*західня, східня*), відмова від протези [в'] у префіксах і збереження в них звука [о] (*одміна, одтоді, одкинулась, одтінки* та ін.). Серед морфологічних рис цього тексту звертає на себе увагу маркування родового відмінка слів III відміни закінченням *-и* (*національності, точності*) при використанні закінчення *-і* в інших відмінках, місцевий відмінок на *-у* (*на Полісся, на Поділля, у XIV століття*), використання старих нестягнених форм деяких займенників (*тес, в мойому*), а також вживання аналітичної форми давноминулого часу (*ще була не звалась, була звала*). У невеликому тексті «Вступного слова» можна також зауважити деякі лексичні одиниці, характерні для мовлення Кримського, що зараз навряд би хтось використав у науковому чи навіть науково-популярному стилі: *усенька, отакечки, теперечки, напрочуд, допіро, багацько, з давен-давня*. Слова, які мають ознаки запозичення з російської мови, Кримський називає терміном *москалізми*.

Другий текст Кримського, що називається «Українська мова, звідкіль вона взялася і як розвивалася», містить практично всі названі ознаки, включно з експресивними лексемами на кшталт *всенький* (однак частотність таких одиниць вже суттєво менша). Разом з тим з'являються інші номінації, що виражають фонетичні особливості тодішньої української вимови: *Басарабія, мнякшити та помнякшення, найновіщий, осні'вний, видко*. Найцікавішою є група лексем, які стосуються певних наукових понять (лінгвістичних чи загальних). Серед них *голосівка* (голосний звук) та *двоголосівка* (дифтонг), *зачинний* (про звук, з якого починається слово), *висловник* (той, що виражає якусь ідею), *парость* (у сенсі мовне відгалуження), *розвой* (розвиток), *споритися* (дискутувати), *одность* (єдність), *просторінь* (простір), *ймення* (назва, найменування), *зариси* (риси, ознаки), *обихідка* (можливо, повсякденне вживання), *обопільний* (взаємний), *перебивати* (перешкоджати, заважати), *показатися* (виявитися).

Аналогічні фонетичні та лексичні ознаки мовлення Кримського можна знайти й у тексті його невеликої доповіді про тохарську мову, що він її виголосив у Москві 1908 року, а пізніше, вже у Києві 1927 року, переклав для збірника своїх наукових розвідок (4). Тут поміж іншим знаходимо початкове *е* у словах *європейський* та *Європа*, народне *мнясо* з епентезою *-н-*, а не *-й-*, початкове *и-* (*иноді, иний*) тощо, а також чимало лексем і виразів, що вражають своєю свіжістю і почасті образністю: *выводити на кін питання, притулити* (додати, залучити), *скидається на щось* (схожий на щось, нагадує щось), *прищепитися* (прижитися), *силуватися* (намагатися), *відчитання* (прочитання),

віддавати (в значенні передавати якимись мовними засобами) тощо. У перекладі, як і в інших текстах Кримського, трапляються різні розмовні елементи (*геть аж до..., оцей-о, стаття й собі порушує...*).

Таким чином, в ідіостилі Кримського вже з початку ХХ ст. спостерігаємо чітку тенденцію: віддалення від російських зразків при формуванні українського наукового стилю зокрема та норм української мови в цілому. Цей процес заторкує сферу фонетичних, морфологічних, словотвірних, лексичних та почасти синтаксичних норм. Кількість мовних явищ, що становлять самобутні ознаки української мови і відрізняють її від російської, у текстах Кримського з часом зростає. Так, у 1906 р. на позначення територіально відокремленої мови він вживає метафору *вітка*, а у 1922 р. *вітка* зникає, натомість з'являється слово *парость* (*дві парості*), а процес відокремлення мови названо іменником *розгалуження*. Зрозуміло, що метафоризація сфери розвитку мов заснована на тій самій донорській зоні рослинності (що традиційно для європейського мовознавства, яке репрезентувало споріднені мови у вигляді дерева з стовбуром та численними гілками), проте замість російського *ветвь* (і назви процесу *ответвление*) в українському фонетичному оформленні (*вітка*) А.Кримський використав самобутню метафору *парость*. Великою бідою є те, що практично всі унікальні особливості української мови, що їх активно пропагував сам А. Кримський у своїх працях, були нівельовані у ході так званого «зближення мов братніх народів», що маскувалось під руйнування «штучного бар'єру між українською та російською мовами» (5, с. 7).

Література:

1. Масенко Л. Мова і суспільство. Постколоніальний вимір. К., 2004.
2. Крымский А. Украинская грамматика для учеников высших классов гимназий и семинарий Приднепровья. Т. 1, в. 1. Москва, 1907.
3. Кримський А. Українська мова, звідкіля вона взялася і як розвивалася. В кн.: Шахматов О., Кримський А. Нариси з історії української мови та хрестоматія з пам'ятників старо-українщини XI – XVIII вв. К., 1922. С. 87–128.
4. Кримський А. Дві нововідкриті індоевропейські народності. В кн.: Кримський А. Розвідки, статті та замітки. К., 1928. С. 396–399.
5. Українська мова у ХХ сторіччі: історія лінгводику. Документи і матеріали. За ред. Лариси Масенко. К., 2005.

Kolomiets O. M.

*Candidate of Philological Sciences,
Associate Professor at the Department of Hotel and Restaurant
Business and Tourism
Khmelnyskyi Cooperative Trade and Economic Institute*

Ponomarov P. K.

*Candidate of Technical Sciences
Professor at the Department of Hotel and Restaurant Business and Tourism
Khmelnyskyi Cooperative Trade and Economic Institute*

TURKISH CUISINE AS A MACRO SIGN OF EASTERN CULTURE

Spices have long been an integral part of national and ethnic cuisines. For a long time, they remained a valuable product while being imported. This is evidenced by the “Abridged version of the customs charter of the Grand Duchy of Lithuania, recorded in the Lutsk city books”, which lists the spices and seasonings as Turkish goods and customs duties on them: Charter of Turkish goods... from a stone of pepper – money twenty, from a pound of saffron – money four; from the stone of cumin – four pennies; from a pound of nutmeg – two pennies; from a pound of a nutmeg flower – two pennies; from a pound of cloves – two pennies; from a pound of price – three pennies; from the stone of the Mikgdals – four pennies; from the stone red – two pennies; from the incense stone – ten pennies «. Given the commodity duty, the most expensive of these goods imported from Turkey were peppers and ginger [4, s. 199–203].

Turkey is still one of the largest exporters of spices and condiments: according to the Association of Exporters of the Aegean Region of Turkey for January-May 2020, exports of spices and condiments from Turkey increased by 5% compared to the same period last year (from 76 million dollars up to 80 million). The Association of Exporters informs that the growth in demand for spices and their mixtures is caused primarily by the global pandemic, which has led to increased demand for products high in polyphenols [14].

The national cuisine of Turkey was formed during the formation of the Ottoman Empire (XIII – XIV centuries AD) under the influence of Greek, Arabic, Indian and Mediterranean cuisines. A characteristic feature of oriental cuisine is the addition to dishes of spices and condiments and mixtures thereof: from the famous cumin, cinnamon, cardamom, coriander, turmeric, mint and parsley, to less common fenugreek (the dishes use its seeds and leaves), sumac (dried, grated berries that give the dish a citrus flavor) and zaatara, and mixtures of spices consisting of dried thyme,

oregano, marjoram, sesame seeds, salt, etc. Spices and condiments give Turkish cuisine a distinct taste, sharpness, authenticity.

Among the national dishes of Turkish cuisine are those that are impossible to imagine without the addition of spices and seasonings, such as:

- Lentil soup (Tur. Mercimek çorbası) – the basis of the soup is red lentils. According to various recipes, the soup is supplemented with potatoes, carrots and onions. The consistency of the soup is prepared thick. Spices add richness of taste: red pepper and chili.

- Shifa chorbasi (Tur. Shifa chorbasi) – translated from Turkish «medicinal soup», which is most often consumed in the cold season. The basis of the soup is a mixture of red lentils, celery, onions, carrots, parsley, red and black pepper.

- Milk soup “Tarkhana” (Tur. Tarkhana süt çorbası) – the basis of the soup is a special dried mixture of flour, yogurt, red pepper, onion and tomato. In its consistency, this soup is thick with a pronounced taste. Often tomato paste, garlic and butter are added to the soup.

- Kokorech (Tur. Kokorech) – the basis of the dish is fried on skewers liver, heart, kidneys and lungs of young lamb. After frying, spices and seasonings are added: red and black pepper, paprika, cloves.

- Sudzuk (Tur. Sudzuk) – a special kind of sausage, which is known for its unique cooking technology. The sausage is dried and abundantly seasoned with such spices as fenugreek, cumin, red pepper.

- Imam bayaldi (Turk. Imam bayaldi) – eggplant stuffed with vegetables. Eggplant dressing is prepared from onions, green peppers, tomatoes, garlic and dill, richly seasoned with spices and tomato paste [6].

By its origin, the Turkish national cuisine undoubtedly belongs to the oriental cuisines. However, the sharpness of the dishes is moderately spicy compared to other oriental cuisines, which is influenced by Mediterranean cuisines, including Greek.

References:

1. Пасіковські Є. Формування польської кухні. URL: http://www.ji.lviv.ua/n73texts/Formuvannya_pol_kuhni.htm (дата звернення 05.12.2020)

2. Халайджі В. В. Спеції в Україні (ринок, тенденції, упаковка), 2017. № 3. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Upakovka_2017_3_7 (дата звернення 05.12.2020)

3. Журавльов С.В. Технологія національних кухонь. Методичні вказівки та тематика контрольних робіт. URL: <http://elib.hduht.edu.ua/bitstream/123456789/978/1/%D0%9C%D0%B5%D1%82%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B0%201.pdf> (дата звернення 05.12.2020)

4. Яценко С.А. Запозичені елементи в лексико-семантичній групі назв приправ та спецій у пам'ятках староукраїнської мови. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Вип. 61. Філологічні науки. Житомир, 2012. С. 199–203.

5. US Food and Drug administration. Spices definition CPG Sec 525.750 Spices – Definitions URL: <https://www.fda.gov/regulatory-information/search-fda-guidance-documents/cpg-sec-525750-spices> (дата звернення 05.12.2020)

6. Ощипок І.М. Кухні народів світу: навчальний посібник [для студентів вищ. навч.закладів] І.М. Ощипок, П.Х. Пономарьов, М.І. Філь. Львів : видавництво «Магнолія 2006», 2019. 248 с.

7. Турчиняк М.К. Застосування прянощів і приправ у продуктах харчування/М.К. Турчиняк, О.А. Панасюк. Львів, Вид-во «Растер». Матеріали II-ої Міжнародної наук, практ. конференції 23 грудня 2014. С. 185–188.

8. Poiant Mariana-Atena. Evalution of antioxidant properties and color structure for come natural concentraties from berries and garden fruits /Poiant Mariana, Bragea Mihaela, Moigraden Dina, Stoin Daniela, Gerden I. Bub. Univ. Agr. Sei. and Vet.Med. Cluj-Napoca. Agr.2008. 65. № 2. P. 351–356.

9. Ordoudi S.A. Further examination of antiradical pronepties of Crocus sativns stigmas extract rich in crocins / S.A. Ordondi, C.D. Befani, N.E. Nenadis, G.G. Koliakos, M.Z. Tsimidon. J. Agr. And Food Chem. 2009. 57. № 8. P. 3080–3086.

12. Stazzynska-Janiszewska Anna. Antioxidant properties of extracts from fermented and cooked seeds of Polish cultivars of Lathyrus sativus/Starrynska Janisezewska Anna, Stodolak Bozena, Jamroz Malgorzata. Food Chem. 2008. 109. № 2. P. 285–292.

13. Ismail Maznah Fatty acid composition and antioxidant activilg ofoils from two cultivars of Cantaloupe extrated by supercritical fluidextraction/Ismail Maznah, Mariod Abdalbasit, Bagallcotkar Gururaj, Sy Ling Hое. Grasas y aceites. 2010. 61. № 1. P. 37–44.

14. AA 100 years. Туреччина за п'ять місяців експортувала спецій на 80 млн тон URL: <https://www.aa.com.tr/ru> (дата звернення 05.12.2020)

Куцасва Т. О.
*кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник
Національного музею історії України*

ФРАГМЕНТ БІБЛІОТЕЧНОЇ КОЛЕКЦІЇ А. КРИМСЬКОГО В БІБЛІОТЕЧНОМУ ФОНДІ НМІУ

Фокусом тез є привернення уваги до двох книг з бібліотечної колекції А. Кримського, виявлених в бібліотечному фонді Національного музею історії України (далі – НМІУ-бф). Їх приналежність та меморіальність підтверджена власницьким підписом А. Кримського та авторським інскриптом від історика Дмитра Багалія. Метою дослідження є внесок в реконструкцію складу книжкової колекції вченого, що була розпорошена внаслідок репресій та Другої світової війни. Це case study є й аргументом для проведення бібліотечної експертизи з метою включення книг до Державного реєстру національного культурного надбання та переведення книг з НМІУ-бф до основного фонду НМІУ, тобто до Музейного фонду України.

Актуальність дослідження продиктована і тим, що доля бібліотеки А. Кримського повністю не встановлена, хоча фахівці часто звертаються до теми [1–3; 9; 11–13]. Дві опрацьовані книги представляють собою неймовірно маленький відсоток бібліотеки вченого, але їх опрацювання актуальне через історико-культурну цінність. Відома цифра у 20 тис. книг А. Кримського, які він зміг у час громадянської війни в 1918 р. привезти з Москви до Києва. Вчений мав ще бібліотеку в родинному будинку у Звенигородці (1365 книг, 35 рукописів [9, с. 45]) та у київській квартирі на вул. Малопідвальній [12, с. 113].

Принагідно зазначимо, що використання поняття рідкісні та цінні видання XIX–XX ст. щодо предметів дослідження наразі умовно. Адже вони ще не пройшли процедуру, встановлену національним стандартом «Книжкові пам'ятки. Загальні вимоги» [5]. Тільки він може кристалізувати суспільно значиму наукову, історичну чи культурну цінність наших одиничних книжкових пам'яток та створити умови для їх охорони спеціальним законодавством. Досліджені книги цілком підпадають під категорії книжкових пам'яток державного рівня, а їх меморіальність стосується соціально-ціннісного критерію процедури. Значущість категорії підсилює визнання ролі вченого, як одного з найвидатніших орієнталістів в історії світової філологічної науки та внесення Генеральною асамблеєю ООН його імені до переліку видатних діячів світу в 1970 р.

Діючий «Порядок відбору рукописних книг, рідкісних і цінних видань до Державного реєстру національного культурного надбання»

[10] також підтверджує те, що книги з бібліотеки А. Кримського відповідають критеріям рідкісних і цінних видань. «Історія Слобідської України» (Д. Багалій; Изд. «Союз» Харківського кредитного союзу кооперативів, 1918 р.; серія «Культурно-історична бібліотека» під ред. Д. Багалія; українська мова; м'яка обкладинка) відповідає наступним вимогам «Порядку». «Українські видання ... надруковані українською мовою протягом 1801–1922 рр., незалежно від того, на якій території вони надруковані ...», а також «окремі найцінніші видання або примірники видань – перші та/або прижиттєві видання праць основоположників науки і техніки, що містять фундаментальні наукові відкриття і дослідження ... примірники з автографами, записами, ескізами та печатками видатних діячів держави, науки ...». Окрім того, що «Історія Слобідської України» містить на титульній сторінці авторський інскрипт Д. Багалія «В [ельми або високо – К. Т.] шановному Агатангелові Єфимовичу Кримському на добрий спомин від автора» (рукопис, чорнило), вона є прижиттєвим виданням праць історика.

Експертиза книги, яка базується на атрибуції інскрипту, має створити умови й для зміни способу її презентації в експозиції НМІУ. Наразі книга є експонатом в залі, присвяченому Українській революції 1917–21 рр. в розділі культурно-освітніх та наукових процесів доби Української держави Павла Скоропадського. Відсутність змістовного етикетажу не дає відвідувачу повного розуміння концепції кураторів про експонат з історії становлення Української Академії наук (далі – УАН). В експозиційному просторі ніяк не презентовано наратив про те, що Д. Багалій та А. Кримський в 1918 р. були серед фундаторів та дійсних членів УАН, а А. Кримський обійняв посаду неодмінного секретаря УАН/ВУАН і займав її до початку репресій проти нього. Книга, належна бібліотеці А. Кримського та набута ним у київський період життя, залишається більш опосередкованим, ніж меморіальним предметом – учасником музейної комунікації та унікальним провідником наративу.

Друга книга, приналежність якої бібліотеці вченого підтверджує характерний та впізнаваний підпис [3] олівцем «А. Кримського», атрибутовано на «Пособие для приготовления к полукурсовому испытанию по русской истории. Составлено по лекциям о[рдинарного] пр[о]фессора В. О. Ключевского» (Изд. комиссии 2-го курса историко-филологического факультета; Москва: Литография Общества распространения полезных книг, 1894–95/1897; російська мова; бібліографічна рідкість). На титулі виявлено ще невелику маргіналію – виправлення закінчення прізвища «Ключевского» на «Ключевский». Книга відноситься до репертуару навчальних видань, які видавали московські студенти [4, с. 281]. Вірогідно, що А. Кримський

користувався Посібником під час навчання на історико-філологічному факультеті Московського університету впродовж 1892–96 рр. Ця книга є одним із символів не тільки захоплення А. Кримського книгою. «Він купував книги всюди, де тільки міг. Його знали всі букіністи Москви та інших міст. На книги витрачалися майже всі власні кошти, іноді останні, завжди віддавав перевагу купівлі книжок, а не їжі. Тому умовою свого переїзду з Москви до Києва, назвав перевезення бібліотеки. А. Кримському було надано товарний вагон, в якому він й прибув до Києва в вересні 1918 р. з бібліотекою» [8, с. 339].

Неможливо встановити як НМІУ набув книги, окрім того, що це є надходження до 1941 р. Облікова документація музейної бібліотеки була втрачена під час війни. І хоча відновлена документація зафіксувала наявний склад збереженого фонду, але провенанс книг втрачено. Таким чином, джерелознавча цінність кожної маргіналії, інскрипту та екслібрису значна. Це саме стосується й інших колекцій, де зберігаються фрагменти бібліотеки А. Кримського. Наприклад, «дослідження бібліотечного фонду О. Прицака показує, що вчений з юнацьких років і впродовж усього життя робив такий напис [Омелян Прицак – К. Т.] на титульній сторінці кожного придбаного ним особисто, отриманого чи подарованого йому друкованого і машинописного матеріалу під час безпосередньої зустрічі з дарувальником, позначаючи тим самим сам факт, місце, час і обставини набуття цінного для нього документа» [12, с. 109]. Вивчення бібліотечної колекції О. Прицака має теж базуватись на атрибуції маргіналій – важливих мікроісторичних джерел.

Запропонована наукова експертиза двох книг з бібліотечної колекції А. Кримського з НМІУ-бф робить внесок в книгознавчі дослідження, розширює перелік інституцій-зберігачів фрагментів бібліотеки вченого та реконструкцію її складу. Окремим аспектом вивчення має стати встановлення того, чи мав А. Кримський власний класичний екслібрис – паперову наліпку (твір малої графіки) або екслібрис у формі штампеля [Див. ширше: 2, с. 3–7]. Студії про бібліотеку А. Кримського в НМІУ-бф не обмежуються вивченими книгами. Повне звіряння фонду *de visu*, на основі попримірникового перегляду впродовж 2017–19 рр., що відбулось за нашої консультативної участі для атрибуції екслібрисів, об'єктивно має лакуни. У той же час, виявлений колосальний матеріал щодо власників різних екслібрисів надав можливість започаткувати окремі книгознавчі студії на основі НМІУ-бф [6; 7].

Список використаних джерел:

1. Бібліотека-колекція А. Кримського у сходознавчому дискурсі України. URL: <http://www.nbuv.gov.ua/node/5138>

2. Денисенко Л., Рудакова Ю. Книжкові знаки на книгах із колекції рідкісних видань НБУ імені В. І. Вернадського: каталог. Київ, 2017. 350 с.
3. Документальна онлайнова виставка ... А. Ю. Кримського. URL: <https://old-csam.archives.gov.ua/includes/uploads/2016/02/exhib022016045.jpg>
4. Зайцева А. Студенческое учебное книгоиздание в Москве (2-я пол. XIX – нач. XX в.): дис. ... канд. ист. наук. Москва, 2016. 387 с. С. 281.
5. Ковальчук Г. Книжкові пам'ятки. URL: <http://ube.nlu.org.ua>
6. Куцаєва Т., Дідора Л. Віднайдені книги з бібліотеки митрополита Флавіана в бібліотечному фонді НМІУ. *Церква–наука–суспільство. Питання взаємодії. Матеріали XVIII міжн. наук. конф.* Київ, V–VI. 2020. 312 с. С. 176–181.
7. Куцаєва Т. Маргіналістика в музейних дослідженнях: на прикладі бібліотеки НМІУ. *Сумський історико-архівний журнал.* 2019 (23). С. 14–23.
8. Листування Вернадського В. І. з українськими вченими. URL: <http://history.org.ua/LiberUA/978-966-02-6598-1/31.pdf>
9. Онищенко О., Дубровіна Л. Книжкові й архівні фонди БАН УРСР та академічних інститутів у 1944–48 рр. *Студії з архівної справи та документознавства.* 2002 (8). С. 37–49.
10. Порядок відбору рукописних книг, рідкісних і цінних видань до Державного реєстру національного культурного надбання. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0936-16#Text>
11. Сидорчук Т. Матеріали А. Кримського в архіві О. Прицака. *Студії з архівної справи та документознавства.* 2012 (20). С. 80–90.
12. Сидорчук Т. Матеріали А. Кримського в архіві О. Прицака. *Український археографічний щорічник: нова серія.* 2013 (18). С. 101–116.
13. Циганкова Е. Сходознавча колекція А. Кримського у фондах НБУ імені В. І. Вернадського. *Бібліотечний вісник.* 2001 (6). С. 13–18.

Мазепова О. В.

*доктор філологічних наук, доцент,
завідувач кафедри мов і літератур Близького та Середнього Сходу
Інституту філології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

КОНЦЕПТ *ĀBERU* («ЧЕСТЬ», «ГІДНІСТЬ») ЯК РЕГУЛЯТОР КОМУНІКАТИВНОЇ ПОВЕДІНКИ НОСІЇВ ПЕРСЬКОЇ МОВИ

Однією з найважливіших складових комунікативної поведінки будь-якого народу є система ввічливості, прийнята і усталена в межах відповідної лінгвокультурної спільноти. Попри універсальність самої категорії ввічливості на сьогодні загальноновизнаним є факт, що її конкретний зміст в кожній лінгвокультурі національно-специфічний, і попри схожість деяких аспектів самої системи, більш прискіпливий аналіз викриває яскраву етноспецифіку.

Особливий інтерес для дослідників-лінгвістів категорія ввічливості становить в аспекті міжкультурної комунікації – важливої галузі сучасної науки, в межах якої вивчаються проблеми «успішності / неуспішності спілкування представників різних етнічних (національних) лінгвокультурних спільнот, встановлення причин невдач, виявлення відмінностей комунікативної поведінки носіїв різних мов і культур, а також різниці в організації мовного і немовного кодів, яка впливає на якість міжкультурної комунікації» [12, с. 5–6].

Нині не викликає сумніву той факт, що ефективність міжкультурної взаємодії визначається не так ступенем володіння самої мови партнера по комунікації, як знанням культурних особливостей народу, до якого він належить, та урахуванням відмінностей, які існують у різних традиціях спілкування. Можна з упевненістю стверджувати, що дотримання загальних правил ввічливості, прийнятих у власній культурі, інколи буває недостатньо для досягнення успішної комунікації з іноземним партнером. За спостереженням дослідників, у спілкуванні з іноземцями люди доволі легко пробачають граматичні і лексичні помилки, однак дуже чутливі до порушення етикетних норм [14, с. 19].

Специфіка перської системи ввічливості **تعارف***ta'ārof* полягає в тому, що вона охоплює не лише ввічливість у загально прийнятому сенсі, а й етикетні норми, що визначають і закріплюють статусне спілкування іранців. Іранські та західні дослідники цього культурного феномена вказують на його всеохоплюючий характер і визначальний вплив на всі види соціальної взаємодії в Ірані (див., зокрема: [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11]. На думку С. Кутлакi, **ta'ārof** є «центральною поняттям

інтеракції іранців, які сприймають його як невід’ємний компонент будь-якої комунікації» [8, с. 1741].

Предметом аналізу в даній розвідці є концепт آبرو **āberu** ‘честь’, ‘гідність’ (букв. ‘вода обличчя’, від آب **āb** ‘вода’ + رو **ru** ‘обличчя’) як основоположний складник перської системи ввічливості та регулятор комунікативної поведінки іранців в цілому.

Переклад, що наводиться для ключового слова концепту آبرو **āberu** в перекладних словниках (рос. ‘честь’, ‘достоинство’; укр. ‘честь’, ‘гідність’; англ. ‘honor’, ‘reputation’), може бути визнаний цілком задовільним, проте ретельніший аналіз дає змогу встановити деякі відмінності в концептуалізації здавалося б аналогічних понять у різних лінгвокультурах.

Для іранців **āberu** – це фундаментальний принцип і еталон, який визначає їхню комунікативну поведінку в усіх аспектах соціального життя. Як вказує М. О’Шеа, для іранців «**āberu**, або честь – це могутня соціальна сила. Всі іранці значною мірою оцінюють один одного відповідно до гідності, яку вони накопичили своїми вчинками і соціальними інтеракціями» [9, с. 101]. При цьому, за спостереженням Ф. Шаріфіяна, **āberu** родини формується не тільки соціально значущими вчинками її членів, а й накопиченим ними майном [10, с. 36–37]. Таким чином, те, чим володіє людина, тобто її майно, статки постають як джерело її **āberu**. Можна зауважити, що таке твердження певною мірою розходиться з уявленнями представників української лінгвокультури про те, що не тільки заможна, а й бідна людина може мати честь і гідність.

Ядром концепту **āberu** є бажання індивіду гарно виглядати в очах інших членів спільноти і піклування про те, «що скажуть люди» (**harf-e mardom** букв. ‘слово людей’). Варто наголосити, що в іранському суспільстві, через його колективістський характер, «те, що скажуть люди», набирає значно більшої ваги, ніж аналогічний концепт в європейських лінгвокультурах. Як зазначають дослідники, «слово **mardom** ‘люди’ в іранській культурі набуло метафоричного значення, і його поширення в усіх сферах міжособистісної комунікації свідчить про те, наскільки фундаментальним для іранців є несприйняття індивідуалістського способу світобачення і прагнення суспільного схвалення» [1, с. 212]. На нашу думку, у цьому контексті можна говорити радше не про метафоричне значення слова **mardom** ‘люди’, а про метонімічне позначення цим словом деякої анонімної соціальної сили, яка оцінює і виносить певне судження стосовно тієї чи іншої особи.

Враховуючи колективістський характер іранського суспільства, де кожний індивід належить і дорожить своєї належністю до певної групи, яку утворюють його близькі й далекі родичі, близькі й знайомі

подружжя та їхні родичі тощо, втратити **āberu** означає не тільки знеславитися самому, а й підірвати авторитет і поставити під сумнів гідність цілої групи. С. Кутлакї зауважує: «Іранці несуть відповідальність не лише за свою долю, за збереження і покращення своєї власної репутації (обличчя), а й за репутацію всієї родини та інших груп, до яких вони належать» [13, с. 54].

Аналіз контекстів функціонування висловів із ключовим словом **āberu**, зокрема таких, як **āberu dādan** ‘надавати гідності’, **āberu xaridan** ‘прославлятися’ (букв. ‘купляти честь’), **āberu rixtan** ‘знеславлюватися’, ‘ганьбитися’ (букв. ‘проливати / просипати свою честь’), **āberu-m raft** ‘я зганьбився’, ‘знеславився’ (букв. ‘моя гідність пішла’), **āberu-m bar bād raft** ‘я зганьбився’, ‘знеславився’ (букв. ‘моя гідність пішла на вітер’), **āberu be dast āvardan** ‘здобувати гідність’ (букв. ‘отримувати гідність’), дає підстави визначити декілька концептуальних метафор, що викривають етноспецифіку осмислення цього феномена в перському лінгвоментальному просторі, а саме: «ĀBERU – ЦЕ РЕЧОВИНА», «ĀBERU – ЦЕ ТОВАР», «ĀBERU – ЦЕ РУХЛИВИЙ ОБ’ЄКТ».

Список використаних джерел:

1. Ahmadi N., Ahmadi F. Iranian Islam: The Concept of the Individual. London: Mac-Millan Press, 1998. 281 p.
2. Asjodi M. A comparison between ta’arof in Persian and limao in Chinese. *International Journal of Sociology of Language*. 2001. No. 148. P. 71–92.
3. Assadi R. Deference: Persian Style. *Anthropological Linguistics*. 1980. Vol. 22. P. 221–224.
4. Beeman W.O. Language, Status, and Power in Iran. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 280 p.
5. DelVecchio Good M., Good B. Ritual, the state, and the transformation of emotional discourse in Iranian society. *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 1988. Vol. 12. P. 43–62.
6. Hillmann M.C. Language and Social Distinctions. *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change*. Edited by M. Bonine, N. R. Keddie. Albany: State University of New York Press, 1981. P. 327–340.
7. Keshavarz M.H. The role of social context, intimacy, and distance in the choice of forms of address. *International Journal of the Sociology of Language*. 2011. Vol. 148. P. 5–18.
8. Koutlaki S.A. Offers and expressions of thanks as face enhancing acts: Tæ’arof in Persian. *Journal of Pragmatics*, 2002. Vol. 34, Issue 12. P. 1733–1756.
9. O’Shea M. Cultural Shock! Iran. Portland, OR: Graphic Arts Publishing Company, 2000. 271 p.

10. Sharifian F. L1 cultural conceptualizations in L2 learning. The case of Persian-speaking learners of English. *Applied Cultural Linguistics: implications for second language learning and intercultural communication*. Edited by F. Sharifian and G.B. Palmer. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2007. P. 33–51.

11. Taleghani-Nikazm C. Politeness in Persian interaction: The Preference Format of Offers in Persian. *Crossroads of Language, Interaction, and Culture*. 1998. Vol. 1. P. 3–11.

12. Бацевич Ф.С. Словник термінів міжкультурної комунікації. Київ : Довіра, 2007. 205 с.

13. Кутлаки С. Среди иранцев: Путеводитель по нравам и обычаям самой закрытой страны мира; пер. с англ. А. Ванюкова. Москва: ООО «Юнайтед Пресс», 2011. 257 с.

14. Ларина Т.В. Категория вежливости и стиль коммуникации: Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 512 с.

Мозгова Н. Г.

*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії*

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ЗНАКОВО-СИМВОЛІЧНА СПЕЦИФІКА СХІДНОЇ ТА ЗАХІДНОЇ МОВНИХ ЕПІСТЕМ

В історії людської культури існують різні типи письмових знаків: Одні з них слугують для запису звучання тих чи інших одиниць мови, інші – для запису певних визначених мовних одиниць без вказівки на їх звучання. Ще інші – можуть взагалі не мати відношення до звучання, а лише до значення. Прикладом останніх виступають ієрогліфи, які є ідеограмами, які передають не звучання, а значення. Схожими на ієрогліфи є цифри, які передають значення, а не звучання, тому і англієць, і німець, і француз можуть розуміти значення цифри «сім», хоча кожен з них озвучить її по-своєму.

До недавнього часу китайська ієрогліфіка активно використовувалась не лише у Китаї, а й у Японії, Кореї, В'єтнамі. У контексті інтернаціоналізації писемності, яка заснована на китайській традиції, її називають СЖК (англ. Chinese, Japanese, Korean) або СЖКВ (з додаванням англ. Vietnamese). В Корейській Народній-Демократичній Республіці і В'єтнамі (з 1945 р.) ієрогліфи вже не використовуються, а в

Республіці Корея в останні десятиліття використовуються все рідше й рідше. На сьогодні лише в Японії використовуються китайські ієрогліфи. Вони співпадають на 70% з китайськими, що дає можливість китайцям розуміти японські тексти, а японцям – китайські. Але при цьому японські ієрогліфи вивчати набагато складніше, ніж китайські, оскільки вони майже завжди допускають два різновиди читання, а нерідко один і той же ієрогліф у різних контекстах має чотири або п'ять варіантів читання.

Загалом походження ієрогліфіки найчастіше пов'язують з піктограмою – наглядним зображенням предметів, тобто з рисунками, які могли виникати у процесі трудової діяльності та у зв'язку з необхідністю фіксувати у пам'яті окремі факти та явища. Перші піктограми відносять до VI тисячоліття до н. е., тобто ще давніше, ніж шумерська писемність. Жоден ієрогліф сьогодні не зберігся у тій формі, в якій він мав колись безпосередньо зрозумілу піктографічну виразність. З часом піктограми поступились місцем ідеограмам, рисунки – смислам. Значення всіх рисункових знаків і всіх найпростіших лексично значимих елементів ієрогліфіки сьогодні є абсолютно умовними. Сама ж конструкція складного ієрогліфа як комплексу простих, але при цьому таких знаків, які мають певний смисловий зміст, відкриває необмежені можливості для їх тлумачення та відкриття нових семантичних і семіотичних горизонтів. Тут доречно пригадати знамениту словотворчість М. Гайдеггера, включену в його глобальну герменевтику як безпрецедентне намагання повернутися до витоків мови, оживити мову і визволити її від важкого тягара звички, а отже розкрити в мові те безпосереднє начало, яке пов'язує її з буттям, перетворюючи мову й буття у дві сторони однієї сутності. Це власне і є *Sprachlichkeit* – «мовна буттєвість». «Питання про те, який вплив здійснює ієрогліфічне письмо на свідомість людей, – пише сучасний японіст Т. Григор'єва, – ще мало вивчений, але, якщо задуматись, то цієї однієї обставини цілком достатньо, щоб виникла своєрідна культура. Ієрогліфи самі по собі не лише привчили до образного сприйняття світу, вони сприяли розвитку дискретного мислення, сприяли зосередженню на чомусь одному, бо в одному знакові вже зосереджена повнота змісту. А це докорінним чином відрізняє ієрогліфічну писемність від алфавітної, яка пов'язана з лінійним баченням» [1, с. 2].

«Мислити ієрогліфічно» означає, що японські фрази розміщуються, по-перше, вертикально зверху вниз і справа на ліво; а, по-друге, кожен знак, кожен ієрогліф – це самостійна одиниця, яка не втрачає свого смислу, якщо його вичленити або вирвати з фрази, тобто з контексту, на відміну від горизонтальних рядків лінійної, алфавітної писемності. Кожен ієрогліф існує сам по собі, що не заважає йому виконувати спільне

завдання. На противагу ієрогліфам, букви алфавіту набувають певного смислу лише тоді, коли вони пов'язані між собою і залежать від тих, що стоять поруч. Тому в одному випадку писемність відображає звичку до горизонтального, лінійного зору, в іншому – до вертикального зору, тобто до сприйняття кожного ієрогліфа як самостійної сутності.

Лінійне мислення європейців, яке базується на алфавіті, виражає свій досвід довгим ланцюжком букв. Ми уявляємо собі світ в абстрактному та неодночасному перекладі щодо конкретного існування всесвіту. Насправді у світі те, що відбувається, відбувається – зразу і одночасно, не піддається опису нашою абстрактною мовою. Точний опис навіть горнятка піску при такому способі вимагає затрати неабиякого часу.

В японській писемності скоріше можна засвідчити точковий або сингулярний зв'язок одного ієрогліфа з іншим, тобто одне явище випливає з іншого не за законом причинно-наслідкового ряду, а кожне явище само по собі виступає і як причина, і як наслідок. «Згідно з буддиською ідеєю становлення, ніщо не передує і ніщо не впливає з чогось, все виринає на певний час із небуття, неначе хвиля, щоб надалі як хвиля знову зникнути в океані Небуття» [1, с. 11].

В японській фразі немає первинного і вторинного, все є рівнозначним та взаємозрівноваженим. Отже, ієрогліфи – це певні мисленнєві образи, це насамперед картинки, які засвоюються зовсім інакше, аніж розмова про них. Якщо для Гайдеггера первинною є усна мова, а вторинною є письмова, то для японської культури (тим більше для китайської як її першооснови) первинною виступає письмовий, тобто ієрогліфічний текст. Отже, мовою культури для японця виступає візерунок або мереживо, а не звук (як, наприклад, для індійської цивілізації). Класичною мовою для японської (китайської) культури лишається мова принципово невербалізована і незрозуміла на слух, а розрахована виключно на зорове сприйняття.

Воістину, за М. Гайдеггером, мова є домівкою буття. І японська мова є цьому яскравим підтвердженням. Мало того, що японські фрази розташовані вертикально, але при цьому кожний ієрогліф виступає самостійною одиницею, яка не втрачає свого смислу, якщо навіть її вирвати із контексту. Отже, кожен ієрогліф існує сам по собі, що не заважає йому досить успішно виконувати спільне завдання. В японській фразі немає головних та другорядних ієрогліфів, всі виступають однаково самостійними мисленнєвими образами.

Вірші японців – це насамперед вірші-картини, а не вірші-пісні, бо розуміє японець очима, а не розумом. Знаки, тобто ієрогліфи не супроводжуються голосом. Читання – це по суті розвага для очей. Отже, японець (так само, як китаєць та кореець) протистоїть європейцю насамперед як «людина зору», і навпаки, японці характеризують європейців як

«людей голосу». Говорити для європейця – це означає само захищатись та само утверджуватись, а мовчання сприймається, як правило, у трьох модусах: або як щось божевільне; або як знак капітуляції; або як, певним чином, виражений замах на іншу людину. «Для європейців людина, яка не подає голосу, воля, яка не виражена голосом, у суспільному сенсі дорівнює нулю. Лише завдяки голосу вони починають впізнавати один в одному людину, і, взаємно впізнаючи, що у них є людська воля і бажання, а також у боротьбі і протиставленні, здійснювати свої людські само утвердження та взаєморозуміння» [2, с. 248].

Відповідно вибудовується й різкий контраст у своєрідності діалогу, притаманному кожній із культур. Європейський діалог постає як засіб само утвердження й само захисту. Європейців єднають слова, їх взаєморозуміння існує завдяки мові, проявляється у мові й мовою поглиблюється. Для японця діалог є засобом пом'якшення атмосфери присутності та намаганням догодити настрою співрозмовника. Око є одночасно органом зору й розуміння, оскільки саме погляд людини відкриває рух її душі, тонку вібрацію її почуттів. У центрі такого діалогу знаходиться не власне «я», а «я» співрозмовника. Отже, якщо європеець цінує у спілкуванні прямолінійність, прозорість, чіткість, ясність, однозначність висунутих тез, то для японця вся принадливість бесіди полягає у наявності натяків, багатозначностей, невизначеностей.

Японська лексика, як і граматики, підпорядковується загальному японському принципові невживання різких та надто прямих виразів з метою не вразити почуття співрозмовника, догодити йому, підлаштуватися під його думку та настрої. Про це свідчить й специфічна граматична категорія, притаманна японській мові – це категорія ввічливості. Кожна дієслівна форма цієї категорії виражає той ступінь ввічливості й формальності звертання, який прийнятий для певного співрозмовника, для чого існує в японській мові до десяти різних форм (грамем).

Для японця світ є єдиним не тому, що одне єднається з іншим, а тому, що будь-яке одиничне і є Єдиним. Будь-яка річ є самоцінною і ніколи не може слугувати засобом для будь-якої іншої мети. Можна зрозуміти все завдяки одному, але не навпаки. Таким чином, лише одиничне є воротами до пізнання Єдиного. Лише індивідуальне може досягнути істини – одна квітка краще ніж сто, передає квітучість квітки. Саме завдяки одній квітці передається загалом ейдос всіх квітів. Всі ці міркування є азами синтоїзму, якими просякнuto життя кожного сучасного японця.

Отже, японці пізнавали і пізнають світ в інших смислових моделях мислення, ніж європейці. І такий тип мислення завжди віднаходив своє вираження в подібному типі поведінки, у формах мистецтва, у живопису, у плануванні японських садів.

Список використаних джерел:

1. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М. : Искусство, 1979. 291 с.
2. Федоришин М. С. Диалог мировоззрений: Кимура Сёдзабуро. «Люди зрения» и «люди голоса» // Человек и мир в японской культуре. Москва, 1985. С. 247 – 257.

Сидорчук Т. М.

*кандидат історичних наук,
керівник*

*Науково-дослідного центру орієнталістики імені Омеляна Прицака
Національного університету «Києво-Могилянська академія»*

АРХІВ ОМЕЛЯНА ПРИЦАКА ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ВІТЧИЗНЯНОГО ТА СВІТОВОГО СХОДОЗНАВСТВА

Омелян Прицак (1919, с. Лука, нині Самбірський р-н Львівської обл. 2006, Уельс, Массачусетс, США) за інтелектуальним внеском у світову гуманітарну науку належить до того унікального типу вчених-енциклопедистів або універсальних вчених, знання, інтереси та діяльність яких не обмежувалися однією науковою галуззю. Він здійснив значний внесок у розвиток сходознавства, філології, історії, джерелознавства, історіософії, історіографії. Фахове формування і наукова біографія вченого включає список низки провідних наукових закладів світу – Львівський, Берлінський, Геттінгенський, Гамбурзький, Кембриджський, Варшавський, Вашингтонський (Сіетл), Гарвардський, Київський (імені Тараса Шевченка) університети. О. Прицак був обраний членом декількох десятків історичних і сходознавчих наукових товариств – Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Leipzig), Türk Dil Kurumu, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (Ankara), Royal Asiatic Society (London), Société Fenno-Ougrienne, Societas Orientalis Fennica (Helsinki), Medieval Academy of America, American Academy of Arts and Sciences (Cambridge), Українська Вільна Академія Наук, Наукове товариство Шевченка, Українське історичне товариство, Міжнародна асоціація українців, а також був співзасновником і багатолітнім президентом міжнародного наукового товариства Societas Uralo-Altaica. У 1990-х роках, повернувшись в Україну, він відродив і очолив у структурі Національної академії наук України Інститут сходознавства та відновив його часопис «Східний світ», а також створив першу на пострадянському просторі кафедру історіософії у Київському

державному університеті імені Тараса Шевченка. Вчений однаково успішно виявив себе як генератор наукових ідей, кабінетний дослідник, організатор і менеджер у сфері науки та викладач. З огляду на таку унікальну біографію О. Прицака зібраний ним за понад 60 років приватний архів має значення цінного джерела у вивченні гуманітарної науки другої половини ХХ ст. в цілому та у дослідженнях з історії українського і світового сходознавства, зокрема.

Архів О. Прицака разом з його бібліотекою та меморіально-мистецькою колекцією з 2007 року зберігається та доступний для всіх студентів і дослідників у Національному університеті «Києво-Могилянська академія». Значний за обсягом архів систематизований у чотири описи та включає 8534 одиниці зберігання та понад 33 000 документів. В автобіографічному нарисі О. Прицак зазначив: «Усе своє наукове життя я ділив поміж українською історією та сходознавством...» [1, с. 74]. Архів вченого, як і його бібліотека та мистецька колекція, в повній мірі підтверджують ці слова. Близько половини всіх архівних документів безпосередньо чи опосередковано відображають сходознавчі «університети», наукові інтереси, сфери діяльності, професійні та товариські контакти О. Прицака. Тому кожний видовий і типологічний комплекс документів архіву містить важливі та часто унікальні джерела і до життєпису вченого, і до наукової біографії його колег в галузі сходознавства, і до історії становлення та діяльності сходознавчих наукових інституцій, і до історії сходознавчої книги і видавничої справи та ін.

Так, в архіві зберігаються авторські тексти більшості сходознавчих праць О. Прицака, починаючи від ранніх публікацій [2] у львівській періодиці 1930-х років і завершуючи статтями 2000-х років в турецьких, болгарських і північноамериканських наукових виданнях [3]. Цінність цих матеріалів полягає в тому, що вони містять по декілька варіантів кожної праці (рукописи, машинописи, верстки, друки), з авторськими правками, уточненнями, доповненнями, які розкривають дослідницьку лабораторію вченого, його манеру «дошліфовувати» кожну думку, що багаторазово підтверджує відповідальне ставлення О. Прицака до кожного написаного і оприлюдненого ним слова. Як приклад, варто звернути увагу на третій том фундаментальної праці О. Прицака «Походження Русі», який присвячений дослідженню виключно східних джерел. Через зайнятість у створенні і розвитку Українського наукового інституту Гарвардського університету, пізніше – у створенні Інституту сходознавства в Україні, О. Прицак лише в останні роки життя повернувся до підготовки до друку цього тому [4, с. 33], який так і не встиг опублікувати. В архіві вченого зберігаються 10 архівних справ, які охоплюють 2421 аркуш повного тексту тому у вигляді рукописних і

машинописних варіантів з авторськими і редакторськими правками кожного розділу.

Поряд зі своїми текстами вчений зберіг велику кількість підготовчих матеріалів до кожного свого дослідження у вигляді виписок з різних джерел, складених ним бібліографій з дослідницьких тем, намальованих карт, копій окремих історичних документів, хронологічних порівняльних таблиць тощо. Вчений працював зі східними джерелами та історіографічними працями у бібліотеках і архівах Німеччини, Чехії, Польщі, Норвегії, Швеції, Франції, Туреччини, США протягом 1940-1990-х років. В результаті його колекція містить виписки та конспекти часто-густо раритетних історичних документів і друкованих видань. Так, підготовчі документи до докторської дисертації «*Karachanidische Studien. Studien zur Geschichte der Verfassung der Türk-Völker Zentralasiens*» та до габілітаційної праці «*Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker*» арабською, німецькою, французькою, англійською, польською, китайською, російською мовами висвітлюють характер та ступінь підготовки О. Прицака як фахівця у галузі тюркології, а також рівень вимог і критерії, за якими західна сходознавча наука, в даному випадку німецька, у 1940-1950-х роках готувала науковців.

О. Прицак приділяв велику увагу створенню бібліографій праць окремих науковців або окремих тем. Зокрема, в архіві вченого зберігаються укладені ним бібліографія праць А. Кримського та тематичні бібліографії з історії тюркських народів, історії хозар, болгар і авар, тангут і тибетців, Бухари і Караханідів, радянської тюркології та ін.

Одна з особливостей архіву О. Прицака полягає в тому, що окрім своїх особистих документів, наукових праць та підготовчих матеріалів до них, вчений зберігав матеріали наукової діяльності інших осіб, а також діяльності структурних підрозділів університетів, наукових інституцій, товариств, де він працював або з якими провадив наукову кооперацію. Архівна колекція О. Прицака свідчить, що він вважав вартим уваги кожную дослідницьку розвідку – від тексту визнаного науковця до студентського реферату. Таким чином в його архіві відклалися документи створення і діяльності низки сходознавчих факультетів, кафедр і наукових центрів багатьох університетів світу, зокрема, тексти лекцій та підручники з різних сходознавчих дисциплін, студентські роботи, матеріали наукових семінарів, тексти виступів та праці викладачів, внутрішня адміністративна документація, що розкриває підходи, методи і специфіку викладання і вивчення сходознавчих дисциплін у різних країнах у 1950–1980-і роки.

На початку 1950-х років О. Прицак разом з іншими німецькими сходознавцями бере участь у створенні міжнародного наукового товариства «*Societas Uralo-Altaica*», що поставило за мету об'єднати

науковців, котрі займалися у галузі уральської та алтайської філології. Оскільки товариство створювалося і юридично було зареєстроване в Геттінгені, а О. Пріцак був наймолодшим серед його засновників, то майже всіма організаційними питаннями, налагодженням контактів з науковцями з різних країн, редагуванням часопису «Ural-Altaische Jahrbücher» займався саме він [5, р. XVI]. Згодом О. Пріцак разом з монголістом Walther Heissig ініціюють створення щорічного наукового форуму для фахівців з урало-алтайських студій – Permanent International Altaistic Conference. При цьому вчений зберіг документи, що стосуються постанов та початкового періоду становлення і розвитку товариства – анонси, звернення, списки і фотографії членів, верстки щорічника, машинописи статей, матеріали щорічних конференцій тощо.

Налагоджуючи і підтримуючи наукові та особистісні контакти з науковцями з багатьох країн світу і обмінюючись з ними науковими здобутками, а також збираючи опубліковані матеріали вчених і видання різних років для своїх досліджень, О. Пріцак сформував у своєму архіві спеціальний підрозділ з майже 5 000 позицій, що включає відбитки і ксерокопії праць інших науковців. Цінність цих матеріалів полягає також у тому, що значна їх частина була видана в різних країнах світу, в тому числі у наукових сходознавчих часописах та збірниках, які відсутні в українських бібліотеках і архівах. Важливим доповненням до праць інших науковців є їхні листи до О. Пріцака, в яких обговорюються питання проведення сходознавчих наукових форумів, участь у видавничих проєктах та навіть дискутуються суто наукові проблеми.

Архівна колекція О. Пріцака, віддзеркалюючи масштаб її фондотворювача як вченого-сходознавця зі світовим ім'ям, ініціатора й організатора важливих для сходознавчої науки ХХ ст. наукових осередків та як багатолітнього професора сходознавчих кафедр університетів Німеччини і США, містить значний за обсягом та цінний за змістовним наповненням комплекс документів з історії української і світової сходознавчої науки.

Список використаних джерел:

1. Пріцак О. Мій шлях історика //Пріцак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. Київ; Кембрідж, 1991.
2. Пріцак О. Українсько-арабські взаємини у Середні віки //Літературно-науковий додаток до газети «Новий час». Львів, 1938, липень; Його ж. Похід Марвана Ібн-Мухаммеда в Україну 735 р. Сторінка з українсько-арабських взаємин //Нова Зоря. Львів, 1939. № 26 (1126). С. 6-7; Його ж. Майбутність України на Сході //Українське юнацтво. Виховний журнал української молоді. Львів, 1939. Ч. 1. С. 15–16; Ч. 2. С. 37–39; Ч. 3. С. 166–167.

3. Pritsak, Omeljan. The Turkic Nomads of Southern Europe //The Turkic Speaking Peoples. 2,000 Years of Art and Culture from Inner Asia to the Balkans. Munich – Berlin – London – New York: Prestel Verlag, 2006. p. P. 197–213; Idem. A Bulgarian-Arabic Correspondence from the Ninth Century //Минало. Софія, 2006. №1. p.16-19; Idem. The Turkic Etymology of the Word Qazaq (Cossack) //Harvard Ukrainian Studies. 2006. Vol. 28. No.1-4. P. 237–243.

4. Прицак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія. К., 2003. С. 33.

5. Pritsak, Omeljan. Apologia Pro Vita Sua //Journal of Turkish Studies /Türklük Bilgisi Araştırmaları /Ed. Fahir İz and Şinasi Tekin. Cambridge, 1978. Vol. 2. P. XVI.

Скразловська І. А.

доцент кафедри східних мов

*Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди*

ТРАДИЦІЇ СУСПІЛЬНОЇ ІЄРАРХІЇ У ТУРКІВ НА МАТЕРІАЛІ ТУРЕЦЬКИХ АНТРОПОНІМІВ

Антропоніми будь-якої мови є не тільки мовними одиницями (словами), а й певними культурними знаками, що містять у своєму значенні багато інформації історичного, соціального та національно-культурного характеру.

Формування сучасного турецького антропонімікону відбувалось упродовж століть. Можна виділити три етапи його становлення, що відбивають історичні етапи розвитку турецького народу як національно-культурної єдності: давньотюркський (до VIII століття н.е.), ісламський (VIII – XIX століття) та сучасний (початок XX – ХІ століття) [8, с. 504]. Особливостями історичних та соціальних умов зумовлена наявність у турецькому антропоніміконі особових імен давньотюркського, арабського та перського походження, а також невеликої кількості китайських, монгольських та західноєвропейських імен.

В устрої суспільного життя туркам властива чітка ієрархія. С.М. Трубецької так писав про особливості туранського (тюркського) мислення: «Беззаперечне підпорядкування є основою туранської державності, але воно йде, як і все в туранському мисленні, послідовно, до кінця й поширюється в ідеї і на самого верховного правителя, який неодмінно мислиться як беззаперечно підлеглий якомусь вищому

принципові, що є водночас керівною основою і життя кожного підданця» [7, с. 98]. Вірування у верховне божество Тенгри, який не тільки був творцем світу, а також дав тюркам закон і державу як обов'язкову умову існування тюркського народу, встановивши порядок на землі (тому держава і її устрій вважалися у тюрків священними), відбилося в особових іменах, до складу яких входять різні соціальні детермінативи, як-от *kagan, han, tekin, bek, bay, tarkan, ağa* та ін. Г.Ф. Саттаров, дослідник татарських антропонімів, у генетичному відношенні виокремлює в тюркських мовах 3 групи станових титулів, які є компонентами загальнотюркських особових імен і які належать до різних періодів розвитку суспільства: 1) власне тюркські: *хан, тегін, оглан, бек, бі, біке, бай, хатин, ханиш, кол, тархан* та ін.; 2) запозичені з перської мови: *шах, морза або мірза, худжа*; 3) запозичені з арабської мови: *солтан, малік, мавляна, саїд, шайх, емір, хаджи, мулла* та ін. [4, с. 52–53].

Особові імена, одним з компонентів яких є становий титул, були досить численними в давній період. Це пояснюється традицією давніх тюрків позначати в іменах соціальний статус людини, етапи її дорослішання і змушніння: «Давні тюрки не носили одного й того ж імені від народження до смерті, як європейці. Ім'я тюрка завжди вказувало на його положення в суспільстві. Хлопцем він мав прізвище, юнаком – чин, чоловіком – титул, а якщо це був хан – то титул змінювався згідно з дольово-сходинковою системою» [2, с. 296]. Подібні антропоніми збереглися й після прийняття тюрками ісламу та дійшли до наших днів, зазнавши, безперечно, певних семантичних змін. Наприклад, каган – титул вищого правителя держави – «головного хана» – і верховного головнокомандувача в давніх тюрків. Цей титул зафіксований у давньотюркських пам'ятках (*Bilge Kagan, Ay Kagan, Karagan Kagan*) та як титул османських падишахів і також трапляється як самостійна одиниця в сучасних антропонімах: *Kağan, Kaan, Hakan*.

Можна виділити також досить велику групу особових імен з компонентом «han» (правитель, володар, ватажок), що, швидше за все, є скороченою формою титулу каган [5, с. 531] і вживався як афіксод в особових іменах [3, с. 66]. У стародавні часи цей антропокомпонент «вказував на високе положення людини в суспільстві і заступництво Неба» [1, с. 205]: *Günhan* (сонце + хан), *Alpayhan* (сміливець + місяць + хан), *Alevhan* (полум'я + хан), *Dedehan* (батько/дід + хан), *Doğanhan* (сокіл + хан), *Doğuhan* (східний хан), *Demirhan* (залізо + хан), *Oğuzhan* (правитель огузів) та ін. У давньотюркському суспільстві особливо шановані природні об'єкти або духи також отримували титул «хан»: *Dağhan* (гора-хан), *Denizhan* (море-хан), *Han Çınar* (хан-платан). Уживання компонента «han» у складі чоловічих імен можна спостерігати протягом усього періоду розвитку турецької антропонімічної системи.

У 1970–1980-ті роки відбувається сплеск називання складними іменами з цим компонентом, що свідчить про інтерес сучасних турків до своєї історії і збереження історичних традицій.

Також у сучасних турецьких антропонімах трапляється лексема «tekin». У давньотюркські часи це був титул молодших членів сім'ї кагана або хана. Тобто його можна перекласти як «принц»: *Cantekin* (душа + принц), *Alptekin* (хоробрий принц), *Aytekin* (місячний принц), *Baytekin* (пан + принц).

Лексема «bay», яка спочатку позначала чоловіка, з часом стала відображати майновий стан чоловіка в родині, «тобто характеризувала чоловіка як головного добувача, годувальника» [5, с. 540]. Найбільш поширене її значення – «багатий», «багач», а похідні від нього – «щасливий», «знатний». У сучасній турецькій мові ця лексема вживається в значенні «пан» і є компонентом низки особових імен: *Baydar* (багатий, заможний), *Bayer* (пан + воїн), *Arslanbay* (лев + воїн), *Athlbay* (пан на коні), *Barsbay* (барс + пан), *Baysungur* (пан сокіл) та ін.

Менш поширеними, але також продуктивними антропокомпонентами сучасних турецьких особових імен є такі соціальні детермінативи, як *bek/beu* (князь, глава роду), *tarkan* (радник, міністр), *gıray* (правитель (титул кримських ханів)), *ağa* (старший родич, поміщик, багач): *Aybek*, *Aslibey*, *Tarkan*, *Arslangiray*, *Ağahan*, *Ağasultan*.

Зміна релігії і духовних цінностей, засилля іноземних запозичень не вплинули на концептуальну ідею суспільної ієрархії – вживання титулів у складі імен продовжилося й після прийняття ісламу, проте на додаток до тюркських соціальних детермінативів прийшли ще арабські й перські лексичні одиниці: *sultan* (араб. султан, падишах), *şah* (перс. правитель, шах), *emir* (араб. правитель, принц, емір), *zâde* (перс. син), *mirza* (перс. син аристократа), *gazi* (араб. ветеран, учасник війни): *Alemşah* (правитель світу), *Beyzade* (син пана), *Emir* (емір), *Sultan* (султан), *Sultaniye* (султанський), *Keremşah* (благородство + шах), *İlgazi* (країна + ветеран) та ін.

В османському суспільстві звання й титули були невід'ємною частиною імені державних чиновників. У вжитку були такі титули, як *ağa*, *bek*, *paşa*, *efendî*, і родовий термін *zâde*.

Чоловічі титули і звання трапляються і в жіночих іменах, другий компонент яких вказує на те, що носієм імені є жінка: *Baynur* (пан + світло), *Baysu* (пан + вода), *Begümhan* (жінка + хан), *Beyhatun* (князь + жінка), *Dilşah* (перс. правитель серця), *Gülşah* (перс. троянда + шах), *Sultan* (араб. султан), *Aslıhan* (з ханського роду) тощо. На нашу думку, це є свідченням того, що жінка в основному не відігравала самостійної ролі в житті тюркського суспільства і сприймалася як частина чоловіка, тому все, що стосувалося чоловіка (зокрема

соціальний статус), переходило й на його дружину. Проте серед турецьких особових імен є й антропоніми, що містять саме жіночі титули: *Türkan* (тур.-перс. королева; правителька, яка поділяє престол з падишахом), *Ese* (королева; мати; красива жінка).

Ідеї державності та влади відображені й у таких антропонімах, як *Devlet* (араб. держава; удача, щастя), *Arda* (жезл правителя), *Cumhuriyet* (араб. республіка), *Devrim* (революція; реформа), *Egemen* (суверенний; правлячий), *İl* (країна, народ), *İlbey* (пан країни) та ін.

Беручи до уваги досить велику кількість антропонімів із семою «благородне походження», можна стверджувати, що повага до предків, до роду, знатність походження були важливими елементами картини світу стародавнього тюрка. І, зважаючи на той факт, що подібні імена функціонують і сьогодні, можна говорити про те, що ці поняття зберігають своє значення і для сучасного турка, що відбивається в антропонімах з компонентами «kan» (кров), «soy» (рід), «asil» (знатний, аристократичний) тощо: *Alkan* (червона кров), *Aykan* (місячна кров), *Arikan* (чиста (благородна) кров), *Aslibey* (із шляхетного роду), *Aksoy* (білий (благородний) рід), *Asalet* (араб. знатне походження, родовитість), *Kerem* (араб. шляхетність, милість) та ін.

Отже, можна зробити висновок, що туркам властиве ієрархічне бачення світу і свого місця в ньому, яке простежується ще з давніх часів і відображається в соціальній ієрархії тюркського й власне турецького суспільства, а відповідно – і в системі особових імен, які, за визначенням В. Топорова, виконують «консервуючу функцію» [6, с. 125], де «первинна інформація зберігається у вигляді окремих, традицією відпрацьованих моделей» [6, с. 126].

Список використаних джерел:

1. Галиуллина Г.Р. Татарская антропонимия в лингвокультурологическом аспекте: дис. ... док. филол. наук: 10.02.02. Казань, 2009. 403 с.
2. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. СПб. : Кристалл, 2003. 575 с.
3. Николаев Е.Р. Якутские личные имена: лингвокультурологический аспект: дис. ... кандидата филологических наук. Якутск, 2018. 267 с. URL: <http://www.dslib.net/jazyki-rosii/jakutskie-lichnye-imena.html> (дата звернення 06.10.2020).
4. Саттаров Г.Ф. Сословные титулы и древнетюркские личные имена. *Ономастика Поволжья*. Ульяновск, 1969. С. 52–59.
5. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э.Р.Тенишев, А.В.Дыбо. М. : Наука, 2006. 908 с.

6. Топоров В.Н. Имя как фактор культуры (на злобу дня). *Исторические названия – памятники культуры*: Тез. докл. Всесоюз. науч. конф. М., 1989. С. 125–129.

7. Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре. *Евразийский временник*. Выпуск 4. Берлин, 1925. С. 92–106.

8. Skrazlovska I. The History of Formation and Prospects of Development of the Turkish Anthroponymic System. *Research in Education and Social Sciences*. Izmir: Duvar Yayınları, 2020. S. 503–517.

Сопільняк С. В.

аспірантка другого року навчання

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

**СТЕРЕОТИПИ ПОВЕДІНКИ В ПЕРСЬКОМУ
ЛІНГВОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ
(НА МАТЕРІАЛІ НАРОДНИХ ПРИКМЕТ І ЗАБОБОНІВ
ІЗ КОМПОНЕНТОМ نازر NAZR «ОБИТНИЦЯ»)**

Л.М. Гумільов писав: «Коли якийсь народ довго і спокійно живе на своїй Батьківщині, то його представникам здається, що їхній спосіб життя, манери, поведінка, смаки, погляди і соціальні взаємини, тобто все те, що нині іменується «стереотипом поведінки», єдино можливі і правильні. А якщо і бувають десь якісь відхилення, то це – від «неосвіченості», під якою розуміється просто несхожість на себе» [4, с. 18].

Явище стереотипу вивчається дослідниками в різних галузях науки, таких як соціологія, психологія, культурологія, літературознавство, лінгвістика. Значний внесок у лінгвістичне розуміння цього феномена зробили такі дослідники, як Є. Бартмінський, О. Грибок, В. Красних, В. Маслова, О. Селіванова та інші [2, 3, 6, 9, 10]. Стереотипи-образи і стереотипи поведінки в перському лінгвоментальному просторі досліджувала О.В. Мазепова [8, с. 278–358].

Поняття «стереотип» у науковий обіг ввів у 20-ті роки ХХ ст. американський журналіст і соціолог У. Ліппман [11]. Відповідно до його концепції стереотипи – це культурно детерміновані «картинки світу» у свідомості людини, які заощаджують її зусилля під час сприйняття складної інформації і зберігають її цінності, позиції та права [7, с. 107].

Іванова О.А. зазначає, що «до стереотипізованих форм поведінки належать будь-які відносно стійкі, повторювані акти діяльності, які слугують засобом передачі соціального досвіду, в основі якого лежать визначені алгоритми дій. Наприклад, обряди, звичаї, етикет, трудові

традиції, ігри, свята, виховання та багато інших процесів, які підлягають певній регламентації» [5, с. 3].

Народні прикмети і забобони як особливий фольклорний мікрожанр становлять багатий матеріал для дослідження стереотипної поведінки народу. Ці складники народної культури, що дійшли до нас з глибини століть і продовжують функціонувати в сучасному суспільстві, як найкраще відбивають етноспецифіку способу мислення представників певної лінгвокультури, що зумовлює деякі важливі механізми їхньої комунікативної поведінки, часто приховані від стороннього спостерігача.

У своєму дослідженні ми поставили за мету встановити специфіку функціонування деяких стереотипів поведінки носіїв перської мови на матеріалі перських народних прикмет і забобонів з компонентом نذر / نذر کردن **nazr / nazr kardan** «обітниця» / «давати обітницю».

«**Nazr**», один із релігійних та ритуальних звичаїв іранців, який здійснюють за різноманітних обставин, існував в іранському суспільстві з давніх-давен і має неабияке значення в сучасному іранському суспільстві.

Здійснений аналіз засвідчив, що іранці, стикаючись з проблемами у своєму повсякденному житті, часто звертаються до народних забобонів і керуються певними настановами, закладеними в них. Яскравим прикладом того, як забобонні уявлення зумовлюють стереотипізацію поведінки, слугують забобони з компонентом «**nazr**», які лежать в основі низки ритуальних дій, покликаних принести вирішення проблеми тому, хто цього потребує.

За нашими спостереженнями, іранські жінки частіше за чоловіків вдаються до певних маніпуляцій, зумовлених відповідними забобонними уявленнями з компонентом «**nazr**». У структурі феномена обітниці у перській лінгвокультурі можна виділити три складових: обставину чи мотив (що спонукає до обітниці); добровільність (людина добровільно бере на себе певні зобов'язання перед Богом); обов'язковість виконання (оскільки недотримання своєї обітниці є гріхом). Найпоширенішими стереотипними мотивами обітниць у перських забобонах є вагітність і здоров'я. Саме ці мотиви найчастіше спонукають мовця до духовних чи матеріальних обітниць, які в результаті формують такі характерні для перської етноментальності стереотипи-образи, як: «жертвоприношення», «благодійність», «богослужіння», «богобязливість».

Список використаних джерел:

1. Бартминьский Е. Этноцентризм стереотипа. Польские и немецкие студенты о своих соседях. Славяноведение. Москва, 1997. С. 12–24.
2. Грибок О.М. Об'єктивація лінгвокультурних стереотипів у німецькомовному побутовому дискурсі : автореф. дис. на здоб. наук.

ступ. кандид. філол. наук : спец. 10.02.04 «Германські мови». Харків, 2014, 21 с.

3. Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. Москва, 1993, С. 493-542.

4. Иванова Е.А. Стереотип как феномен культуры : автореф. дис. на соиск. науч. степ. кандид. философ. наук : спец. 09.04.2001. Москва, 2000, 19 с.

5. Красных В.В. «Свой» среди «чужих» : миф или реальность? Москва, 2003, 375 с.

6. Липпман У. Общественное мнение; пер. с англ. Москва, 2004. 384 с.

7. Мазепова О.В. Внутрішній світ людини у перському лінгвоментальному просторі. Київ, 2015, 440 с.

8. Маслова В.А. Когнитивная лингвистика. Минск, 2008, 272 с.

9. Селіванова О.О. Механізми стереотипізації в етносвідомості й мові. Світ свідомості в мові. Мир сознания в языке. Черкаси, 2012, С. 293–304.

10. Lippmann W. Public Opinion. New York, 1922, 230 p.

Стельмах М. Ю.,

кандидат філологічних наук, доцент,

*доцент кафедри сходознавства імені професора Ярослава Дашкевича
Львівського національного університету імені Івана Франка*

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЕ ПІДГРУНТТЯ СУЧАСНОГО СТАТУСУ ПЕРСЬКОЇ МОВИ

Важливим фактором державної-політичної та ідеологічної доктрини Ісламської Республіки Іран є мовна політика, спрямована на збереження і зміцнення позицій перської мови як невід'ємного атрибуту іранської нації. Загальновідомим є той факт, що офіційна мова Ірану – перська (фарсі) – є рідною лише для половини жителів країни. Найбільші етнічні спільноти утворюють тюркомовні азербайджанці і туркмени. Мовами іранської групи, спорідненими з перською, розмовляють приблизно 20% населення країни. Владаю Ісламської Республіки Іран перська мова використовуються як інструмент зовнішньої (широка пропаганда перської мови розгорнута як в країнах традиційного поширення ісламу, так і в країнах, що мають з Іраном спільні історичні корені чи тісні економічні і політичні зв'язки) [див. дет. 1]), та

внутрішньої політики держави (як фактор консолідації та інтеграції народів країни з метою запобігання проявам сепаратизму).

Мовну політику Ірану, яка характеризується активною регулюючою функцією держави, визначає усвідомлення наявності т. зв. «великої традиції» (за типологією Д. Фішмана основною мовної політики є відношення держави і народу до «великої традиції» як набору культурних ознак, що консолідують націю, основним засобом вираження якої виступає офіційна мова). Хоча цей тип політики зазвичай є прерогативою мононаціональних держав (Польща, Японія), оскільки ґрунтується на соціо-культурній і політичній єдності, що дозволяє орієнтуватися на загальну мету – націоналізму та державності [цит. за 2], наступні фактори сприяють успішності його застосування в ІРІ:

1. Тяглість історичної традиції. Перська мова є єдиною мовою іранської групи, яка простежується на всіх етапах розвитку. Вперше вона стала відома як клинописна літературна мова наскальних офіційних написів перських шахів династії Ахеменідів, які заснували першу у світі імперію (близько 600 – 300 рр. до н.е.). Вважають, що давньо-перська мова заснована на рідному діалекті цих шахів – південно-західноіранському – діалекті персів, розповсюдженому тоді в областях сучасного Фарсу й Кермана. Всупереч очікуванню давньо-перська мова не була поширена в усій імперії Ахеменідів, її використання в письмовій формі обмежувалося надписами великого царя, і не зіграла жодної ролі в управлінні країною. Проте саме в період Ахеменідів, попри відсутність державної політики асиміляції, були закладені основи подальшого зміцнення перської мови. Власне пам'ять про доісламську велич імперії та її цивілізації залишається привабливою для наступних поколінь іранців.

2. Традиція «асиміляції» споріднених мов як частина державної політики. Середньоперська мова імперії Сасанідів вийшла за межі південного-західного Ірану і стала літературною й офіційною для всієї імперії. У III ст. офіційна пропаганда розглядала відродження перської імперії як логічне продовження ахеменідської державності. Проте, якщо перська мова епохи Ахеменідів не змогла стати міжнародною навіть для іраномовних народів, то перська мова Сасанідів, навпаки, досить швидко набирає статусу офіційної, витісняючи багато місцевих іранських мов. Деякі з цих мов зникли повністю, інші стали місцевими говірками з обмеженою сферою використання.

Доказом цього є протистояння перської та парфянської мов. Після падіння Аршакідів парфяни певний час зберігали свій привілейований статус у державі Сасанідів, про що свідчить часте згадування імені парфян в наскальних надписах Сасанідської епохи. Проте жоден з надписів парфян не належить, як вважають, до часу більш пізнього, ніж IV ст. н.е. У процесі свого поширення та прийняття по всій країні середньоперська засвоїла велику кількість парфянських слів; мова

зороастрійських книг – є, таким чином, змішаним, свого роду койне – порівняно з середньоперською або парфянською мовами ранніх надписів, проте вся зороастрійська релігійна література відома лише в середньоперських версіях. Власне оголосивши зороастризм державною релігією, всю допоміжну релігійну літературу, включаючи Зенд, почали записували середньоперською мовою, і середньоперська мова стала єдиною визнаною живою мовою державної релігії.

Очевидно, Сасаніди застосували рішучих заходів для введення перської мови як єдиної офіційної в Ірані, зовсім заборонили використання в писемності парфянської мови.

3. Статус перської мови як міжнаціональної мови культури. Після арабського завоювання перська феодальна аристократія, прагнучи зберегти своє становище ціною асиміляції із завойовниками, перейшла від середньоперської до арабської мови, якою і користувалася протягом двох сторіч. За весь час, коли на території Ірану панівною мовою була арабська, до нас не дійшло жодної пам'ятки перською мовою. Ослаблення халіфату викликало прагнення перської аристократії віддалитися від нього. Сподіваючись на підтримку народу, аристократія починає підкреслювати своє перське походження як аргумент на право керування країною, наслідком чого стало введення літературної перської мови.

Незважаючи на постійні зміни політичної влади, перська мова продовжує зберігати статус літературної мови як у величезних імперіях Газневідів (X – XI ст.), Сельджуків (XI – XII ст.), Хорезмшахів (XII – XIII ст.), так і в дрібніших державах. Також в епоху монгольського владарювання хани використовували перську мову у дипломатичних відносинах з Заходом. Ця ж мова залишалась офіційною мовою державних канцелярій при Тимурі та Тимуридах і пізніше, в епоху політичного володарювання Бухарського і інших ханств в Середній Азії, Сефевідів і інших середньовічних династій в Ірані.

Таким чином, сучасна мовна політика ІРІ має вагоме історико-культурне підґрунтя. Ісламізація іранського суспільства призвела до фундаментальних змін його культурної, соціальної та політичної структури. Однак і після прийняття ісламу колишні духовні цінності та політичні традиції не лише не зникли, але й спричинили значний вплив на нову культуру, яку низка вчених називає іранським ісламом.

Список використаних джерел:

1. Месамед В. И. Фарси как интегрирующий фактор в Исламской Республике Иран. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2006/11-10-06b.htm>
2. Сергеева О. Ю. Типы державной мовой политики: экспансия, унификация, космополитизм. *Державне будівництво*. 2013. № 1. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/DeBu_2013_1_11.

НАПРЯМ 3. ІСТОРІЯ ТА КУЛЬТУРА КРАЇН АЗІАТСЬКО-ТИХООКЕАНСЬКОГО РЕГІОНУ

Барштейн В. Ю.

*кандидат технічних наук, старший науковий співробітник,
завідувач лабораторією*

*ДУ «Інститут харчової біотехнології та геноміки
Національної академії наук України»*

ЄВРОПЕЙСЬКІ ДОСЛІДНИКИ ФЛОРИ І ФАУНИ КРАЇН АЗІЙСЬКО-ТИХООКЕАНСЬКОГО РЕГІОНУ В МЕДАЛЬЄРНМУ МИСТЕЦТВІ

Об'єкти, які вивчаються спеціальними історичними дисциплінами (фалеристикою, боністикою, філателією, нумізматиною тощо) набувають, особливо в останні десятиріччя, нову функцію – матеріальних історичних джерел для вивчення історії наук, культури [1, с. 76–79].

Метою даної роботи є дослідження та введення у науковий обіг настільних медалей, які стосуються європейських дослідників флори і фауни країн Азійсько-Тихоокеанського регіону.

Португальському ботаніку, лікарю і фармакологу, одному з основоположників тропічної медицини, Гарсія де Орта (порт. *Garcia de Orta*, 1501? – 1568) присвячені банкноти, монета, поштові марки та настільні медалі.

Гарсія де Орта народився в родині іспанських євреїв, які після переїзду до Португалії змушені були прийняти християнство. Освіту Гарсія отримав в університетах Алькала-де-Енарес і Саламанки (медицина і філософія). Він викладав медицину в університеті Лісабона і був придворним лікарем короля Жуана III. У 1534 р. Гарсія де Орта в якості головного лікаря флоту Мартіна Афонсу де Соуза покинув Португалію і відплив до Індії. Велика популярність в Індії як лікаря дозволила йому стати придворним лікарем у ахмаднагарського султана і португальських віце-королів в Гоа. Де Орта вперше систематизував знання про лікарські рослини Індії. Його головна праця – «*Colóquios dos simples e drogas da India*» («Бесіди про лікувальні трави і ліки Індії»), була вперше опублікована в Гоа в 1563 р. Європейську популярність книга отримала після її перекладу на латину славнозвісним Карлом Клузіусом [2, с. 14–15].

Одна з цих медалей (ø 80 мм, бронза, автор – Azevedo R., Монетний двір Португалії, Португалія, 1995) створена з нагоди 25-річчя вищої школи імені Гарсія де Орта (рис. 1, 2).



Рис. 1. Аверс португальської медалі

Рис. 2. Реверс португальської медалі

З Португалії почав подорож до острова Амбон (Молуккські острови, індонезійська група островів) Георг Еберхард Румф (нім. Georg Eberhard Rumpf або Georg Eberhard Rumphius, або лат. Georgius Everhardus Rumphius, 1627 – 1702) – нідерландський натураліст німецького походження (ботанік, міколог, зоолог, геолог). На острові Амбон Румф жив довгий час, більшу частину якого він присвятив природознавству. Він став знавцем місцевої флори, фауни і геології. Після його смерті колекції і рукописи загинули в пожежі, а уціліла частина була опублікована відомим нідерландським біологом, професором медицини, іноземним членом Російської академії наук Йоганнесом Бурманом в Амстердамі, в 1741–1755 рр., під назвою *Herbarium Amboinensis* (6 томів). Взагалі, Румф спеціалізувався на насінневих рослинах і на мікології [3, с. 87–90].

На честь 200-річчя від дня смерті Георга Еберхарда Румфа в Нідерландах була викарбувана медаль (ø 50 мм, бронза, автор – Jacobus Jan van Goor, 1902), на аверсі якої – портрет ученого (рис. 3), на реверсі – краєвид Амбона (рис. 4).

Три настільні медалі, відомі автору статті, присвячені Адельберту фон Шаміссо (нім. Adelbert von Chamisso, 1781 – 1838) – уродженцю Франції, німецькому поету і натуралісту.

Саме такий напис (поет і натураліст) прикрашає аверс (рис. 5) медалі (ø 68 мм, бронза, автор – Lirola, Франція, 1981) на честь 200-річчя від дня народження Шаміссо. Реверс (рис. 6) – епізод найбільш відомого художнього твору Шаміссо – повісті «Надзвичайна історія Петера Шлеміля» (1814).



Рис. 3. Аверс медалі на честь Румфа

Рис. 4. Реверс медалі на честь Румфа



Рис. 5. Аверс медалі на честь Шаміссо

Рис. 6. Реверс медалі на честь Шаміссо

Шаміссо брав участь в якості природознавця у навколосвітній подорожі на російському судні «Рюрик» (1815–1818), яку описав у книзі «Beschreibung einer Reise um die Welt» («Подорож навколо світу», 1834–1836; в двох частинах), серед іншого, свої ботанічні та зоологічні спостереження. Він проводив дослідження на африканських островах, в Південній Америці, частині Сибіру, Північній Америці, Полінезії, Капландії. Після повернення в Берлін Шаміссо отримав ступінь почесного доктора філософії і місце кустоса Берлінського ботанічного саду. У 1835 році він був обраний членом Берлінської академії наук. Як ботанік-систематик Шаміссо займався водоростями, мохами, папоротями та квітковими рослинами.

Ще одну країну Азійсько-Тихоокеанського регіону – Японію, досліджував німецький ботанік Філіпп Франц фон Зібольд (нім. Philipp Franz Balthasar von Siebold, 1796–1866). Випускник медичного

факультету Вюрцбурзького університету, він в якості військового лікаря вступив до збройних сил Нідерландів та був відряджений до Нідерландської Ост-Індії, звідки був переведений на японський острів Дедзіма. Зібольд був серед перших популяризаторів досягнень західної медицини в Японії. Під час своїх поїздок до Японії в 1823–1830 та 1859–1862 роках, особливо першої, Зібольд вперше описав та систематизував ряд представників флори та фауни Японського архіпелагу. Він привіз з Японії численні ботанічні (12 000 висушених зразків рослин 2000 видів), зоологічні та етнографічні матеріали, які лягли в основу колекції Національного музею етнології (Нідерланди). Він таємно вивіз з Японії саджанці чайного куща, що дозволило почати культивування чаю на нідерландській Яві. Серед основних праць Зібольда: «*Flora japonica*» («Флора Японії», Лейден, 1835) та «*Fauna japonica*» («Фауна Японії», 7 т., Лейден, 1833–1851, в співавторстві).

До 100-річчя від дня народження Зібольда була викарбувана медаль (ø 50 мм, бронза, автор – С.М. Schwerdtner, Японія, 1896), представлена на рис. 7.



Рис. 7. Медаль на честь 100-річчя Зібольда

Важко переоцінити внесок німецького натураліста, ботаніка, географа Фердинанда фон Мюллера (нім. Ferdinand von Mueller, 1825–1896) у вивчення природи Австралії. Він навчався у Кільському університеті. Мюллер подорожував по південній Австралії в 1848 р., був урядовим ботаніком штату Вікторія до 1855 року. Він був директором Ботанічного саду в Мельбурні та за короткий час приніс йому славу. Мюллер визначив 2000 рослин, з успіхом займався акліматизацією культурних рослин. Серед його трудів: «*Flora australiana*» («Флора Австралії», у співавторстві із Бенгтамом, I–VII, 1863–1870) та «*Plants of Victoria*» («Рослини Вікторії», Мельбурн, 1860–1865).

У 1902 році Австралійська асоціація розвитку науки заснувала нагородну плакету (55х69 мм, бронза, автор – Walter Spencer) Фердінанда фон Мюллера з Австралійської асоціації розвитку науки (рис. 8, 9)



Рис. 8. Аверс плакети фон Мюллера

Рис. 9. Реверс плакети фон Мюллера

Таким чином, досліджено та введено у науковий обіг настільні медалі, які стосуються європейських дослідників флори і фауни країн Азійсько-Тихоокеанського регіону: Індії (відносять до регіону не часто), Індонезії, Росії (Сибіру), Північної Америки, островів Полінезії, Японії та Австралії.

Список використаних джерел:

1. Барштейн В.Ю. Новая функция специальных исторических дисциплин. Материалы междунар. науч. конф. «Исторические исследования» (Уфа, июнь 2012 г.). Уфа. 2012. С. 76–79.
2. Viesca C.A., Viesca de M.R. A Medicinal Dialogue Between East and West Indies: The Contributions of Garcia de Orta, Nicolas Monardes and Cristobal Acosta. *Vesalius. Journal of the International Society for the History of Medicine*. Vol. XXVI, June 2020, e-supplement «*Aesculapius in Lisbon*», selected papers from Lisbon 46th ISHM Congress, 3-7 September 2018. P. 12–35.
3. Jarvis C.E. Georg Rumphius' *Herbarium Amboinense* (1741–1750) as a source of information on Indonesian plants for Carl Linnaeus (1707–1778).– *Gardens' Bulletin Singapore*.– 2019.– 71(Suppl. 2):87-107. doi: 10.26492/gbs71(suppl. 2).2019-08.

Костанда І. О.

кандидат філологічних наук,

доцент кафедри китайської філології

Київського національного лінгвістичного університету

**ТРАДИЦІЙНИЙ ТЕКСТ ЯК НОСІЙ СТИЛІСТИЧНОЇ
КОДИФІКАЦІЇ (НА МАТЕРІАЛІ НАУКОВОЇ ПРАЦІ ЯО НАЯ
(姚鼐) «КОМПІЛЯЦІЯ СТИЛІСТИЧНИХ ФОРМ
СТАРОДАВНЬОГО ТЕКСТУ» («古文辞类纂»))**

Стилістичними нормами регулюється належне використання функціональних стилів та форм тексту в яких вони реалізуються. Одним з центральних понять при розгляді системи функціональних стилів та засобів її вираження є певні форми тексту, знання щодо особливостей вживання та функціональної приналежності форм тексту необхідне для успішної комунікації. При дослідженні процесів мовної кодифікації традиційних текстів для фіксування та виділення мовної норми, важливим є розглянути стилістично відповідне використання форм текстів китайської мови веньянь, дослідити їх іманентні властивості, простежити всі можливі варіації форм тексту, які стали мовною нормою. Китайській мові веньянь властива своя система функціональних стилів та форм тексту, тож відповідно до зазначеної проблематики в центрі уваги є аналіз кодифікованих форм тексту, які зберігалися в літературній мові. Ключовою у переліку дослідницьких праць зі стилістики є робота Яо Ная (姚鼐) «Гу вень ци лей цуань» («古文辞类纂») [1, с. 342], оскільки ця ґрунтовна праця, з одного боку увібрала в себе усі попередні досягнення у систематизації форм тексту минулих часів, а з іншого боку, у ній відібрано та класифіковано найбільш уживані форми літературного тексту у мові веньянь. Означене вище дослідження стає своєрідним підсумком кодифікаційних процесів стилістики веньяню. Написання книги було завершено у 1779 році, праця складається з 700 статей і мала загальний обсяг 74 томи. У передмові до антологій надано класифікацію різних форм тексту, розглянуто історію походження та розвитку кожної форми [2, с. 165; 3, с. 118].

Розглянемо фіксовані кодифікацією форми текстів саме на прикладі запропонованої у «Гу вень ци лей цуань» («古文辞类纂») класифікації. У цій роботі визначено 13 стилістичних форм тексту: «теорія та критика» 论辨, «передмова та післямова» 序跋, «меморандум» 奏议, «обговорення літератури» 书说, «вступне слово до подарунка» 赠序, «едикт» 诏令, «життєпис» 传状, «надписи на кам'яних стелах» 碑志, «примітки про різне» 杂记, «римовані надписи

та повчальні надписи» 箴铭, «вихваляння» 颂赞, «пісні та оди» 辞赋, «панегірик» 哀祭 та ін. [2, с. 171].

Розгляд історії стилістичної кодифікації та стандартизованих видів тексту на мовах веньянь та байхуа, дозволяє зробити з наступні висновки:

1. Усі означені форми тексту у «Гу вень ци лей цуань» («古文辞类纂») не охоплюють всі форми текстів представлені на мові веньянь.

2. Всі кодифіковані традиційні форми тексту мовою веньянь представлені у означеній вище праці у формі «паралельної прози», «римованої прози» або у віршованій формі. Стилiстична кодифікація представляє важливий матеріал для аналізу та дослідження лінгвістичних аспектів сучасної китайської мови. Детальний розгляд ключових носіїв стилістичної кодифікації може бути корисним у нових наукових розвідках у галузі китайської стилістики та перекладознавства.

Список використаних джерел:

1. 周秉钧. 古汉语自学手册. 湖南: 湖南任命出版社, 1955. 522 с.
2. 姚鼐. 古文辞类纂. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 799 с.
3. 郭英德. 中国古代文体学论稿. 北京: 北京大学出版社, 1995. 224 с.

Метельська Ю. А.

аспірантка кафедри мов і літератур

Далекого Сходу та Південно-Східної Азії

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ПЕРІОДИЗАЦІЯ ІНДОНЕЗІЙСЬКОЇ ПОЕЗІЇ ХХ СТОЛІТТЯ

Питанню періодизації історії індонезійської літератури велику увагу приділили такі індонезійські літературознавці, як: Аджіп Росіді [10] у своїй праці «Огляд історії індонезійської літератури», Сумарджо в «Історії індонезійської літератури» та Прадопо у «Теорії літератури, критичний метод та його застосування» [9]. Вищезгадані періодизації не встигали за розвитком індонезійської літератури, який продовжується станом на сьогодні. Окрім цього, періодизації цих авторів є надто простими, адже виділяється лише два основних періоди: Період зародження або становлення (1900–1945 рр.) та Період розвитку (1945–1968 рр.) [10; 13]. Такий поділ не дає можливості прослідкувати нам окремо етапи розвитку поетичних жанрів, а

й важливі соціальні та політичні чинники, які вплинули не лише на структурні зміни, а й тематичні.

Важливий внесок у дослідження історії індонезійської поезії здійснила російська сходознавиця та індонезійстка Марія Олександрівна Болдирева, яка виділила історично-соціальний аспект у формуванні періодизації індонезійської поезії у своєму доробку «Основные вехи развития индонезийской поэзии в XX веке» [3, с. 145].

Ганс Багве Яссін, відомий індонезійський літературний критик, у своїй книзі «Сучасна індонезійська література у критиці та есе» (Buku kesusastaan Indonesia modern dalam kritik dan esai) ділить індонезійську літературу XX століття загалом та поезію зокрема на два великі відрізки: Давня малайська література та Сучасна індонезійська література [7, с. 23–45]. В останньому Яссін виділяє наступні періоди:

1. Покоління 20-х або Період Балай Пустака;
2. Покоління 33-х або Період Пуджанга Бару;
3. Покоління 45-го;
4. Покоління 66-го

За основу Яссін бере мовну характеристику, адже в період сучасної індонезійської літератури входять лише твори індонезійською мовою, хоча давня малайська література була частково створена тими ж авторами, які пізніше перейшли з малайської мови на індонезійську у своїх творах.

На думку іншого відомого літературознавця Салеха Іскандар Поерадіастра або ж більш відомого як Буджонга Салеха, індонезійську поезію слід поділяти, ґрунтуючись на соціальному факторі. За його версією у книзі «Розвиток індонезійської літератури, реалії та можливості» (Perkembangan Kesusastaan Indonesia Kenyataan dan Kemungkinan), індонезійська поетична творчість XX століття поділена наступним чином:

1. 1. Період до 20-х років;
2. 1920-ті – 1933;
3. З 1933 року по травень 1942;
4. Травень 1942 по 1956 (Час виходу книги Салеха) [9, с. 15–17]

Більш розширений варіант періодизації надав Нугрохо Нотосусанто у 1983-85 роках. У своїй праці «Проблема періодизації в індонезійській літературі» (Soal Periodisasi dalam Sastra Indonesia) Нугрохо посилається на роботи своїх попередників Яссіна та Салеха і розширює періоди сучасної індонезійської поезії:

- I. Період Відродження (1920–1945 pp.):
 - 1) 1920-ті роки;
 - 2) 1933-ті роки;
- II. 1942-і роки.

III. Період Розвитку (1945–1950-ті рр.).

1) 1945-ті роки;

2) 1950-ті роки [8, с. 195-200]. Індонезійський письменник та поет Аджіп Росіді у книзі «Огляд історії індонезійської літератури» (Ikhtisar Sejarah Sastra Indonesia) подібно Нугрохо спочатку поділяє індонезійську літературу XX століття на два великих відрізки, які поділяються на окремі етапи:

I. Період зародження та становлення (1900–1945):

1) 1900–1933;

2) 1933–1942;

3) 1942–1945.

II. Період розвитку (1945–1969):

1) 1945–1953;

2) 1953–1961;

3) 1961–1969 [10, с. 22–23]

Аджіпом Росіді було зафіксовано п'ять поколінь, що з'явилися у проміжку 10-15 років літературної творчості Індонезії:

1. Рання література (Sastra Awal) – 1900-ті роки;

2. Література Балай Пустака (Sastra Balai Pustaka) – 1920–1942;

3. Література Пуджанга Бару (Sastra Pujangga Baru) – 1930–1942;

4. Література Покоління 45 (Sastra Angkatan 45) – 1942–1955;

5. Література Покоління Оповідачів (Sastra Generasi Kisah) – 1955–1965;

6. Література Покоління Горизонту (Sastra Generasi Horison) – 1966.

Такий розподіл був спричинений назвами видавництв та деяких видань, таких як: «Balai Pustaka», журнал «Pujangga Baru», «Kisah» та «Horison», окрім літератури 45-го покоління, назва якого використана через революцію того року. Існує також назва «Покоління 66», яка була вигадана Г.Б. Яссіном у зв'язку з політичним рухом в Індонезії близько 1966 року [10, с. 24–25].

Бакрі Сірегар, індонезійський літературознавець та письменник розкрив тему періодизації індонезійської літератури і поезії зокрема у першій частині книги «Історія сучасної індонезійської літератури» (Sejarah sastra Indonesia Modern). Сірегар виділив чотири періоди в індонезійській літературі XX століття:

1. Початок XX століття по 1942 рік;

2. З 1942 по 1945 роки;

3. З часів бурхливої революції 1945 року по її спад 1950;

4. 1950-1964 (До часу виходу книги Сірегар) [9, с. 17].

Зубер Усман, новеліст та літературний критик, у книзі 1956 року «Нова індонезійська література» (Kesusastraan Baru Indonesia) висвітлив

свою версію періодизації літератури XX століття в Індонезії. У його варіанті чотири періоди:

1. Часи Балай Пустака (1908);
2. Часи Пуджанга Бару (1933);
3. Часи Японії (1942);
4. Часи покоління 45-го (1945);

Назви видавництва «Балай Пустака», культурний рух або ж назва культурного журналу «Пуджанга Бару», японська окупація та покоління бійців за незалежність 45-го, на думку Зубера Усмана, вплинули на створення тих чи інших літературних творів [14, с. 46].

Одну з найсучасніших та найповніших версій періодизації індонезійської поезії XX століття надав літературознавець Рахмат Джоко Прадопо у статті «Проблема поколінь та письменництва в історії індонезійської літератури» (Masalah Angkatan dan Penulisan Sejarah Sastra Indonesia) журналу «Беріта Буана» 1986 року. Він перший, хто включив період 70-80-х років XX століття у літературу Індонезії. Його версія наступна:

1. Період Балай Пустака: 1920–1940;
2. Період Пуджанга Бару: 1930–1945;
3. Період Покоління 45: 1940–1955;
4. Період Покоління 1950: 1950–1970;
5. Період Покоління 1970: 1970–1986 (рік виходу статті)

[9, с. 18–21].

У 2011 році вийшла друком книга Росіди Ероваті та Ахмада Бахтіара «Історія індонезійської літератури» (Sejarah sastra Indonesia), у якій вони надали повну періодизацію індонезійської поезії та прози XX століття. Відмінність у їх періодизації від попередників полягає у трактуванні першого етапу, адже, на їхню думку, це період з 1850 по 1933 рік. Загалом вони виділили сім етапів:

1. 1850–1933 pp.;
2. 1933–1942 pp.;
3. 1942–1945 pp.;
4. 1945–1961 pp.;
5. 1961–1971 pp.;
6. 1971–1998 pp.;
7. 1998–сьогодення [6, с. 15–17].

Таким чином, можна зробити висновок, що періодизація індонезійської поезії є актуальною та обговорюваною темою сьогодення. Після аналізу досліджених вище періодизацій чітко проглядається одна з найбільших проблем у визначенні єдиної системи періодизації індонезійської поезії – мовне питання, адже поезія на території

Індонезійського архіпелагу створювалась різними мовами задовго до проголошення незалежності.

Список використаних джерел:

1. Болдырева М.А. Творчество индонезийских поэтов XX в. Амира Хамзаха и Хейрила Анвара / за ред. В.В. Сикорский. Москва : Наука, 1976. 130 с.
2. Проблемы периодизации истории литератур народов востока / ред. колл. И.С. Брагинский, Д.С. Комиссаров, Л.Р. Концевич. Москва : Наука, 1968. 386 с.
3. Сикорский В. В. О литературе и культуре Индонезии. Избранные работы. Москва : Экон-Информ, 2014. 494 с.
4. Сикорский В.В. Индонезийская литература / за ред. Б.Б. Парникель. Москва : Наука, 1965. 165 с.
5. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia / Ensiklopedia Sastra Indonesia. URL: http://ensiklopedia.kemdikbud.go.id/sastra/artikel/Periodisasi_Sastra
6. Erowati R., Bahtiar A. Sejarah Sastra Indonesia. Jakarta, 2011. 97 hlm.
7. Jassin H.B. Buku kesusastraan Indonesia modern dalam kritik dan esai. Jakarta: Gunung Agung, 1967. 170 hlm.
8. Notosusanto N. Soal Periodisasi dalam Sastra Indonesia. *Ceramah di dalam Seminar yang diselenggarakan oleh Fakultas Sastra Universitas Indonesia*. 1963. № 7. Th. XII. Hlm. 199–210
9. Pradopo R. D. Beberapa teori sastra, metode kritik, dan penerapannya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995. 274 hlm.
10. Rosidi A. Ikhtisar sejarah sastra Indonesia. Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 2018. 250 hlm.
11. Sneddon J. The Indonesian language: Its history and role in modern society. Sydney: UNSW Press, 2003. 249 p.
12. Sulaiman, Priyono T.F. Penyusunan peta sastra melalui penelusuran jejak sastra Indonesia sebagai identitas bangsa yang berkarakter. *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*. 2017. № 30 (2). Hlm. 121-132
13. Sumarjo J. Perkembangan Teater Modern dan Sastra Drama Indonesia. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1992. 386 hlm.
14. Usman Z. Kesusastraan Baru Indonesia. Jakarta: Gunung Agung, 1964. 306 hlm.

Накевхрішвілі О. А.

*студентка факультету економіки, бізнесу та міжнародних відносин
Університету митної справи та фінансів*

Малюта І. А.

*кандидат економічних наук, доцент,
доцент кафедри міжнародних економічних відносин,
регіональних студій та туризму
Університету митної справи та фінансів*

РЕГІОНАЛЬНА ІНТЕГРАЦІЯ В АТР: ВСЕОХОПЛЮЮЧЕ РЕГІОНАЛЬНЕ ЕКОНОМІЧНЕ ПАРТНЕРСТВО

Всеохоплююче регіональне економічне партнерство, ВРЕП (англ. Regional Comprehensive Economic Partnership, RCEP) – це запропонована Індонезією угода про вільну торгівлю в Азіатсько-Тихоокеанському регіоні між десятима державами-членами АСЕАН (Брунеєм, Камбоджею, Індонезією, Лаосом, Малайзією, М'янмою, Філіппінами, Сінгапуром, Таїландом та В'єтнамом) та п'ятьма їх партнерами за угодою про вільну торгівлю (Австралія, Китай, Японія, Нова Зеландія та Південна Корея). Індія також брала участь у переговорах, але 2019 року вона вийшла через занепокоєння, що зниження тарифів може зашкодити інтересам місцевих виробників. На 15 країн договору припадає 2,2 млрд споживачів, тобто близько 30% світового населення, і близько 29% світового ВВП (сукупний ВВП 28 трлн дол. США). 3 огляду на складну епідеміологічну ситуацію документ підписали в форматі відеоконференції 15 листопада 2020 р. [1; 2].

Мета угоди – знизити тарифи, відкрити торгівлю послугами та заохотити інвестиції, щоб допомогти країнам, що розвиваються, наздогнати решту світу. Нова зона вільної торгівлі буде більшою, ніж угода між США, Мексикою та Канадою (USMCA) та Європейський Союз разом, що робить ВРЕП найбільшою існуючою угодою про вільну торгівлю в світі [2].

Договір включає уніфіковані правила визначення країни походження товару по всьому блоку, що може сприяти розвитку міжнародних систем постачання та торгівлі в регіоні, передбачає поступову лібералізацію та скасування ряду імпорتنих тарифів протягом 20 років, а також включає положення про інтелектуальну власність, телекомунікації, фінансові послуги, електронну комерцію та професійні послуги [3]. Проте угода не приділяє уваги профспілкам, охороні навколишнього середовища та державним субсидіям. Головний економіст міжнародного дослідницького

центру IHS по Азіатсько-Тихоокеанському регіону Раджив Бісвас вважає, що ключовим пріоритетним напрямком для подальших переговорів про ВРЕП, швидше за все, буде електронна комерція [2].

Дослідники зауважують, що договір про ВРЕП насамперед зміцнює широкі геополітичні амбіції Китаю в регіоні, не стикаючись з конкуренцією з боку США. Річ у тім, що США вийшли з Транстихоокеанського партнерства (ТТП; англ. Trans-Pacific Partnership, TPP), що могло би стати найбільшою зоною вільної торгівлі в світі, через те, що договір міг би спровокувати скорочення робочих місць в США. Решта членів сформували Всебічну та прогресивну угоду про Транстихоокеанське партнерство (СРТПР). Незважаючи на те, що вона включає менше країн, СРТПР ще більше знижує тарифи та включає положення про працю та навколишнє середовище, на відміну від ВРЕП [2].

Деякі дослідники та політики, зокрема колишній прем'єр-міністр Австралії Малкольм Тернбулл, вважають ВРЕП «старомодною угодою з низькими амбіціями». До того ж, зона вільної торгівлі охоплює країни з дещо загостреними дипломатичними відносинами, такі як Китай і Японія чи Японія і Південна Корея [3]. Олександр Капрі, торговий експерт Національного університету Сінгапурської бізнес-школи також вважає угоду незавершеною і недостатньо раціоналізованою. Він вбачає одну з основних проблем угоди в різноманітності країн із різним ступенем розвитку і абсолютно внутрішніми пріоритетами. Також аналітики вважають, що нова адміністрація США під керівництвом обраного президента Джо Байдена, цілком імовірно, більше зосередиться на Південно-Східній Азії, хоча залишається незрозумілим, чи будуть поновлені спроби утворення Транстихоокеанського партнерства [2].

В майбутньому передбачається можливість пізнішого приєднання Індії, хоча вона і висловлювала занепокоєння щодо відкриття доступу до дешевих китайських товарів. Міністр торгівлі та промисловості Сінгапуру Чан Чун Сін запевнив, що іноземні інвестори будуть враховувати при інвестуванні в регіон економіку Індії через її тісні відносини із ВРЕП. Щодо Китаю він заявив, що угода дозволить багатьом китайським компаніям інвестувати в регіональні ринки, тоді як інші країни також отримають вигоду від доступу до «величезного» китайського ринку. ВРЕП також допоможе залучити інвесторів за межами регіону, оскільки китайський та інші регіональний ринки партнерства будуть розглядатися як «інтегрований ринок», а експорт до решти світу стане «набагато більш конкурентоспроможним», додав пан Чан [4]. Країни-учасниці ВРЕП також планують проводити тісні консультації з урядом США в майбутньому.

Список використаних джерел:

1. Севастьянов С. В. Интеграционные проекты Китая в АТР и Евразии. *Мировая экономика и международные отношения*. 2016. Т. 60. № 4. С. 5–12.
2. What is the RCEP trade deal? *CNA*. URL: https://www.channelnewsasia.com/news/business/what-is-the-rcep-trade-deal-13552550?cid=h3_referral_inarticlelinks_24082018_cna (дата звернення: 16.12.2020).
3. What is the Regional Comprehensive Economic Partnership (RCEP)? *BBC*. URL: <https://www.bbc.com/news/business-54899254> (дата звернення: 16.12.2020).
4. Asia-Pacific nations sign world's largest trade pact RCEP. *CNA*. URL: <https://www.channelnewsasia.com/news/business/rcep-trade-pact-asean-summit-singapore-china-13534960> (дата звернення: 16.12.2020).

Новікова О. В.

аспірант

*Національної академії образотворчого мистецтва і архітектури,
старший науковий співробітник відділу мистецтва Сходу
Національного музею мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків*

КИТАЙСЬКА «ЗЕЛЕНА КЕРАМІКА» ЦІНЦІ ДОБИ ПІВНІЧНА СОН У НАЦІОНАЛЬНОМУ МУЗЕЇ МИСТЕЦТВ ІМЕНІ БОГДАНА І ВАРВАРИ ХАНЕНКІВ

У Національному музеї мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків зберігаються два предмети зеленої кераміки цінці доби Північна Сон¹ (1127–1279).

Вироби належать до так званої кам'яної кераміки, яку виготовляли шляхом додавання до керамічної маси «фарфорового каменю» (польового шпату) та випалювали при температурі в межах 1170–1270°C.

Поливу, що вкривала посудини, виготовляли на основі свинцю із домішками окису заліза, завдяки якому вироби після випалу набували різноманітних відтінків зеленого, що спричинило появу загального термінологічного позначення «зелена кераміка» цінтао (青陶, *qīngtáo*) або більш вузького – цінци «вироби зеленої кераміки» або «синьо-

¹ Тут і далі використано українську практичну транскрипцію китайської мови Н. Кірносової, Н. Цісар, видану в 2020 р. [4].

зеленої кераміки» (青瓷, *qīngcí*). У Китаї *qīng* водночас може означати як «синій», так і «зелений», а *cí* вказує на високотемпературний випал [3, с. 21; 6, с. 696–698; 17, с. 14,].

Популярність «зеленої кераміки» була спричинена її подібністю до нефриту, який китайці вважали священним каменем. Тому вироби цінци побутовували як церемоніально-літургійний та бенкетний посуд. Також їх застосовували як дипломатичні дарунки та жертвні підношення [6, с. 699].

Ще одна відома європейська назва цінци – селадони (*фр. Céladon*). За однією з версій, назва «селадон» походить від імені героя пасторального роману «Астрей» (*фр. L'Astrée*) французького письменника Оноре д'Юрфе (1568–1625) – пастуха Селадона, який надавав перевагу одягу сіро-зеленого кольору.

Деякі дослідники асоціюють назву «селадон» з іменем єгипетського султана Саладіна (Салах ад-дін, 1137/8–1193), який у 1171 р. надіслав 40 предметів зеленої кераміки у подарунок володарю Дамаска Нур ад-Діну (1116–1174) [19, с. 392].

На Близькому Сході вироби цінци разом із іншими видами китайської кераміки називали «мартабані» (*martabana*) – відповідно до назви порту Мартабан у Бірмі, через який мусульманські купці доставляли далекосхідні товари [5, с. 134].

Ймовірно, виробництво селадонів розпочалось за доби П'яти династій і десяти держав (907–960/979), а найвищого злету досягло за доби Північна Сон (960–1127) [6, с. 699].

Розписи на той час посідали другорядне місце в оздобленні керамічних виробів, поступаючись гравіруванню, ліпленню та формуванню з частковим розфарбуванням [1, с. 6–7].

Найголовнішими осередками виготовлення сонської кераміки було шість груп печей (майстерень). Чотири знаходились у Північному Китаї (Дін, Дзюнь, Яоджов, Дзіджов), дві – у Південному (Лонцюань, Дзіндеджен) [21].

Селадони з Національного музею мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків належать до типів лонцюань та дзюнь яо.

Перший селадон представлений у вигляді невеликої тарілочки типу дзюнь яо із яскравою фіолетово-брунатною плямою, що вільно розтікалась по поверхні. У майстернях Дзюнь кераміку виготовляли однобарвною із полив'яним покриттям зеленого кольору із опалово-блакитними або блакитно-сірими поливами. Родзинкою подібних виробів були плями червоного, червоно-пурпурового або бузкового відтінків, що утворювались за рахунок додавання до поливи міді [6, с. 708; 11; 12].

Ці вироби, головню, створювались для декоративних цілей. Подібні предмети могли використовувати у китайському чайному дійстві [2, с. 56–57; 7, с. 40].

Вважалося, що нефритовий колір поливи керамічних виробів доби Сон (960–1279), зокрема дзюнь яо із фіолетово-брунатними або малиновими плямами, якнайкраще відтіняє «душу» чаю, відкриває простір для численних асоціацій та роздумів [7, с. 41].

За іншою версією, такими посудинами користувались під час заняття каліграфією для полоскання пензлів. Також вони слугували окрасою століків вчених та каліграфів. Враховуючи те, що мистецтво каліграфії в Китаї вважалося одним з найпочесніших занять, інструменти і матеріали мали відповідати його високому рівню та статусу, і самі мали бути витворами мистецтва [Глухарева О., Денике, с. 56].

Другий селадон представлено критою вазою із п'ятьма трубками (носиками). Предмет всередині і зовні вкрито сірувато-зеленою поливою. Декор виконано у техніці підполив'яного гравірування. Нижню, більш широку частину тулуба прикрашено зображеннями пелюсток лотоса. На верхній частині тулуба розташовано чотири випуклі пояси. На третьому поясі зверху розміщено 5 носиків (трубок). Кришку по формі, схожій на балясину, прикрашено підполив'яним гравіруванням.

Під час дослідження вази із п'ятьма трубками було знайдено ряд аналогічних посудин, що дають підставу за формою, характером оздоблення та орнаментальними мотивами, а також кольоровим забарвленням, віднести твір саме до періоду Північна Сон (960–1127) [3, с. 17; 22].

Китайська назва предмету двогвань (多管瓶, duō guǎn píng, ваза/посудина з багатьма трубками) [22].

Назва виробу прямо пов'язана із його формою (крита ваза із п'ятьма трубками або носиками) та функціональним призначенням, що потребує додаткового роз'яснення. На сьогодні не існує одностайної думки щодо вжитку таких ваз із п'ятьма трубками. У джерелах засвідчено, що така форма посудини пов'язана з її ритуальною функцією у поховальній обрядовості. Зокрема, ще за часів Хань (206 до н.е. – 220 н.е.) та Шести династій (220–589) спеціальні поховальні «урни» хвеньпін (魂瓶, hún píng) клали до могили небіжчика у якості вмістилища душі померлого, а також у зв'язку із віруваннями у загробне життя [14; 16; 22].

Ймовірно, вази із п'ятьма трубками, так само, як і хвеньпін, могли застосовуватися для здійснення ритуалу «поховання із викликанням душі» та мислились як символічне уособлення останнього притулку для душі небіжчика [22].

Зазначимо, що китайці здавна вірили у наявність декількох душ. Ймовірно, вази із трубками мислились, як своєрідний портал, за

допомогою якого душа або душі небіжчика могли мандрувати світами [8, с. 559–560].

Деякі вчені стверджують, що п'ять носиків, прикріплених до «тіла» вази асоціюються із китайським «побажанням великого врожаю» вугу фенден (五穀豐登, wǔgǔ fēngdēng), а такі посудини були ритуальними «контейнерами» для пожертви померлим насіння п'яти зернових культур (рис, пшениця, просо, ячмінь, сорго), залишки яких ідентифікували у декількох виробах [13; 15].

Форма тулубу вази нагадує бутон лотоса із гравірованим декором у вигляді пелюсток цієї квітки, що, ймовірно, пов'язано із символікою буддизму, яка щільно увійшла до образотворчого арсеналу китайської культури за доби Сон. Отже, музейна ваза могла входити до набору ритуальних предметів, якими наповнювали поховання померлого буддиста. Попри те, що буддисти зазвичай спалювали тіла померлих, в Китаї цієї традиції не завжди дотримувались [13; 14].

Форма вази та декор разом з її побутованням у сакральному вимірі прямо пов'язані із релігійними та натурфілософськими поглядами китайців, насамперед, із ученнями про їнь та ян (陰陽, yin-yang, «жіноча (їнь) та чоловіча (ян) космічні полярні сили») та Вусін (五行, wǔxíng, «П'ять елементів/стихів») [23, с. 98].

Отже, поява ваз із п'ятьма трубками є закономірним відображенням загальної культурної китайської психології [23, с. 98].

Щодо функціонального призначення п'яти носиків, деякі дослідники висувають гіпотезу про їхнє використання у якості місць для зберігання пахощів [22].

Список використаних джерел:

1. Вестфален Э. Х., Кречетова М. Н. Китайский фарфор. Ленинград : Издательство Гос. Эрмитажа, 1947. 56 с.
2. Глухарева О. Н., Денике Б. П. Краткая история искусства Китая. Ленинград : Искусство, 1948. 209 с.
3. Керамика и фарфор Дальнего Востока. Проблемы стиля и взаимовлияний / науч. ред. Т. Б. Арапова. Санкт-Петербург: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2012. 184 с.
4. Кірносова Н. А., Цісар Н. З. Пекін vs Бейдзін, Чжуанцзи vs Джвандзи: проєкт української практичної транскрипції китайської мови. Київ : Сафран, 2020. 128 с.
5. Коваль В. Ю. Керамика на Руси. Конец IX – XVII век. Москва : Наука, 2010. 270 с.
6. Кравцова М. Е. История культуры Китая. 3-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург : Издательство «Лань», 2003. 416 с.

7. Кузьменко Л. И. Искусство Китая. Путеводитель по постоянной экспозиции. Москва : Государственный музей Востока, 2013. 138 с.
8. Малявин В. В. Китайская цивилизация. Москва : Астрель, 2000. 531 с.
9. Музей мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків: Альбом-Путівник / авт. упор. Г. І. Біленко, Г. Б. Рудик. Київ : ТОВ «Вітал-прес», 2005. 96 с.
10. Уильямс Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы. Москва : Издательство Центр-полиграф, 2011. 478 с.
11. Alain. R. Truong. Chine, Céramique /Chinese Ceramics. A Junyao dish, Song dynasty (960–1279). URL: <http://www.alaintruong.com/archives/2018/12/13/36939259.html> 12 (дата звернення: 18.12.2020).
12. Bowl. Victoria and Albert Museum. URL: <http://collections.vam.ac.uk/item/O108676/bowl-bowl-unknown/> (дата звернення: 18.12.20).
13. Covered Five-Tube Jar. Umma exchange. URL: <https://exchange.umma.umich.edu/resources/21583/view> (дата звернення: 18.12.20).
14. Funerary jar. 10th century. National Gallery of Australia. URL: <https://artsearch.nga.gov.au/detail.cfm?irn=5280&pictaus=true> (дата звернення: 18.12.2020).
15. Funerary jar. The Metropolitan Museum of Art. URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/42438> (дата звернення: 18.12.2020).
16. Funerary Urn (Hunping). The Metropolitan Museum of Art. URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/44733> (дата звернення: 18.12.2020).
17. Rastelly S. The Yaozhou Kilns: a Re-evaluation. School of Oriental and African Studies, University of London : ProQuest, 2017. 465 p.
18. Song Dynasty Ceramics. The Ronald W. Longsdorf Collection. New York : J. J. Lally & Co, 2013. 118 p.
19. The Wrightsman Collection. Volume III. Furniture, Gold Boxes. Porcelain Boxes, Silver / By Watson F. J. B., Dauterman C. C. New York : The Metropolitan Museum of Art, 1970. 48 p.
20. Valenstein S. A Handbook of Chinese ceramics. New York : The Metropolitan Museum of art, 1988. 331 p.
21. Vigário E. Song ceramics. URL: https://www.academia.edu/41819578/Song_ceramics (дата звернення: 18.12.2020).
22. 欧阳希君. 谷仓多角瓶、多管瓶之演变新 URL: <http://ouyangxijun.blog.sohu.com/157604605.html> (дата звернення 18.12.2020)
23. 董健丽. 五管瓶初论. 北京 : 故宫博物院, 2012. P. 93–98.

НАПРЯМ 4. ІСТОРІЯ ТА КУЛЬТУРА КРАЇН ЄВРАЗИЙСЬКОГО СТЕПУ

Березінська О. В.

*старший викладач кафедри іноземних мов професійного спілкування
Міжнародного гуманітарного університету*

ВЗАЄМОДІЯ НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИЧОРНОМОР'Я

Частина Півдня України, що у науковій літературі одержала назву Північного Причорномор'я України, є складним культурним простором, який утворився шляхом історичного нашарування етнокультур і різногенетичних народних традицій. Як пояснюють історики-дослідники А.О. Скальковський, Д.І. Яворницький, Ф.К. Вовк, В.П. Чистов, А.О. Добролюбський, культурологи-мистецтвознавці І.В. Мацієвський, О.П. Макаренко, С.І. Кирієнко, Причорноморський регіон поєднав долі людей – представників близько ста національностей і це не обійшло своїм впливом розвиток духовної культури краю. Вивчення певних культурних явищ у регіоні неможливе без їх історичних передумов, без з'ясування регіональної специфіки, без посилання на конкретні часові та просторові межі, тому виникає проблема визначення Північного Причорномор'я України як частини всеукраїнського культурного простору.

За даними Т.В. Мартинюк, у Північному Причорномор'ї «...при перевазі дисперсного заселення над компактним, все ж таки є виражені компактні поселення переселенців з різних регіонів України в оточенні представників інших етнічних груп (Херсонщина), а також приклади компактних поселень болгар, молдаван, гагаузів, циган, німців, та представників інших етносів (Одещина, Миколаївщина)» [1, с. 30–31]. Сучасний історик В.Г. Кушнір у статті «Багатонаціональна культура Одещини: проблеми, дослідження» зауважує з приводу встановлення регіональних кордонів: «Історико-етнографічні області і регіони визначаються за матеріалами звичаєвого господарства, матеріальної культури, норм права, мистецтва тощо. Та перевага надається фактору історичного розвитку краю, в ході якого встановлюються регіональні кордони» [2; с. 36–40]. Автор зазначає, що проблема визначення етно-регіональних кордонів залишається відкритою, а вивчення регіональної, міжрегіональної специфіки допоможе уточнити межі етнокультурних регіонів та пояснити наслідки міжетнічних процесів.

На південному Сході від стародавнього городища Тавань на правому березі Дніпра, в районі переправи французький мандрівник Жильбер де Ланнуа у 1421 р. побачив татарське поселення (щоправда, він зазначив, що ординці «не мали будинків, жили на голій землі»). На узбережжі Чорного моря існувало кілька міст. «Городище Маяки» в гирлі Дністра, навпроти Білгорода, відоме з ярликів ханів як Маяк і Хаджибей (сучасна Одеса).

З кінця XVIII ст. – початку XIX ст. соціально-економічне життя поліетнічного населення Причорноморського краю утворило велике розмаїття напрямів соціально-господарської та трудової діяльності його мешканців. Вже з XVIII ст. прослідковуються певні види зайнятості представників тієї чи іншої національності, які зумовлені генетично, але відродилися у нових умовах проживання та адаптувалися до таких. Наприклад, історик А.С. Скальковський зазначав, що на теренах краю різні етнічні групи мали свою спеціалізацію: вірмени – цирульники, молдавани – вугільники, греки – булочники, болгары – городники, євреї – склярі, ремісники, торговці; італійці – рибалки, великороси – теслярі, бондарі; жіноча прислуга – українського та польського походження [5, с. 113]. В органічному зв'язку із трудовою діяльністю та побутовим життям етнічно строкатого населення, розвивалася і народна творчість. Її неповторність та оригінальність знайшли своє втілення в оформленні та настінних розписах жител, вишивках, різьбленні по дереву, гончарстві, ткацтві, килимарстві, у народних піснях та музикуванні. Проте тісне співмешкання та спілкування представників різногенетичних народів утворили розмаїття міжетнічних варіантів у різних сферах побутової та духовної культури.

Окремо слід згадати про Крим у зв'язку з тим, що Крим виявляється цілком опрічною до Північно-причорноморського краю територією за історичними та етнокультурними характеристиками, попри те, що є частиною українського півдня та, зокрема, чорноморського узбережжя. Внаслідок кримсько-турецької колонізації з'явилися фортеці Хаджибей, Ені-Дунья (територія сучасної Одеської області).

Історичні події показують, що Крим утворював своєрідний політико-економічний анклав, та здебільшого був опрічним, ніж поєднаним із Північним Причорномор'ям. Історик В.Г. Кушнір у книзі «Народознавство Одещини» також окремо вживає поняття Північне Причорномор'я та Крим, ведучи мову про походження караїмів, як автохтонів Криму та про розселення їх по теренах краю [3, с. 225]. Несторлітописець називає угличами племена слов'ян, які жили у басейні річки Південний Буг (підтвердженням є розкопки могильника Черняхівської культури с. Осетрівка Очаківського району, с. Коблево Березанського району на Миколаївщині) [4, с. 319–323].

З XIV ст. на територію Північно-Західного Причорномор'я з Балкан через Дунай потрапляють південні слов'яни, які поступово опановують ці землі, привносячи свою культуру та адаптуючи її до нових умов існування. Отже, прослідковуються різні етнічні доміанти серед прадавніх мешканців порівнюваних регіонів, і, як наслідок, відмінні шляхи розвитку культур народів та культурних взаємин. Вважаємо правомірним виокремлення Північного Причорномор'я як регіону та об'єкта вивчення, саме у межах трьох областей (Одеської, Миколаївської, Херсонської). Поєднати названі області в один історико-культурний регіон дозволяє:

- належність до однієї природної ніші – Причорноморської низовини (з лінією узбережжя);

- поєднання спільними шляхами утворення поліетнічності краю;

- склад найбільшої концентрації різноетнічного населення на одиницю площі у межах трьох областей (порівняно з іншими поліетнічними регіонами України, про що свідчать статистичні дані: визначено представників понад 100 національностей) [4, с. 44];

- наявність на своєму просторі прикладів контактування певних споріднених та різногенетичних етнотрадицій та виникнення міжетнічних варіантів у матеріальній та духовній культурі краю;

- створення поліетнічного простіру із тенденцією до збереження різнонаціональних культур при українській домінії та толерантних міжнаціональних взаєминах.

Таким чином, проблема визначення меж Північного Причорномор'я України ставить нові завдання для вивчення регіону як полікультурного середовища.

Список використаних джерел:

1. Балушок В.Г. Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнічність. Біла Церква, 2008. 304 с.
2. Кушнір В. Г. Народознавство Одещини. Одеса, 1998. 245 с.
3. Балушок В. Концепція етногенетичних ніш і її значення для вивчення походження народів світу. Київ. 2003. № 1-2. С. 29-35.
4. Шеремет В. В. Північне Причорномор'я України: визначення меж регіону в контексті дослідження культури. Культура і мистецтво у сучасному світі: Наукові записки КНУКіМ. Київ : 2014. Вип. 15. С. 113.
5. Кушнір В. Г. Багатонаціональна культура Одещини: проблеми, дослідження. Конституція України та відродження культури національних меншин Одещини: праці наук.-практ. конф. (Одеса 12–13 червня 1997р.). Одеса : Маяк, 1998. С. 36–40.
6. Рада представників національно-культурних товариств Одеської області. 5 років. Одеса, 2004. С. 44.

Бубенок О. Б.
*доктор історичних наук, професор,
завідувач відділу Євразійського степу
Інституту сходознавства імені А. Ю. Кримського
Національної академії наук України*

ДО ПИТАННЯ ПРО ОБСТАВИНИ ВИНИКНЕННЯ РУХОМОГО КОНЯРСТВА У СТЕПАХ ЄВРАЗІЇ

Виникнення номадизму у степах Євразії, пов'язаного з розведенням коней, на сьогодні чомусь вважається вирішеною проблемою. Як виявляється, в археологів, істориків та етнологів колишнього Радянського Союзу ці ідеї базувалися на роботі Ф. Енгельса «Походження сім'ї, приватної власності та держави», що була написана у XIX ст. В ній відомий марксистський учений висловив припущення, що за кілька тисячоліть до нової ери на стадії варварства відбулося перше розділення праці: у відтворюючому господарстві мало місце поділення на землеробів і скотарів. За Ф. Енгельсом, у відповідності до природних умов землероби оселилися у придатних до землеробства місцях, а скотарі почали кочувати з худобою на відкритому просторі степів. Не відомо, чи це є власною ідеєю Ф. Енгельса або він запозичив її у когось, як більшість ідей своєї праці з роботи Л. Г. Моргана «Стародавнє суспільство». Проте для етнологів-еволюціоністів це було дуже переконливо. Не слід забувати, що марксистські вчені підтримували не дифузійністів, а еволюціоністів, до яких належав Л. Г. Морган.

В остаточному варіанті радянські та пост-радянські вчені пропонували розглядати виникнення рухомого конярства як результат відокремлення цієї галузі тваринництва від змішаного скотарсько-землеробського господарства десь в епоху міді-бронзи на теренах Євразійського степу. Теорія виглядала настільки логічною та послідовною, що ніхто не звернув увагу на низку фактів, що не вкладаються у запропоновану схему. Є сенс окремо на них зупинитися.

По-перше, кінь і інші свійські тварини вимагають різних умов існування. Кінь виживає у сухому степу завдяки пересуванню на значні відстані у пошуках кормів. Кози, вівці, велика рогата худоба пристосовані проживати у більш сприятливих умовах і тому не є тваринами справжніх кочівників.

По-друге, треба чітко розрізняти кочівників і напівкочівників. Останні розводять не лише коней, а й велику та дрібну рогату худобу. Основою ж господарства чистих кочівників є розведення лише трьох тварин у різних куточках світу. У Євразійському степу – це розведення коней, на Півночі в тундрі – північного оленя, на Півдні у пустелі – верблюда. Лише ці

останні три тварини здатні до виживання у несприятливих природних умовах завдяки своєму постійному пересуванню. Відповідно до того, конярі, оленярі та бедуїни (люди верблюдів) є справжніми кочівниками.

По-третє, виникнення цих трьох видів кочового господарства має підкорятися одним і тим же самим закономірностям. Тому дуже важко уявити, що виникнення, наприклад, оленярства на Півночі стало наслідком розділення скотарсько-землеробського господарства.

По-четверте, дані археології свідчать про те, що в період початкової доместикації коня у степах Євразії в енеоліті, тобто до першого розділення праці, землеробство і тваринництво ще не були єдиними засобами існування місцевих племен. По можливості, вони ще займалися рибальством, полюванням, збиранням деяких диких рослин, тощо.

Отже, має бути альтернативне пояснення обставин виникнення рухомого конярства. Дані археології не завжди здатні пояснити зазначені вище розбіжності з теорією Ф. Енгельса. Тому є сенс звернутися до джерел етнографічного характеру. Так, за спостереженнями очевидців, коні у табунах справжніх кочівників є напівдикими, не до кінця одомашненими тваринами. Теж саме можна сказати про табуни верблюдів і північних оленів.

Спостереження, наприклад, на індіанцями прерій Північної Америки може свідчити про те, що вони спеціально відправлялися на полювання за мустангами, яких вони виловлювали у дикий природі. Але кінь у кінних індіанців не став основою господарства, а лише виконував допоміжні функції при полюванні на бізонів, при пересуванні на значні відстані, тощо. Тому варто розрізняти два види конярства: допоміжне і справжнє кочове. Немає сумнівів в тому, що аналогічні процеси мали місце і при доместикації інших тварин. Наприклад, більш близьким за часом до нас є виникнення оленярства. Етнологи схильні вважати, що виникнення цієї галузі тваринництва є наслідком трансформації рухомого мисливського господарства. Що нам заважає вважати, що виникнення рухомого конярства є наслідком аналогічних процесів?

Добре відомо, що народи степу, окрім тваринництва, ще були знайомі із загінним полюванням, що дозволяло їм контролювати пересування тварин. Окрім того, етнографи підтверджують, що номади здатні рухати вперед табуни коней, оленів та верблюдів за допомогою контролю на твариною-ватажком. Це спонукає думати, що номади були добре знайомі з багатьма прийомами полювання. Таким чином, в номадах варто бачити нащадків не осілих скотарів-землеробів, а спадкоємців мисливців великих степових просторів.

На підставі сказаного можна висловити припущення, що рухоме конярство стало наслідком трансформації рухомого мисливства. Дослідники іноді люблять згадувати, що у степах Євразії, особливо у

Північному Причорномор'ї в епоху міді-бронзи (кінець IV – II тис. до н. е.) клімат був зовсім іншим, бо наступала засуха. У степу в нових кліматичних умовах не могло існувати не лише землеробство, а й напіврухоме скотарство, що базувалося на розведенні великої та дрібної рогатої худоби. Тому місцевим племенам треба було шукати вихід, яким стало повернення до полювання на тварин, які вижили у степу. Серед них були дикі коні, які пересувалися табунами. Добре знання поведінки цих тварин дозволили мисливцям на початковому етапі контролювати пересування коней у потрібному напрямку. Далі потрібно було вирішувати проблему постійного пересування людей за табунами коней. Це призвело до того, що людина мала domestикувати частину коней та зробити низку винаходів, серед яких можна виділити спеціальні волокуші, сані, возики. Врешті-решт, людина сіла верхи на коня та почала більш впевнено контролювати пересування табунів коней.

Звичайно, у запропонованій гіпотезі є чимало невирішених питань, але треба мати на увазі, що людське суспільство не завжди розвивалось прямолінійно. Доказом цього може бути виникнення рухомого конярства у степах Євразії.

Латиш Ю. В.

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри історії світового укрїнства

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ОСОБЛИВОСТІ МОДЕРНІЗАЦІЇ РЕСПУБЛІКИ КАЗАХСТАН

Казахстан – одна з найуспішніших пострадянських країн, яка провела успішну модернізацію економіки і ставить за мету увійти до 30 найрозвиненіших країн світу. Успішні економічні реформи було проведено в умовах сильної президентської влади Н. Назарбаєва і продовжуються його наступником К.-Ж. Токаєвим.

У казахстанській історіографії офіційна точка зору на розвиток країн доби незалежності представлена у публікаціях Б. Аягана, А. Ауанасової, А. Габдулліної, Є. Єртисбаєва, М. Касимбекова, Н. Махашева; критичний погляд подано у публікаціях політолога М. Казабекової, історика Н. Масанова, діячів опозиції С. Абділдіна, А. Кажегельдіна, П. Своїка. Окремі аспекти проблеми розглядалися у працях української дослідниці Т. Ляшенко, російських авторів Р. Медведєва, Л. Млечина, західних – Дж. Айткена, М. Олкотт та ін.

У спадок від Радянського Союзу Казахстану дісталися переважно сировинна економіка (97% експорту складала сировина та напівфабрикати [7, с. 68]), промислові та сільськогосподарські підприємства, що були на межі зупинки, катастрофа на Аралі, безробіття, бідність. Все це посилювало соціальну напругу, і в будь-який момент загрожувало призвести до подальшої ескалації ситуації. Економічні та демографічні проблеми, відсутність оформленого зовнішнього кордону могли завдати відчутної шкоди країні. За влучним висловом американської дослідниці М. Олкотт, країни Центральної Азії «були катапультовані в незалежність»[1, р. 108].

Серед фундаментальних принципів казахстанської модернізації Н. Назарбаєв визначив наступні:

1. «Еволюція, а не революція» – рівняючись на такі країни як Південна Корея, Сінгапур та Малайзія, Казахстан відмовився від логіки «стрибків» та «шокової терапії», надаючи перевагу продуманим послідовним перетворенням. За словами Н. Назарбаєва, він «взагалі не прибічник стрибків та форсованих дій» [2, с. 39].

2. «Спочатку – економіка, потім – політика» – економічні перетворення просувають політичні реформи та сприяють їм.

3. «Ставка на людський капітал», заснований на вірі в людину, її уміння, таланти знання, компетенцію, досвід, на впевненості, що цей нематеріальний актив визначає майбутнє країни.

4. «Використання кризи для ривка» – за роки незалежності Казахстан відповів на чотири глобальні виклики: на руїнах СРСР було створено сучасну державу із ринковою економікою; у розпал азійської кризи 1997–1998 рр. та оголошення Росією технічного дефолту розроблено стратегію «Казахстан-2030» і розпочалось будівництво нової столиці; реакцією на світову фінансову кризу 2008–2009 рр. стала Програма форсованого індустріально-інноваційного розвитку; відповіддю на нові виклики – стратегія «Казахстан-2050», програма масштабного інфраструктурного розвитку «Нұрлы жол», П'ять інституційних реформ і третя модернізація [5, с. 18–21].

За роки незалежності Казахстан здійснив три модернізації. Під час першої (1991–1995 рр.) відбувся «потрійний транзит» в економічній, соціальній та суспільно-політичній сферах: було створено нову політичну систему, сформовано механізми ринкової економіки, закладено фундамент правової держави, збережено етнічну та релігійну злагоду в суспільстві, досягнуто визнання у світі.

16 травня 1992 р. була опублікована «Стратегія становлення та розвитку Казахстану як суверенної держави». Документ став своєрідним соціальним контрактом між владою та народом. Стратегія чітко вибудувала систему пріоритетів економічної політики: зміцнення

банківської системи, вільне ціноутворення, розширення зовнішньої торгівлі, створення сприятливого клімату для іноземних інвестицій, насичення споживчого ринку, і зрештою перехід державної власності у приватні руки. Частка державної власності мала поступово зменшуватися і зрештою скоротитися до 30–40%. На всіх етапах просування до ринку мали використовуватися механізми державного регулювання. У політичній сфері було декларовано побудову сильної президентської республіки, забезпечення стабільності, як головної політичної мети, як необхідної умови успішного здійснення економічних реформ [3, с. 32–36].

В умовах перехідного періоду вкрай важливо було створити у суспільстві адекватну змінам духовну атмосферу. У травні 1993 р. Н. Назарбаєв виступив з доповіддю про ідейну консолідацію суспільства навколо загальнонаціональних завдань. Ринок не може бути збудований без усвідомлення і сприйняття масами таких категорій, як економічна ефективність, особиста економічна свобода людини та приватна власність. Без ідейної підтримки держави ринкова психологія не зможе сформуватися [4, с. 17].

У 1995 р. з'явилися перші ознаки стабілізації й оздоровлення економіки: розпочалось зростання промислового виробництва, знизилась темпи інфляції, було досягнуто позитивного балансу в зовнішній торгівлі.

Друга модернізація стартувала в другій половині 1990-х і завершилася в середині 2000-х рр. У той час економіка вийшла на траєкторію стійкого зростання, було сформовано сучасну систему державних інститутів, утворився середній клас, який став опорою політичного режиму, помітно зросла якість життя. Була збудована нова столиця – Астана. Казахстан почав претендувати на регіональне лідерство.

Для Н. Назарбаєва завжди було очевидним, що динамічний та ефективний розвиток країни неможливий без стратегічного державного планування. Казахстан першим з пострадянських держав зробив його своєю державною практикою. У 1997 р. у посланні Президента було оприлюднено програму «Казахстан – 2030». Вона містила сім довгострокових пріоритетів – національну безпеку; внутрішньополітичну стабільність і консолідацію суспільства; зростання економіки на ринкових принципах, з високим рівнем іноземних інвестицій і внутрішніх запозичень; здоров'я, освіти і добробут казахстанців; енергетичні ресурси; інфраструктуру, особливо транспорт і зв'язок; професійну державу. Ця стратегія запропонувала народу випереджальну модель зростання, ставши сміливим виходом із безперспективної колії наздоганяючого розвитку [5, с. 116]. Водночас держава сміливо втручалася в економіку і запобігла формуванню олігархату. Н. Назарбаєв

попередив, що представники бізнесу не повинні у своїй діяльності виходити за межі економічної сфери [6, с. 184].

У 2012 р. влада оголосила про дострокове виконання стратегії «Казахстан-2030». За підсумками 2012 р. казахстанська економіка увійшла до 50-ти найбільших економік планети за обсягом ВВП. В той час, коли світ захоплювався успіхами азійських «тигрів», Н. Назарбаєву вдалося віднайти для Казахстану не менш влучну метафору, порівнявши його з барсом.

Третя модернізація включає три напрямки: політичний, економічний та ментальний. Йдеться про посилення уряду та парламенту, інститутів громадянського суспільства та демократизацію політичної системи в цілому, реформу державної служби, трансформацію партії «Нұр Отан» з партії влади на правлячу партію, прискорене технологічне переозброєння базових галузей промисловості, підвищення продуктивності праці, рішуче дерегулювання й зниження витрат для бізнесу та створення нових секторів економіки. Нова загальнонаціональна Стратегія «Казахстан -2050» ставить за мету стати до 2050 р. однією з тридцяти найрозвиненіших країн світу.

У зв'язку з погіршенням світової політичної і економічної ситуації в 2014–2016 рр. Н. Назарбаєв висунув П'ять інституційних реформ, які покликані посилити державу в період глобальних випробувань: формування професійного і автономного державного апарату; забезпечення верховенства закону і відкритості судової системи та правоохоронних органів; індустріалізація і економічне зростання, засновані на диверсифікації (основними драйверами зростання повинні були стати промисловість і переробний сектор); зміцнення казахстанської громадянської ідентичності, базованої на рівності, працелюбстві та освіті; транспарентність держави та її підзвітність суспільству [5, с. 353–354].

Додатковим двигуном економіки стала програма «Нұрлы жол» (2014 р.), що має інфраструктурно-економічний характер. Вона передбачає фінансування інфраструктурних проектів з Національного фонду та за рахунок інвестицій, активне будівництво шляхів сполучення, недорогого житла з передачею його населенню у довгострокову оренду з можливістю викупу, створення 200 тис. робочих місць. Реалізація цих особливих планів розвитку дозволила країні зберегти стійкість розвитку і досить швидко адаптуватися до нової глобальної реальності.

Список використаних джерел:

1. Olcott M. B. Central Asia's Catapult to Independence. *Foreign Affairs*, 1992, Summer. Vol. 7. No. 3, p. 108–130.
2. Назарбаєв Н. Без правых и левых. М., 1991. 254 с.

3. Назарбаев Н. А. Стратегия становления и развития Казахстана как суверенного государства. Алма-Ата, 1992. 56 с.
4. Назарбаев Н. Идеиная консолидация общества – как условие прогресса Казахстана. Алматы, 1993. 32 с.
5. Назарбаев Н. Эра независимости. Астана, 2017. 508 с.
6. Олкотт М. Б. Второй шанс Центральной Азии. М.; Вашингтон, 2005. 487 с.
7. Шеретов С. Г. Новейшая история Казахстана (1985–2002 гг.). – 2-е изд., перераб. и доп. Алматы, 2003. 240 с.

Мачай О. О.

аспірант кафедри всесвітньої історії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ШЛЯХ МОНГОЛІВ ІЛЬХАНАТУ ВІД ЯЗИЧНИЦТВА ДО ІСЛАМУ (XIII СТ.)

Від початку створення Монгольської імперії, незважаючи на військовий характер держави, її очільники в релігійному плані проявляли толерантність. Це пояснюється тим, що монголи сповідували шаманізм і особливо вірили в культ Тенгері – сили небесного духа. Тенгріанство являло собою синкретизм східних вірувань Китаю, Індії, Персії тощо, що давало можливість монгольським правителям нехтувати незручними їм догматами, спростовуючи частину вчень [3]. Образ Тенгері є доволі загальним, імовірно, через це при контактах із християнами та мусульманами в подальшому віра в образ Неба набирає рис монотеїзму.

Будучи язичниками, монголи часто одружувались з представниками інших конфесій. Яскравим прикладом цього є шлюб ільхана Хулагу та Тогуз-хатун. Хан сповідував буддизм, запрошував до себе шаманів й мав намір збудувати язичницьке святилище на Кавказі [1, с. 237–238]. Тогуз-хатун була несторіанкою та всіляко підтримувала християн. За її сприяння церкви були звільнені від сплати податків, були зняті обмеження на будівництво нових християнських храмів [4, с. 32; 5, с. 95].

Намагаючись не образити інших богів, хани вкрай рідко знищували святині та релігійні споруди інших конфесій. Крім того, демонструючи віротерпимість і можливість ведення діалогу із завойованими народами, що були різних віросповідань, монголи влаштовували дискурси. Такі заходи проводились в Каракорумі в урочистій обстановці, учасниками ж

були люди різних конфесій. Метою таких дискурсів було зрозуміти, чия віра краща та правильніша [4, с. 30; 9].

Однак, таке шанобливе та толерантне ставлення до різних віросповідань спостерігається до початку конфронтації між Улусами Джучі та Хулагу на початку 60-х років XIII століття. Джучіди обрали іслам державною релігією, на базі чого віднині вони могли розбудувати альянс з мамлюкським Єгиптом. Хани Золотої Орди звинувачували Ільханат у переслідуванні мусульман [6, с. 59]. Натомість Держава Хулагуїдів, залучившись підтримкою християнських народів, не визнавала ісламу, але, і не переслідувала мусульман через їхні релігійні уподобання. Та як для однієї, так і для іншої держави релігія була саме приводом для розгортання боротьби [2, с. 169]. Завдяки образам та нешанобливому ставленню до віри супротивника кожен із ханів міг маніпулювати союзниками, проголошуючи війну під гаслами боротьби проти невірних.

Протистояння між улусами на релігійному ґрунті припинилось, коли 1295 року ільхан Газан проголосив іслам державною релігією Ільханату. Це сприяло налагоджуванню зв'язків Хулагуїдів не тільки з Джучідами, а й іншими мусульманськими державами. Історики, зазначають, що провівши ісламізацію Газан розпочав кампанію репресій проти інаковірних. Однак, прагнучи залучити християн та іудеїв до свого війська у майбутніх війнах, Газан зупинив переслідування та дозволив функціонування храмів, збудованих до 1295 року [6, с. 162; 7, с. 681].

Загони, що склались із представників християнських народів – грузин та вірмен, брали участь в поході Газан-хана на Сирію 1299–1300 рр. Об'єднанні війська 1299 року захопили Єрусалим, визволивши християн. Джерела свідчать про передачу монастирів, що були перетворені на мечеті, в підпорядкування грузин та проведення в місті свят та урочистих церковних служб. Газан-хан надав ярлик на управління Єрусалимом вірменському цареві Хетуму II. І хоча вже на наступний рік війська ільхана мали відступати, можна говорити про подальшу повагу до християн, незважаючи на ісламізацію Держави Хулагуїдів [8, с. 255].

На відміну від християнства, буддизм та язичництво в Ільханаті лишались під заборонаю. Цей факт викликає подив, адже Газан з дитячих років сам був буддистом [6, с. 162]. Таку відмову від «батьківської релігії» можна пояснити прагматичним розрахунком монголів: прибічники шаманізму не виступали гравцями на міжнародній арені, на відміну від представників монотеїстичних релігій – християнства, ісламу, іудаїзму. Хулагуїди намагались об'єднати державу, чому сприяла нова релігія, тому буддизм та різні напрямки язичництва ускладнювали б консолідацію влади.

Таким чином, можна сказати, що монголи не були глибоко віруючими і могли змінювати свої релігійні принципи, адаптуючись до умов, продиктованих міжнародною ситуацією та внутрішньої політикою. Будучи першопочатково язичниками, вони змогли переорієнтуватись на християнство, щоб залучитись підтримкою європейських народів та очолити рух супротиву конкуруючому Улусу Джучі. Та, коли конфлікт із Золотою Ордою став невивідним, Хулагуїди прийняли іслам, розірвавши всі зв'язки із шаманізмом.

Список використаних джерел:

1. Гандзакеци Киракос. История Армении. Москва : Наука, 1976. 438 с.
2. Колбас Дж. Финансовое взаимодействие между монгольскими улусами Джучи и Персии: конфликт и кооперация. Казань : Золото-ордынское обозрение. 2015. № 4. С. 169–187.
3. Кодар А.А. Тенгрианство в контексте монотеизма. Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» № 1(2), 2008. [http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/1\(2\)/Kodar/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/1(2)/Kodar/)
4. Мачай О.О. Релігійний чинник у встановленні монгольської влади в Грузії. Маріуполь: Вісник МДУ. Серія Історія. Політологія. 2020. Випуск 27. С. 27–37.
5. Притула А. Из келий в ханские шатры: сирийская поэзия монгольского времени // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 88–117.
6. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Том 3. М.-Л. АН СССР. 1946. 340 с.
7. Хаутала Р. Исламизация Джучидского и Хулагуидского улусов в сравнении: точки зрения мусульманских и христианских источников. Золото-ордынское обозрение. 2018. Т. 6, № 4. С. 676–695.
8. Хурцилава Б.В. Кому достался Иерусалим во времена илханомамлюкского противостояния в 1299–1300 годах? Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 5. С. 253–264.
9. Grousset René. The Empire of the Steppes, a History of Central Asia. Rutgers University Press, New Jersey, 1970. 718 p.

Смирнов О. І.

*старший викладач кафедри історії
Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського,
науковий співробітник
Національного історико-археологічного заповідника «Ольвія»*

Кузовков В. В.

*кандидат історичних наук,
старший викладач кафедри історії
Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського*

**ОСТРІВ БЕРЕЗАНЬ НА ШЛЯХУ «З ВАРЯГ У ГРЕКИ»
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ АРХЕОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ
2007-2016 РР.)**

Гене́за державно́сті Київської Русі проходила у тісних контактах з державами і народами Близького Сходу. Провідним фактором процесів політогенезу на теренах Східної Європи вважають торгівельні шляхи, серед яких особлива роль належить шляху «з варяг у греки». Ця транспортна артерія, пов'язуючи у крайніх пунктах Швецію з Візантією, сприяла виходу русів до ринків Константинополя.

У зв'язку розвитком європейських комунікацій зі Сходом важливу роль відігравав острів Березань розташований на виході з Дніпро-Бузького лимані. Збереглось не багато згадок про острів у письмових джерелах, однак їх історичний контекст доводить стратегічну значимість цього пункту на Дніпровському шляху, як частині шляху «з варяг у греки».

Частіше за все о. Березань ідентифікується з о. Св. Еферія, що згадується у грецьких джерелах. Грецька назва острова походить від імені херсонеського єпископа, який жив на початку правління імператора Константина I (306–337). Біографія Еферія відома з «Життях святих єпископів Херсонських» (VI ст.) [1, с. 1268–1269, 1276–1277]. Під час мандрівки з Константинополя (можливо, Візантія) до Херсонесу єпископ захворів і помер. Його супутники поховали Еферія на острові, який і отримав його ім'я.

Датування життя святого не є чітко встановленим, оскільки ще відомий єпископ з таким ім'ям, який представляв Скіфію на II Вселенському соборі (381 р.) [2, с. 122].

У середині X ст. про виключне значення острова св. Еферія для мандрівників Дніпровським шляхом повідомляє Константин VII Багрянородний [3, с. 46–51]. Візантійський імператор повідомляє, що торгівельні каравани русів зупинялись на острові, слідуючи з

Середнього Подніпров'я до Константинополя. Острів використовувався для відпочинку і переобладнання кораблів перед морським плаванням.

У русько-візантійському договорі 944 р. збереглася стаття про заборону русам зимувати на острові. Ця стаття може свідчити про побоювання візантійців, що руські князі можуть перетворити острів св. Еферія на базу для нападів на імперські причорноморські володіння.

Історичний контекст епохи дозволяє стверджувати, що острів Березань міг використовуватись для стоянок мандрівниками протягом всього часу функціонування шляху «з варяг у греки». Це могли бути дружини руських князів, що відправлялись у морські походи на візантійські володіння і, можливо, на Каспій; каравани купців з Русі і Скандинавії; грецькі торговці та священники, а також паломники з Русі та Скандинавії, що їхали у Константинополь та Святу землю.

Матеріальним свідченням присутності скандинавів на острові є рунічний камінь, знайдений професором Е.Р. Штерном у 1905 р. Не менш цікаву інформацію несе інший рунічний напис, знайдений біля хутора Альстад (Норвегія) і який датується другою половиною XI ст. Переклад тексту виглядає так: «Егіль (?) встановив цей камінь по Торальду, своєму сину. Він помер у Вітахольмі між Устахольмом (Ustahólmr) (?) і Гардами» [4, с. 200, 279]. Вітахольм часто інтерпретується, як Вітічев, що згадується і Константином VII Багрянородним. Гарди традиційно вважається позначенням Русі. В Устахольмі бачили місто Устя, розташоване нижче Вітічева по течії Дніпра. Однак переклад цього топоніму показує те, що він складається з двох частин «hólmr» – острів та «Usta» – гирло. Це дозволяє припустити, що мається на увазі о. Березань, як місце зупинок скандинавів. Отже, в цій інтерпретації напис повідомляє, що Торальд помер у Вітічеві на Дніпровському шляху, крайніми пунктами якого виступають Русь та острів у гирлі великої ріки.

У цьому контексті актуальним виглядають матеріали археологічних досліджень останніх років на острові. Археологи привернули увагу до старожитностей о. Березань ще з кінця XIX ст. В 1884 р. за розпорядженням попереднього комітету з підготовки VI Археологічного з'їзду, що мав пройти в Одесі, в пошуках залишків первісної людини на о. Березань був відряджений професор мінералогії Новоросійського університету Р.О. Прендель [5, с. 216–219]. Мети своєї подорожі він так і не досяг, натомість відкрив античний некрополь та поклав початок систематичним науковим розкопкам найдавнішої іонійської колонії на Північному Понті, які тривають й досі.

Однак, середньовічні культурні шари археологи почали фіксувати не одразу. Вперше, на офіційному рівні, про давньоруське поселення на

Березані заявив М.Ф. Болтенко, пов'язуючи його з важливим перевалочним пунктом на торгівельному шляху «З варяг у греки».

Помітне місце серед археологічних об'єктів займають поховання, які з великою долею вірогідності можна ототожнити з середньовічною активністю на о. Березань. М.Ф. Болтенко згадує про доволі чисельні могили цього часу, що зустрічалися при розкопках Е.Р. фон Штерна на початку ХХ ст. Останній, в силу своєї зацікавленості античними старожитностями, не приділяв їм належної уваги [6, с. 40–41]. Доволі часто такі поховання зустрічалися в східній частині острова і при розкопках В.В. Лапіна [7, с. 2–4].

На ділянку середньовічного могильника вдалося натрапити і в ході досліджень розкопу «ГШ» в північно-східній частині острова. Під керівництвом В.В. Крутілова в період 2007–2016 рр. на ділянці зафіксовано рештки 20 небіжчиків.

Але, найбільший інтерес викликає колективне поховання, яке вдалося дослідити на ділянці «ГШ» в польовому сезоні 2016 р. Аналогів даному комплексу серед матеріалів Березані на сьогодні не відомо. Не вдалося їх знайти і серед опублікованих матеріалів Нижнього Побужжя. В ґрунтовій ямі прямокутної в плані форми, орієнтованій по лінії Пд.-Зх. – Пн.-Сх., зафіксовано 45 скелетів людей різного віку та статі.

Знахідки на початку ХХІ століття – поховань та великого кладовища епохи середньовіччя ще раз доводять важливе місце острову – транзитного пункту на шляхах IX – XII ст., що виводили мандрівників з Русі до країн Сходу. Подальші археологічні, історичні, антропологічні дослідження дадуть можливість науковцям зробити більш точну реконструкцію міжцивілізаційних комунікацій середньовічного періоду.

Список використаних джерел:

1. Сорочан С.Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). С. 1268 – 1269, 1276 – 1277.
2. Деяния Вселенских соборов. Казань, 1910. Т. 1. С. 122.
3. Константин Багрянородный. Об управлении империей. Москва : Наука, 1990. С. 46–51.
4. Мельникова Е.А. Скандинавский рунические надписи: новые находки и интерпретации. Тексты, перевод, комментарии. Москва : Восточная литература, 2001. С. 200–279.
5. Прендель Р.А. 1886. Археологические расследования на острове Березани. *Труды VI Археологического съезда в Одессе в 1884 г.* Т. 1. Одесса: Типография А. Шульца, С. 216–219.
6. Болтенко М.Ф. 1947. Стародавня руська Березань. *Археологія*, С. 39–51.
7. Лапин, В. В. 1971. *Отчет о работе Березанской экспедиции ИА АН УССР в 1971 г.* Науковий архів ІА НАНУ, ф. 7074, 1971/9а.

Тищенко К. М.
*доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри мов і літератур Близького та Середнього Сходу
Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

ДЕРБЕНТСЬКИЙ ВЕКТОР УКРАЇНСЬКИХ МОВНИХ КОНТАКТІВ

З тривалих мовно-історичних студій випливає, що з-поміж трьох масивів мовних знаків (топоніми, прізвища, запозичення), істотних для відновлення історії мовних контактів, провідним є перший. Після виявлення історичних зв'язків у топонімії для їхнього доведення і дальшої аргументації виникають підстави залучати дані прізвищ, лексичних проникнень і запозичень. Цю послідовність дій витримано при систематизації нової концепції історії українських мовних контактів, викладеної у двох енциклопедичних томах автора загальним обсягом 1728 с. [1; 2].

Тепер при цілеспрямованому пошуку мовно-історичних впливів Кавказу в топонімії України помічено слід середньовічних зв'язків з Бабом-Дербентом, Кабалаком, Ширваном [3] (пор. *Бабинці, Дерев'янки, Кобеляки, Черевані*), а далі й Закавказзям [4]. Помітна частина топонімів України являє собою рекурентні синхоричні репліки реалій-прототипів, засвоєних упродовж тривалих мовних контактів. В ролі прототипів топонімів-реплік опиняються вихідні (ініціальні) топоніми країни-донора, персоналії та суспільні реалії. Їхні реальні історичні зв'язки у соціумі-донорі є підставою для сполучення їх в одну етномовну підгрупу. З занепадом у мовно-історичній пам'яті соціуму-отримувача реальної картини подій зі справжніми прототипами їхні топоніми-репліки різною мірою зазнають дії народної етимології, що видно з написання топонімів у документах XV – XIX ст. [5].

Серед прототипів топонімів-реплік дербентського вектора в Україні виявлено декілька етномовних підгруп у складі єдиного мовно-історичного цілого. Це зумовлює і відповідний розподіл їхніх похідних – топонімічних реплік в Україні:

1. Топонімічні репліки в Україні прототипів *арабського кола* – *Яструбне, Яструбуцина, Самара; Васьковичі, Ващенки, Магдин, Сопошин, Сапогів, Сажки, Пересаж, Саджівка, Йосипівка; Кіблицьке, Росолівці, Переросле, Перерісль, Ромодан, Ромоданівка, Мирча, Мірча, Милонілля, Миргород, Омільне, Чижі, Чишки, Городжів, Гаражівка, Закітне, Михнівка, Кияшки, Коломия, Мочульня* (пор. Ясріб, Самара; аль-Васік, аль-Магді, ас-Сафах, Саджиди, Йусуф; кібла, расул, Рамадан, амір, 'аміл, джиз'я, харадж, закат, міхна, кияс, каламі, маджхул) [6; 4].

2. Топонімічні репліки в Україні прототипів *перського кола* – *Добростани, Райгород, Радовель, Морокине, Горгани; Соснівка; Зарваниця, Дронівка* (пор. Табаристан, Рей, Ардабіль, Марага, Гурган; Сасаніди; Зурван, дрон).

3. Топонімічні репліки в Україні прототипів *грецького кола* – *р. Ірклій, Тарандинці; Петрики, Калигірка* (пор. Гераклея, Таранта; патрикії [3], калогери).

4. Топонімічні репліки в Україні прототипів *сирійсько-арамейського кола* – *Рачинці, р. Росава, Росохуватка, Сорокотичі* (Ракка, Росафа-абад; саракоти) [6].

5. Топонімічні репліки в Україні прототипів *хозарського кола* – *Козаровичі, Козарівка, Саливонки, Селиванове* (пор. хозари, селіфан ‘посада у хозар’ [3]).

6. Топонімічні репліки в Україні прототипів *кавказького кола* – *Кобаки, Кобці, Червонка, Шекли, Щекичин, Бабичі, Бабинопілля, Сторонибаби, Кобеляки, Кобиляки, Коблики, Філонівка, Филянівка, Шапрани, Кондакове* (пор. Кабк, Ширван, Шеккі, аль-Баб, Кабалака, Філан, Шабран [3], Кандак/Мінгечаур [7, с. 31]).

7. Топонімічні репліки в Україні прототипів *вірменського кола* – *Полтава, Келеберда, р. Двини, р. Двиняча = Дзвиняча, Звенигород, Звенигородка, р. Давилець, Дивлин, Ганнівка, Ганнопіл, Ковтуни, Ковтунівка, Ковтунове. Керниця, Говори, Гавареччина, Деренковець, Дреники, Сьомаки, Семаки* (Партав/Барда’а, Двин/Дабіль, Ані, Ковтун; Мовсес Коренаці; вірм. гавар ‘округ’, дерен ‘монастирський учень’ і ім’я власне вірм. Дереник, груз. сомехі ‘вірмен’) [4].

Яскравою подією стала ідентифікація вірменської історичної реалії *дереник* при атрибуції групи назв *р. Хорабра* як реплік вірм. Գրաբար: *р. ХОРАБРа* гирло у с. СТЕБлів Чк КОРСУНЬ-Шевч. Хурсан: ЧЕРВОНЕ Ширван, ДЕРЕНКовець ім. ос. вірм. Дереник Դերենիկ від Դերեն «Գրաբար Իմ» /ванкі сан/ церковний учень, див., напр., [ru.wiki/Список армянских имён], букв. «монастирський вихованець» [4, с. 128]. В Україні є низка упізнаваних назв від цієї основи: *Деренюха* Кр2, пот. *Деренок* ІФ, *Дреники* Жт, *Дернаки* Лв, *Деренковець* Зк, Чк, *Дранка* Вн, *Драниця* Чв – щоразу у переконливих топонімічних контекстах з синхоричними назвами-репліками.

8. Топонімічні репліки в Україні прототипів *грузинського кола* – *Богородчани, Сорокопанівка* (Багратида, Ширакаван).

З аргументації дослідження: сучасна топоніміка практично нічого не знає про обставини появи назви с. *Грузинівка* Дп Кринички. Лише контекстуальний аналіз виставляє незборимий аргумент – *назву сусіднього села і залізничної станції СОРОКОПАНівка*. Її імовірний прототип вірм. Շիրակափան Ширакаван. Історизм аргументу полягає в

тому, що 885 р. у м. Двин був коронований Ашот I – як цар вірмен і **грузин**; тоді ж столицю й перенесено з Двина до **Ширакавана**. Позірним парадоксом виглядає те, що, розглянуті нарізно, назви двох сусідніх «елементарних» географічних об'єктів непояснимі. Однак, здавалося б, у складнішому взаємозв'язку прототипи обох сусідніх назв виявляються синхоричними, та ще й синхронічними (!). Саме тому позірні складніший топонімічний комплекс з двох об'єктів, позначених окремо незрозумілими назвами, – мікроконтекст – завдяки сусідству обох назв (і їхньому взаємному свідченню одна про одну) дістає реалістичну прив'язку до збереженої з інших джерел картини історичних подій.

● **Сорокопанівка Ширакаван** Дп КРИНИЧки *Խորենացի* Хоренаці (> 640): **ГРУЗИН**івка 885 р., (вірм. *Շիրակաճաճ* Ширакаван, столиця Грузії у **890–928 тільки**), ЗЕЛЕНий Яр Селена; **ЧЕРВОН**ий ЯР Ширван, ТЕПЛІвка ?Тифліс, ПОТОКи фатх, МИРНЕ, КАТЕРИНо́піль Катарзена, БОЛТ**иш**ки балад місто + Іса (є і БОВ**иш**ка), КОЗОДУБ газі + човен, КОРОБчине араб; ● **Сорокопень** Ширакаван Жт ОВРуч обре авари: **ЧЕРВОН**ка Ширван, **ЧЕРВОН**осілка, ЗаБОЛОТЬ балад, ЯСЕНець ясин, наГОР**ЯНИ** агаряни, КОРЕНівка Коран, КРАСНосілка Хурсан, МАГД**И**н Магді, РАКівщина Ракка, ХАЙЧа хайк вірмен 2 ^КОБИЛ**И**н Кабала, МОЧУЛЬ**Н**я маджхул невідомі, РОМА**НИ** вірмени.

9. Впливи в Україні мов *тюрко-огузького кола* – прізви. *Галайда*, *Галамаха*, с. *Галагурівка*, *Гологори*, при нп *Калайдівка*, *Коломак* [8, с. 177–179], прізви. *Калакура*.

Схему асиміляції місцевих груп меншин розглянуто у працях 2015 р. [9]. Перелічений у теперішніх тезах склад груп мов-донорів уже намічено в публікації 2019 р. про впливи мов Степу [8]. Однак там вони ще не поєднані з історичною роллю для України Дербентського коридору. Епохальність цього шляху з Наддніпрянщини до Закавказзя помічена й осмислена лише у недавніх статтях, які продовжують тему степових зв'язків топонімії України [10].

Друга група аргументів дослідження – частина уперше історично інтерпретованих однокореневих з топонімами *прізвищ* – зі статистикою і картами їхнього поширення [1, с. 667–808]. Третя група аргументів – синхоричні за походженням лексеми: запозичення й проникнення, протиставлені В. Мартиновим (1989). Цей матеріал зміцнює етимології, опрацьовані для опорних топонімів.

Список використаних джерел:

1. Тищенко К.М. Іншомовна історія українців. 2300 запозичених реалій античності й середньовіччя у мові, топонімах і прізвищах. Київ-Броди, 2018. 816 с.

2. Тищенко К.М. 42 епохи українських мовних контактів. Енциклопедія 3000 запозичених реалій античності й середньовіччя у мові, прізвищах і топонімах. Київ-Броди, 2020. 912 с.

3. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. Москва, 1963. 266 с.

4. Тищенко К.М. Візантійські греки й вірмени на Ромні та Сеймі. *Путівльський краєзнавчий збірник. Вип. 9*. Суми, 2020. С. 122–160.

5. Словник гідронімів України. Київ, 1979. 781 с.; Словник мікрогідронімів України. Київ, 2004. 448 с.

6. Тищенко К.М. Сирійський пласт топонімії України візантійського часу. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Східні мови та літератури*. 2020. № 1(26). С. 37–44; Тищенко К.М. Топонімічний слід арабів-християн у Східній Європі: нові дані до витоків сучасних національних ідентичностей. *Національна ідентичність в мові і культурі. Матеріали XIII міжнародної конференції*. 2-3.04.2020. Збірник тез. Київ: МАУ, 2020; Тищенко К.М. Топоніми Бистрик, Білокопитове, Шалигине, Яструбщина виникли у арабо-візантійський час. *Сіверщина в історії України*. Вип. 13. Глухів-Київ, 2020. С. 103–108.

7. Тревер К.В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н.э. – VII в. н.э. Москва–Ленинград, 1959. 391 с.

8. Тищенко К.М. Мовне дзеркало правічного степу. Україна. *Наука і культура*. Вип. 37. Київ, 2019. С. 172–217.

9. Тищенко К.М. Асиміляція середньовічних меншин до української мовної спільноти. *Український глотогенез. Матеріали міжнародної наукової конференції*. Житомир, 2015. С. 38-67; Тищенко К.М. Половецький світ як транслятор давніших етнічних впливів. *Мовні і концептуальні картини світу (КНУТШ)*. Вип. 55. Ч. 1. Київ, 2015. С. 342–359.

10. Тищенко К.М. Український Східний світ: Галамаги, витязі (1). *Дивослово*. № 6, 2020. С. 31–40; Тищенко К.М. Український Східний світ: Галамаги, витязі (2). *Дивослово*. 2020. № 7-8, С. 27–36.

Тортика М. В.,
*доктор исторических наук, доцент,
доцент кафедры истории, музееведения и памятниковедения
Харьковской государственной академии культуры*

КОНЦЕПЦИЯ «СЕРЕДИННОГО МИРА» ЕВРАЗИИ В ТРУДАХ В. И. ЛАМАНСКОГО

Книга известного славянофила, историка, этнографа, филолога, академика В.И. Ламанского «Три мира Азийско-европейского материка» [1]¹ впервые была опубликована в 1892 г. С тех пор она активно обсуждается в славистской и неославистской среде, а так же в среде историков, культурологов, политологов и собственно политиков, готовых рассматривать концепцию славянского взаимодействия как самостоятельное цивилизационное явление, сформировавшееся и получившее импульс к дальнейшему развитию на платформе евразийского континуума, в условиях сложного взаимодействия западной и восточной цивилизаций. «Давно пора понять, – размышлял по этому поводу как сам Ламанский, так и его более ранний единомышленник, преподаватель Харьковского, позже Петербургского университетов, И.И. Срезневский, – что начало разнообразия только пополняет и оплодотворяет начало единства» [2].

Таким образом, следует признать, что до некоторой степени устаревшая фактологически, но тем не менее весьма актуальная в идейно-теоретическом плане, концепция В.И. Ламанского и сегодня содержит в себе весьма интересный опыт неформального осмысления разноплановых взаимоотношений славянских этносов и народов. При этом сам контекст подобных взаимоотношений позволил В.И. Ламанскому говорить о существовании особого региона, погруженного в глобальное пространство Евразии и потому культурно и геополитически являющегося частью того срединного мира, где «...Азия кончается, но Европа еще не начинается...» [1, с. 3].

Концепция «серединного мира» (в той или иной ее интерпретации) была и остается близкой многим философам, историкам и политологам не только XX-го, но, как стало понятно сегодня, даже в XXI ст. Обобщенно можно сказать, что подобная концепция предполагает особое строение этнополитического и культурного поля Евразии, в котором такие мыслители как Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, в собственно евразийской традиции Г. В. Вернадский, П. А. Флоренский,

¹ ВПЕРВЫЕ ОПУБЛИКОВАННАЯ В 1892 Г., ОНА ПОЛУЧИЛА ПОДЛИННЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ОТКЛИК ТОЛЬКО ПОСЛЕ СВОЕГО ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПЕРЕИЗДАНИЯ В 1916 Г. [1].

Л. П. Карсавин, Р. О. Якобсон и др. отмечали три цивилизационных центра: собственно Европу, собственно Азию и, наконец, самостоятельный регион, включающий в себя элементы как западных, так и азиатских культурных традиций.

Для западного мира В.И. Ламанский отводил огромный ареал, который он связывал с развитием двух субкультур: «романской» и «германской» (в религиозном смысле католической и протестантской формами христианства). Азиатский мир (последний часто фигурировал в философской литературе и публицистике начала XX ст. как «восточный») – это мир «древних и средневековых цивилизаций», к которым В.И. Ламанский относил и неевропейскую Турцию. В этом смысле интересен фиксируемый им процесс сплетения балканской (частично Османской) и российской (по В. И. Ламанскому «собственно азиатской») культур. На практике это вело к органичному восприятию в национальном сознании словосочетания «азиатская Россия» в то время как подобное было бы совершенно невозможно (и «...едва ли когда будет возможно») по отношению к Англии¹, Франции или Голландии [1, с. 9–10].

В таком контексте «серединный мир» естественно должен был рассматриваться обособленно. «Ненастоящая Европа и ненастоящая Азия» писал о нем В. И. Ламанский [1, с. 3]. Фактически он объединял в себе поливариантность славянского культурного развития, представляя собой совершенно особое социально-политическое и цивилизационное явление, с неповторимыми национальными и религиозными традициями. Географически этот мир был огромен, этнически он воспринимался не только как славянский, поскольку был культурно восприимчив, а значит обладал способностью к адаптации разновекторных влияний западной и восточной цивилизаций. Тем ни менее, объединяла этот мир, по мнению автора, прежде всего православная духовная традиция, принципиальная для локализации юго-западных границ указанного цивилизационного ареала.

В этом контексте интересно, что еще за несколько веков до В. И. Ламанского, в своем послании к царю Федору Иоанновичу, Константинопольский патриарх Иеремия писал об особой миссии «христианского царя во всей вселенной всех христиан» единственно

¹ В.И. ЛАМАНСКИЙ ПОЛАГАЛ, ЧТО СОЧЕТАНИЕ «АЗИАТСКАЯ» АНГЛИЯ, «АЗИАТСКАЯ» ГОЛЛАНДИЯ – ЭТО НОНСЕНС, КАТЕГОРИАЛЬНО НЕВОЗМОЖНЫЙ НИ В ПОЛИТИЧЕСКОМ, НИ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ, НИ, НАКОНЕЦ, В ФИЛОЛОГИЧЕСКОМ СМЫСЛАХ.

способного встать на защиту этого мира ради «сдерживания натиска с Запада и Востока» [3].

Итак, срединный мир оказался более целостным, лишенным резко очерченных субъектных границ, характерных для европейской культурной традиции. Родственные страны и народы здесь объединяла цивилизационная близость, «...замечательное прошедшее» и «...неколебимая вера в свое великое будущее, несмотря на все тяготы настоящего» [1, с. 6].

В то же время, и сам В. И. Ламанский, и более ранний К. Н. Леонтьев (пусть под несколько иным углом зрения) отмечали особую специфику юго-западных границ «срединного мира». В результате на фоне осознания общей целостности данного региона формировался тезис об особой греко-славянской традиции, выступавшей в роли субкультуры, близкой к уже упоминавшимся ранее романо-германским аналогам на Западе. Такая структуризация позволила отнести к этой обособленной «азиатско-европейской» цивилизации частично Румынию и Грецию, более полно Болгарию, Сербию, Черногорию и т.д. Фактически для В.И. Ламанского и его учеников греко-славянская субкультура (или, как они идентифицировали указанный выше ареал, «греко-славянский Восток») включала в себя Балканы и всю европейскую Турцию с Константинополем [1, с. 48].

Вряд ли можно сомневаться в том, что подобные концепции ни в коем случае не следует абсолютизировать. Тем не менее, очевидно, что перед нами весьма интересное и достаточно убедительное философское обоснование особой культурной самобытности «срединного мира» объединяемого (по В.И. Ламанскому) общностью антропологического типа, религиозной традицией, полиэтничностью населения, а так же принадлежностью к единому цивилизационному пространству, ограниченному в той или иной степени евразийским вектором русской и османской культур¹. В то же время, ни в коей мере не следует отрицать тот факт, что народы и государства указанного региона пережили многочисленные культурные влияния, их география (рельеф) неоднородны, внешние стратегические задачи далеко не всегда совпадают и т.д. Все это позволяет говорить об определенной внутренней градации субкультур «срединного мира» В.И. Ламанского, обусловившей на фоне внутренней близости народов этого самодостаточного региона локальные этнокультурные различия, характерные для конкретных славянских этносов, стран и народов.

¹ В ЕВРАЗИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОДОБНАЯ САМОБЫТНОСТЬ «СЕРЕДИННОЙ ЕВРАЗИИ» ХАРАКТЕРИЗУЕТСЯ КАК «ТУРАНСКИЙ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП».

Список использованных источников:

1. Ламанский В. И. Три мира Азийско-европейского материка // В. И. Ламанский. Петроград : Новое время, 1916. – 152 с.
2. Робинсон М. А. В.И. Ламанский и его историософский трактат «Три мира азийско-европейского материка» <https://cyberleninka.ru/article/n/v-i-lamanskiy-i-ego-istoriosofskiy-traktat-tri-mira-aziysko-evropeyskogo-materika/viewer>
3. Моргачев В. Византизм и эволюция русской государственной идеи [http:// evrazia. org / print. Php?id = 1690](http://evrazia.org/print.Php?id=1690)

Chalyi A. O.

2nd year Postgraduate Student

The State Institution “The Institute of World History of the National Academy of Sciences of Ukraine”

WAS AN OTTOMAN SULTANATE A COLONIAL EMPIRE?

We get used to label all large and incomparable states as empires, despite their true origins, form and political organization, and its commonly has negative hint. The same goes with the term colonialism – everybody says it, like its self-obvious, needs no explanations nor historical background or peculiarities. In common wisdom, word «Empire» struck almost inseparably from word «colonial», or even further «imperialism». Historians and common people usually addressed as colonial empires like Britain, France, Germany, Belgium, Italy, Netherlands, Spain and Portugal – they are usual suspects. But another goes with Russia and Turkey, which do not regard in colonial discourse as classical colonial powers due to several reasons [1, с. 40–42]. Ottoman Empire is even less studied from post-colonial point of view [7, p. 74]. My theses are that Ottoman sultanate was hidden Empire with both imperial and nonimperial characteristics, but much more intrinsic concern, that colonial dispute leads us to theoretical wastelands, when we emphasize the **form** of the concepts rather than its **essence**.

First of all we need somehow identify what empire and moreover colonial empire means to narrow the limits of investigations and making plausible outcome. There are numerous types and variants on how we can define colony, colonialism and imperialism in broan and narrow senses, from economical to sociological point of view. True problem, that colonialism as a phenomenon has different rates of representation and forms [6, p. 17–18]. The most common is indeed economical, because it's too obvious, demonstrable and easy to explain and manipulate – colonialism can be defined as the

conquest and control of other people's land and goods [12, p. 8], which sounds rather clumsy and incomplete. Major notion is that colonial strategies differs from country to country, depends on numerous peculiarities, and survived even the very existence of empires itself [2, p. 1370].

I'll try to establish a few notions:

- Colonialism is a power related interaction, in which there is struggle between identities – dominant and subaltern.

- Colony is a territory where affiliation to dominant or subaltern identity determines your social, political, economical etc. status.

Ottoman orientalism and colonialism debate is very complicated and split the scholars apart in interpreting this issues [4, p. 1]. Ottoman political influence besides term colonialism often regarded as Ottoman orientalism as civilization mission through nomadic tribes, barbarian mountaineers and others [17, p. 147–148], which was part of European modern view on world relations [9, p. 10]. Ottoman relations in African states in contemporary teaching material clames as colonial (*sömürgeci* in Turkish) [16, s. 285]. Strong position holds notions that Ottomans were colonizers of the Arab land and Arab people and prevent them from being independent, despite peaceful coexisting with thought about generally favor and plausible Ottoman rule [10, p. 381–385]. Definite and abrupt answer about the essence of Ottoman rule as a colonial stated in case of Greece [18, p. 2]. Ephraim Karsh identify Ottoman millet system as a direct colonialism, the same goes with Ottoman rule in Egypt and Lebanon, as a type of relationship between imperial center and periphery [13, p. 51]. Not so strict is Selim Deringul, who clames that Ottomans conducted so called borrowed imperialism and it was necessary answer on ongoing process of European invasion [5, p. 312, 339]. Ottoman rule was very flexible, trying to incorporate to power elites those, who were outside Ottoman society [3, p. 119]. But another theoretical approach clamed Ottomans to be colonial power without colonies [15, p. 134]. Major notion is that colonial strategies differs from country to country, depends on numerous peculiarities, and survived even the very existence of empires itself [2, p. 1370]. Ottomans had full control under their territories combined different types of organizations – direct rule, suzerainty and vassal tributary states [14, p. 6–7]. Due to complexity of late Ottoman history post-colonial studies describes a picture where the ruler and the ruled, the coloniser and the colonised, the dominant and the subaltern, were continuously changing roles [11, p. 43]. All agree that the Ottoman “colonial” relationship was much more nuanced than its Western European counterpart: the local was not summarily “othered,” denigrated, and exploited; instead, it retained its agency and negotiated relations with the Ottoman capital, Western Europeans, and their local counterparts [8, p. 553–554].

As a result I can make a statement, that our representation of colonialism depends on the markers we use to describe it. In case of Ottoman sultanate some of them may work (theoretical framework, political control, religion biases), some of them don't (economic exploitation, social inequality). Judging on historiography debates upon this topic we can easily flip-flop pro and cons of every theory of colonialism to prove that one country was a colonial power and some country was a colony. Due to highlighted criteria, every country, that spread its political influence upon objected «Other» was an imperialistic state, limiting «Other» to create and preserve its own identity. Ottoman sultanate was among it. The main historical goal is to find out what meaning their power relations and interactions had, and what purpose that colonialism pursued.

References:

1. Томпсон Е. М. Трубадури імперії. Російська література й колоніалізм. Київ. Основи. 2008.
2. Acemoglu D., Johnson S., Robinson J. The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation. *The American Economic Review*. 2001. Vol. 91. No. 5 pp. 1369–1401.
3. Burbank J., Cooper F. Empires in world history : power and the politics of difference. Princeton University Press. 2010.
4. Demir B.T. Conceptualization of ottoman orientalism & colonialism. URL: https://www.academia.edu/23633570/OTTOMAN_ORIENTALISM_and_COLONIALISM_DISCOURSES. Available. 17.12.2020.
5. Deringil S. «They Live in a State of Nomadism and Savagery»: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate. *Comparative Studies in Society and History*. 2003. Vol. 45. No. 2. Pp. 311–342.
6. De-scribing Empire: Post-colonialism and textuality/ed. by C. Tiffin, A. Lawson. Routledge. 1994.
7. Göçek F. Parameters of a postcolonial sociology of the Ottoman Empire. *Political Power and Social Theory*. 2013. Vol. 25. Pp. 73–104.
8. Göçek F. Postcoloniality, the Ottoman past, and the Middle East present. *International journal Middle Eastern studies*. 2012. Vol. 44. Pp. 549–563.
9. Hawa S. The erasure of Arab political identity, colonialism and violence. Routledge. 2017.
10. Isik H. The views of Arab students regarding Turks, the Ottoman Empire, and the Republic of Turkey: A case of Jordan. *Educational research and reviews*. 2016. Vol. 11. Pp. 377–389.
11. Kechriotis Vangelis. Postcolonial criticism encounters late Ottoman studies. *Historein. A review of the past and other stories*. 2013. Vol. 13. Pp. 39–46.

12. Loomba A. Colonialism/Postcolonialism. Routledge. 2005.
13. Palabıyık M. S. Travel, civilization and the east: ottoman travellers' perception of "the east" in the late ottoman empire. Doctoral thesis. Ankara. Orta Doğu Teknik Üniversitesi. 2010. 476 p.
14. Popescu B. Colonialism in Europe: Imperial Legacies in the Balkans. *Paper prepared for delivery at the 2nd Annual Graduate Workshop on Comparative Historical Research on Europe*, Paris. 2015. 40 p.
15. Türesay Ö. The Ottoman Empire seen through the lens of postcolonial studies: a recent historiographical turn. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 2013. No 60-2. P. 127–145.
16. Ünver U. M. Sömürgecilik tarihi. Yüksek lisans programı. İstanbul. 2008
17. Yosmaoğlu İ. Blood ties : religion, violence, and the politics of nationhood in Ottoman Macedonia, 1878–1908. Cornell university press, 2014.
18. Zervas T. From Ottoman colonial rule to nation statehood: Schooling and national identity in the early Greek school. *Espacio, Tiempo y Educación*. 2017. Vol. 4. No. 1. Pp. 1–21.

НАПРЯМ 5. КРИМ: ІСТОРІЯ, КУЛЬТУРА ТА СУЧАСНІСТЬ

Аблаєва У. О.

*кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник
Львовского музея истории религий*

ОРНАМЕНТИРОВАННЫЙ ТЕКСТИЛЬ КРЫМСКИХ ТАТАР: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ

Традиционные текстильные изделия крымских татар, декорированные различными способами и насчитывающие множество видов, являются известным культурным феноменом. Однако в национальной среде и вне ее, среди культурологов и искусствоведов, специализирующихся в декоративно-прикладном искусстве народов Крыма, профессиональных вышивальщиц и любителей нет четкого представления о многочисленном и разнообразном репертуаре крымскотатарских орнаментированных изделий, до сих пор не унифицирована терминология, отсутствует историография вопроса. В данной работе кратко рассматриваются названные проблемы, критический анализ которых не умаляет исключительной значимости первых исследований по крымскотатарской вышивке.

Целью настоящего исследования является краткий обзор и сравнительный анализ синхронных материалов Е. Спасской и П. Чепуриной по крымскотатарской вышивке. Также привлечь внимание широкого круга специалистов к текстильным изделиям крымских татар для проведения дополнительных исследований.

Среди современных исследователей, в круг интересом которых входит, в том числе, традиционный декорированный текстиль крымских татар, необходимо назвать Изидинову С.Р. [6], Рославцеву Л.И. [11], Акчурину-Муфтиеву Н.М. [3], Чурлу М. [17], Желтухину О.А. [5], Саковец Т.М. [12], Аблаеву У. О. [1], Абдураманову С.Н., [2] Прокурашко О.В. [10] и других авторов [9], каждый из которых внес свой вклад в освоение многогранной, многоплановой и далеко не завершенной темы.

Реалии Крыма кон. XIX – нач. XX вв. отмечены постепенным угасанием народных традиций и связанных с ними ремесел: изготовлением большого количества декорированных (вышитых и тканых) текстильных изделий. А параллельно формировался активный

интерес к крымскотатарским орнаментированным изделиям, что выражалось в их скупке, сборе частных (с сер. XIX в.) и музейных коллекций (с рубежа XIX – XX ст.).

В числе первых, кто профессионально заинтересовался высоким искусством традиционной крымскотатарской орнаментики, были В.В. Контрольская (Харьков, 1881–1933, там же) и А.М. Петрова (Феодосия, 1871–1921, там же). Контрольская сбором узоров занималась в 1900–1915 гг., Петрова – в 1904–1919 гг. Обе мечтали опубликовать свои коллекции орнаментов, скопированных с аутентичных вышивок в полевых условиях. В собрании Контрольской, со слов ее внучки, было около 8 тысяч эскизов, у Петровой – около 1400 узоров. Обоим осуществить задуманное не удалось. Но Петровой повезло, она познакомилась с молодым этнографом и «духовной наследницей» Е.Ю. Спасской, которой завещала свой архив с прорисями узоров. [8] Спасская Е.Ю. (Нежин, 1892–1982, Алматы), получив сверток из семи сотен «чистовиков» и более четырех сотен «черновиков» с эскизами крымскотатарских орнаментов, коллекцию обработала и через два года опубликовала две статьи. [13; 14] По словам О. Прокурашко, эти исследования представляют собой «первый обоснованный научный анализ этого уникального культурного явления» [10, с. 477–479]. Однако колоссальный по объему материал для молодой исследовательницы, едва знакомой с культурными реалиями крымскотатарского народа, незнанием языка и в экстремальной социально-политической обстановке, оказался слишком сложным для успешного решения поставленных задач: классификации архивных материалов и подготовки к изданию «Альбома крымскотатарских вышивок Старо-Крымского района». Выбор метода исследования «по аналогии», при котором сравнительный анализ проводился с позиций украинской вышивки, имеющей иной арсенал технических приемов и даже иную «философию», также не смог привести автора к позитивным результатам.

Коллекция Петровой практически не имеет национальной маркировки и Спасская сетует, что установить точные названия вышитых предметов «трудно: в разных районах они разно называются» [13, 24–25]. Абсолютно верное замечание. Проблема с унификацией национальной терминологии не решена до настоящего времени. Все же отдельные наименования изделий были зафиксированы и верно записаны: *марама*, *шербенге*, *фес*, *учкур*; в искаженной форме переданы названия платка – *яулик*, кисета – *ксе*, названия шва в виде «косы» – *кельм* (?). Если первые легко определяемы (*явлыкь* / *явлыкь* и *кисе*), то установить последний термин, с отсылкой автора на П. Чепурину, оказалось сложнее, т.к. в работах последней этого слова нет. Вероятно, обозначенный Спасской *кельм* – это «джелан / илан» (диал. формы от «йылан») у Чепуриной, т.к.

описания швов с названными терминами у обоих авторов аналогичны. Однако большей проблемой работы Спасской является ошибочный подход к классификации, где в одну группу включены «техника вышивания и швы». В этой группе: «коса, гобеленный шов, решеточка или мережка, гладь, петля, строчка» [13, 29]. Так, один из основных видов национальной двухсторонней вышивки «эсаб», в авторской номинации «решеточка или мережка», пояснен с позиций украинской вышивки, когда «часть продольных и поперечных ниток ткани в нужных местах выдергивается». [13, 30] На самом деле он образуется путем перевития шелком поочередно нитей основы и утка в отдельных фрагментах, образуя небольшие ажурные узоры в виде сетки. Вид под названием «петля / петля-тамбур» легко соотносится с тамбурной вышивкой *к'яснакь*. Но наиболее спорным является утверждение автора о «не характерности, не типичности для Крыма» наиболее распространенного вида национальной вышивки *татар ишлеме*, само название которого говорит об автохтонности данного технического приема.

Способы художественного шитья и многообразие швов находятся в безусловной корреляции, при этом они автономны и зачастую вторые находятся в подчиненном положении по отношению к первым, поэтому при их многочисленности, как в крымскотатарской вышивке, должны рассматриваться исключительно самостоятельно. Именно такой подход для анализа крымскотатарских вышивок избрала П. Я. Чепурина (Киев, 1880–1947, Евпатория), музеевед и этнограф. Она так же, как Контрольская и Петрова, много лет изучала орнаментированные изделия в полевых экспедициях (1910–1918). Ее особый интерес вызывали узоры мастериц из горных сел Ай-Серез, Арпат, Капсихор, Таракъташ, Кутлах, Коз. Характеризуя бытовое искусство крымских татар, как очень сложное, Чепурина в своем исследовании провела первую классификацию национального декорированного текстиля, разработала подробные схемы многочисленных швов, зафиксировала специальную терминологию крымскотатарской вышивки. [16] Несмотря на то, что записанные на слух отдельные наименования интерпретированы графически ошибочно, они легко поддаются дешифровке. Многолетние исследования и выбор верной методологии позволили Чепуриной создать краткий, емкий и доступный научный труд, актуальный до настоящего времени.

М. Волошин почти век назад с горечью писал, что богатое в своем разнообразии искусство крымских татар «кончилось, остались (только) ткани да вышивки», несмотря на это татарские женщины по врожденному инстинкту еще продолжают создавать драгоценные растительные узоры. А далее с сожалением продолжает, что много-

летние труды по сбору татарских орнаментов Чепуриной и Петровой до сих пор не изданы [4, с. 55–69].

Выводы. 1. Необходимость издания архива А.М. Петровой с собранием узоров в виде «Альбома крымскотатарских вышивок Старо-Крымского района». 2. Нерешенная проблема соотношений национальных наименований в работах начала прошлого века с нормой современного крымскотатарского языка должна решаться совместными усилиями профессиональных этнологов и лексикологов.

Список использованных источников:

1. Аблаева У. О. «Традиционная крымскотатарская вышивка». Материалы XVII междунар. науч. конф., С-Пб., 2014; Аблаева У. О. «Декорированный текстиль крымских татар. К проблеме семантики», Питанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі 24 (2018). С. 364–370.

2. Абдураманова С.Н., Акчурина-Муфтиева Н.М. Крымскотатарское женское головное покрывало в коллекции Бахчисарайского музея-заповедника. Каталог. Симферополь, 2015. 96 с., 122 илл.

3. Акчурина-Муфтиева Н.М. Кримськотатарське мистецтво візерункового шитва. Художня культура. Актуальні проблеми : наук. вісник К, 2006. Вип. 3. С. 145–164.

4. Волошин М. «Культура, искусство, памятники Крыма». Забвению не подлежит. Из истории крымскотатарской государственности и Крыма. Казань, 1992.

5. Желтухина О. А. «Амальгама природы. Искусство вышивки у крымских татар». Qasevet 26(1998). С. 8–13.

6. Изидинова С. Об искусстве орнаментального тканья крымских татар. Севастополь, 1995.

7. Каралезли Х. «Старинный обычай татарского заручения и свадьбы в деревнях Дереккой, Ай-Василь, Аутка Ялтинского района». Забвению не подлежит...Из истории крымскотатарской государственности и Крыма. Казань, 1992. С. 227–239.

8. Коллекция рисунков образцов крымскотатарской вышивки А.М. Петровой. <https://blog.mediashm.ru/?p=3025>

9. Османова Н.М. Лексика вышивального искусства в крымскотатарском языке. 2011; Петренко Л. «Удивительный богатый наряд (о марама – головном покрывале крымскотатарских женщин)». Qasevet 29(2002). С. 30–32.

10. Прокурашко О. Кримськотатарська вишивка в науковій спадщині Є.Ю. Спаської. Матеріали міжн. науково-практ. конференції. Вип. 4, Київ, 2006.

11. Рославцева Л.И. Узорное ткачество народов Крыма в собрании ГМВ. Каталог коллекции. Москва, 2013. 184 с.
12. Саковец Т.М. Крымские орнаменты в рисунках В.В. Контр-рольской. Бахч. историко-археологический сборник. Вып. 1. Симферополь, 1997.
13. Спасская Е.Ю. Татарская вышивка Старо-Крымского района: по материалам А.М. Петровой. Известия Восточного факультета Азер. гос. ун-та., 1926. Т. 1. С. 21–47.
14. Спасская Е.Ю. Старо-Крымские узоры. Известия Общества обследования и изучения Азербайджана, 1926. № 3. С. 181–184.
15. Чепурина П.Я. Татарская вышивка. Москва, Ленинград, 1935.
16. Чепурина П.Я. Орнаментное шитье Крыма. Москва, Ленинград, 1938.
17. Чурлу М. Язык Крымско-татарского декоративного искусства. Qasevet 33(2008). С. 56–61.

Дочу А. Р.

*кандидат філологічних наук,
науковий співробітник відділу романських,
германських і балтійських мов
Інституту мовознавства імені О. О. Потебні
Національної академії наук України*

КРИМСЬКОТАТАРСЬКІ ЛЕКСИЧНІ ЗАПОЗИЧЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ (НА МАТЕРІАЛІ ЕТИМОЛОГІЧНОГО СЛОВНИКА УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ)

Проблема тюркських мовних контактів у слов'янських мовах, у тому числі й в українській, розглядалася в працях багатьох лінгвістів, як-от А. Ю. Кримського [3], О. М. Гаркавця [1], Ф. Міклошича [7], К. Локоча [6], С. Стаховського [8] та ін., проте досліджена недостатньо. Зокрема, на це звертає увагу видатний мовознавець-тюрколог А. Ю. Кримський у «Творах в п'яти томах» (розділ “Про тюркські впливи в мовах слов'янських та європейських”) [3, с. 577]. З-поміж різних праць він називає розвідку Ф. Міклошича “Die türkischen Elemente in den südost- und ost-europäischen Sprachen” [7], зауважуючи, що у вказаній праці погуртовано потрібний матеріал з певною філологічною оглядністю і куди доводиться й досі вдаватися по довідки [там же, с. 577].

Тюркські впливи здавна простежуються в українській мові. Слід згадати, наприклад, впливи болгар, хозар, кипчаків. Із розквітом

Кримського ханства в українську мову потрапляють численні кримсько-татарські лексеми. А. Ю. Кримський зазначає: “тільки ж якщо наша Вкраїна позичила тоді од Золотої орди не так багато слів, як Москва, то трохи пізніш напозичалися таки ми татарських слів чимало з іншого сусіднього джерела – од Кримського ханства XV – XVIII століть та таки й з османської Туреччини” [3, с. 576].

У результаті дослідження у словнику було виявлено 74 лексем, запозичених з кримськотатарської мови. Решту слів позначено в словнику як запозичення з тюркських мов (поряд наводяться слова в турецькій, кримськотатарській мовах). Вважаємо, що, насправді, таких кримськотатарських слів або слів, які надійшли через посередництво кримськотатарської, має бути набагато більше. Згадаймо, наприклад, такі лексеми, як *шашлик*, *чебурек* або діал. *гемія* ‘вид судна’, *ялек* ‘безрукавка, жилет на ваті’ та ін.

За тематичною характеристикою усі кримськотатарські лексеми, вилучені із словника, можна розподілити на лексику матеріальної культури, природничу, військову, суспільно-політичну та адміністративну, релігійну лексики. Найбільше запозичувалися тюркізми, які належать до сфери матеріальної культури, природничої лексики (відповідно – 66,66 % та 17,95 %). Найменше лексем виокремлено в таких групах, як військова, суспільно-політична та адміністративна, релігійна лексики (відповідно – 7,69 %, 5,13 %, 2,57 %). Найбільший відсоток запозичених слів сфери матеріальної культури пояснюємо розквітом матеріальної культури Кримського ханства, що, у свою чергу, сприяло проникненню багатьох слів в українську мову, розвитком торгівельних зв’язків, відсутністю подібних понять в аналізованих мовах у зв’язку з належністю їх до східної матеріальної культури, суспільного устрою та східної флори і фауни.

До сфери матеріальної культури зараховуємо:

1) назви та предмети господарського призначення: *араші* ‘дишло гарби’ [2, I, с. 82]; діал. *буджак* ‘хатня піч, куток, запічок’ [2, I, с. 278]; діал. *джамур* ‘розчин вапна’ [2, II, с. 47];

2) назви їжі та напоїв: діал. *ар’ян* ‘козячий кисляк’ [2, I, с. 91]; діал. *катлама* ‘прісні коржики, смажені на баранячому жирі’ [2, II, с. 405]; діал. *озюм* ‘ізіум, родзинки’ [2, IV, с. 167]; *шен тала* ‘сушені абрикоси і персики’ [2, VI, с. 407];

3) назви одягу: *опанча* ‘старовинний верхній одяг у вигляді широкого плаща’ [2, IV, с. 196]; діал. *учкур* ‘шнурок, який затягується у штани’ [2, VI, с. 57];

4) назви коштовного каміння: *яшма* [2, VI, с. 565].

До природничої лексики відносимо:

1) назви рослин: *айва* [2, I, с. 53]; *гарбуз* [2, I, с. 472]; *фундук* [2, VI, с. 138]; *хурма* [2, VI, с. 223];

2) назви на позначення природних явищ та процесів: *яйла* ‘пласка безлісна місцевість у кримських горах’ [2, VI, с. 539];

3) назви тварин або їх скупчень: діал. *кочкар* ‘племінний баран’ [2, III, с. 66]; *отара* ‘великий гурт овець, кіз’ [2, IV, с. 231].

Військова лексика охоплює:

1) назви символів влади: *бунчук* ‘булава з китицею з кінського волосу як символ влади’ [2, I, с. 296];

2) полонені: *ясир* [2, VI, с. 555];

3) назви осіб: *отаман* ‘ватажок козацького війська’ [2, IV, с. 231].

Суспільно-політична та адміністративна лексика включає:

1) назви осіб, професій: *козак* [2, II, с. 495]; *чабан* ‘пастух овець’ [2, VI, с. 273].

Релігійна лексика:

1) назви осіб: *бусурман* [2, I, с. 307].

Запозичену лексику поділяємо на загальноновживану (*айва*, *гарбуз*, *фундук*, *хурма*), застарілу (історизми: *бунчук*, *ясир*, *отаман* та архаїзми: *опанча*, *мажа* ‘чумацький віз; міра ваги, об’єму’, *аркан* ‘товстий мотузок із зашморгом, яким ловлять коней’), діалектну (*буджак* ‘хатня піч, куток, запічок’).

За типом запозиченої лексики виділяються гібридні назви (47,3 %) та власне запозичення (52,7 %). Гібридизація свідчить про пристосування запозиченої лексики до мови-реципієнта.

Серед гібридних назв виділено, наприклад, такі структурні моделі: іншомовна основа іменника + суф. *-и* + зак. *ти*: *арканити*, *ясирити*, *чабанити*, *бусурманити*; іншомовна основа іменника + суф. *-ува* + зак. *ти*: *чамурувати*; *чабанувати*; іншомовна основа іменника + суф. *-ець*: *куманець*, *бусурманець*, *чабанець*; іншомовна основа іменника + суф. *-ник*: *отарник*, *ясирник*; іншомовна основа іменника + суф. *-их* + зак. *а*: *чабаниха*, *отаманиха*; іншомовна основа іменника + суф. *-енк* + зак. *о*: *чабаненко*, *отаманенко*; іншомовна основа іменника + суф. *-івн* + зак. *а*: *чабанівна*, *отаманівна*.

У результаті запозичення кримськотатарських слів у лексиці відбули значні семантичні зміни, а саме поява вторинних значень, виникнення синонімів, розмежування значень синонімів, витіснення застарілих слів, розширення або звуження значень.

Так, вторинні значення розвинули лексеми: *аркан* (вживається не тільки на позначення ‘мотузки із зашморгом для ловлі коней’, але і у значенні ‘гуцульський чоловічий танець’. Семантика слова розвинулася в українській мові на ґрунті первісного значення “мотузок” [2, I, с. 85]; діал.

катлама ‘прісні коржики, смажені на баранячому жирі’ (вживається ще на позначення ‘болотної трави’, окрім основного значення, що є результатом видозміни форми *батлама*, зближеної з фонетично подібним *катлама* ‘прісні коржики, смажені на баранячому жирі’) [2, II, с. 405]. Застаріли й витіснилися в розряд архаїзмів, наприклад, такі слова у зв’язку із виходом з ужитку: *мажа* ‘чумацький віз; міра ваги, об’єму, що дорівнює місткості одного чумацького воза’ [2, III, с. 358]; *таранан* ‘кам’яне корито в Криму, в якому видавлюють з винограду вино’ [2, V, с. 519]; *опанча* ‘старовинний верхній одяг у вигляді широкого плаща’ [2, IV, с. 196]. У розряд історизмів перейшли, наприклад, такі слова: *отаман* ‘ватажок козацького війська’, *ясир*, *бунчук* ‘булава з китицею з кінського волосу як символ влади’ та ін. Питомі слова *пастух*, *вівчар* та запозичене *чабан* вступають у синонімічні відношення, але між ними відбулося розмежування їх значень. Різняться тим, що *пастух* вживається більше в загальному значенні ‘той, хто пасе стадо, череду, отару’ [4], а *чабан* та *вівчар* ‘той, хто доглядає овець, овечий пастух’ [4]. Питома лексема *полон* та запозичена *ясир* також є синонімами, але перша є більш загальною й вживається у значенні ‘відсутність свободи, неволя, в яку потрапляв хто-небудь, захоплений противником під час воєнних дій; перебування в такому стані’ [4], а друга перейшла в розряд історизмів. Розширили своє значення такі лексеми, як-от: діал. *джамур* < ктат. *чамур* ‘багнока, сльота’ [5, с. 580], що вживається тепер на позначення ‘розчину вапна’ [2, II, с. 47]; діал. *джигиря* < ктат. *къара джигер* ‘печінка’ [5, с. 190], вживається в українській у значенні ‘овеча горлянка з легеньями та печінкою’ [2, II, с. 51]; *балик* < ктат. *балыкъ* ‘риба’ [5, с. 345] розширила своє значення до ‘пров’яленої спинки риби’ [2, I, с. 127] та на позначення ‘спеціально приготовленого в’яленого м’яса’. Звузила своє значення, наприклад, діал. лексема *куман* < ктат. *къуман* ‘гличик (для обмивання)’ [5, с. 429] до ‘керамічної фігурної посудини для напоїв, що використовується тепер як прикраса’ [2, III, с. 138].

Отже, аналіз кримськотатарських лексем на матеріалі “Етимологічного словника української мови” в семи томах показав, що кримськотатарські лексеми становлять 74 одиниці (разом із гібридними назвами). Вважаємо, що лексем має бути більше, оскільки в словнику враховані більш давні лексеми. Якщо врахувати нові запозичені лексеми, то, відповідно, кількість лексем ще збільшиться. Кримськотатарська лексика значно вплинула на українську мову, з огляду на безпосередні мовні контакти і давні торгівельні відносини та близькість проживання представників контактуючих мов. У мові-реципієнті відбулися семантичні процеси: збагачення лексики новими словами, поява вторинних значень, синонімічні процеси, витіснення або розмежування значень між синонімічними питомою та запозиченою назвами, звуження, розширення значень, пристосування лексем.

Список використаних джерел:

1. Гаркавец А. Н. Тюркские языки на Украине. К., 1988. 176 с.
2. Етимологічний словник української мови : В 7 т. / О. С. Мельничук та ін. К., 1982–2012. Т. 1–6.
3. Кримський А. Тюрки, їх мови та літератури. Твори: В 5 т. К., 1974. Т. 4. 639 с.
4. Словник української мови. В 11 т. – Київ : Наукова думка, 1970–1980: <http://sum.in.ua/>
5. Усеинов С. М. Русско-крымскотатарский, крымскотатарско-русский словарь. Симферополь: Тезис, 2007. 640 с.
6. Lokotsch K. Etymologisches Wörterbuch der Europäischen Wörter Orientalischen Ursprungs. Heidelberg, 1927. 243 s.
7. Miklosich K. Die Türkischen Elemente in den Südost- und Osteuropäischen Sprachen. Wien, 1884. 90 s.
8. Stachowski S. Słownik historyczno-etymologiczny turczyzmów w języku polskim. Kraków, 2014. 640 s.

Кочерга С. О.

*доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри української мови і літератури
Національного університету «Острозька академія»*

ЕСКИЗИ МУСУЛЬМАН В КРИМСЬКОМУ ТЕКСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПИСЬМЕННИКІВ-МОДЕРНІСТІВ

Мусульманський світ в українській літературі тривалий час був маргіналізований або ж його проекції відзначалися браком толерантності. За визначенням І. Пупурс, українському романтичному письменству було характерне трактування Криму, «як ворожого й розкішного краю, невідьницького ринку», причому зазвичай «неоднозначно тлумачиться Кримське як Мусульманське» [2, с. 164]. Новітні спроби налагодження християнсько-мусульманського діалогу зумовили хвилю інтересу до представників *іншого* вірування з боку українських письменників, що репрезентують доробок модерної доби (А. Кримський, Леся Українка, М. Коцюбинський та ін.). Для багатьох українців враження про мусульманську культуру склалися завдяки поїздкам у Крим, які наприкінці ХІХ ст. стали доволі популярними.

Мандрівні враження давали можливість зблизька побачити, а іноді й контактувати з представниками мусульманства, імідж якого не був високим серед православних християн, що засвоїли значною мірою

європейський тип соціуму та його ж погорду. Переважно таке знайомство було поверховим, а *чужі* традиції та культ радше видавалися екзотичними, ніж такими, що вартували проникнення в основи формування мусульманського світогляду, шукання *genius loci*, перехрестя та суголосся ісламу та християнства на рівні історії, ідей, моральних засад. Спроби осмислення репрезентації мусульманських образів та міфологем в українському письменстві передбачає застосування імагологічної методології, спрямованої, зокрема, на спростування панівних стереотипів.

Доповідь зосереджена на окресленні образів кримських мусульман, що засвідчують психологізм письменницьких оцінок, фіксують авторські візії гендерної диференціації статусів у кримськотатарському соціумі, є засобом долання релігійного відчуження, утвердження загальнолюдських цінностей.

Тяжіння кримських татар та українців до мирного спілкування, віротерпимості на межі XIX та XX ст. відображено і в реалістичних творах, однак саме модерністи виробляють естетику, яка багато запозичає з реалій мусульманського універсуму. Значний внесок у цьому напрямку зробила Леся Українка, творчість якої багата на елементи етнонаціональних особливостей кримськотатарської спільноти. Наприклад, у вірші «Татарочка» описано типовий для мусульманок одяг (фес, чадра). Імагообраз ліричної героїні-мусульманки є центральним у стилізації Лесі Українки «Східна мелодія» (з циклу «Кримські відгуки»), у системі знаків якої найвищі цінності втілюють сакральні мінарети і мечеті, але з ними цілком співмірні людські почуття. У драматичній поемі «Магомет і Хадиза» Леся Українка пропонує авторську версію шлюбних стосунків великого пророка, засновника перших громад мусульман.

М. Коцюбинський, перебуваючи в Криму у складі філоксерної комісії, отримав більший досвід спілкування з кримськими татарами, хоча подекуди його художні узагальнення не позбавлені помилок. Новела «В путях шайтана» є своєрідним препаруванням грішних з погляду ісламської релігії інтенцій молодих людей. Оповідання «Під мінаретами» відображає реформаторські ідеї, які стали запитуваними в середовищі молодих мусульман зламу віків, вплив на вірян тенденцій європеїзації. У тканину тексту густо вплітаються мотиви мусульманських легенд, цитати з Корану, що створюють особливу екзотичну ауру для українського читача.

Антиклерикальний дискурс у кримських оповіданнях М. Коцюбинського репрезентує світогляд, типовий для інтелігента свого часу. Зокрема, його зображення гендерних імаготипів цілком суголосне з констатацією А. Кримського, який зазначав: «Відмінні прикмети

мусульманської сім'ї – право багатоженства і гарем. Гарем отупив мусульманську жінку і розбестив чоловіка...» [1, с. V]. Однак бажання мусульман і їхня вірність традиціям були цілком зрозумілі українцям, картина світу яких складалася на основі власного національного життя.

Отже, у кримському доробку українських письменників-модерністів формується самобутній «мусульманський текст», який засвідчує поступове проникнення авторів у ментальну товщу кримських татар, вихованих у традиціях ісламської культури. Особливо виокремлюється низка творів лідерів українського модернізму Лесі Українки та М. Коцюбинського з мусульманським дискурсом та цілою системою імагообразів. Кращі з них є підстави вважати інноваційною художньою площиною, контактною зоною, що служить християнсько-мусульманському взаєморозумінню, толерантності та доводить суголосність прагнень деколонізації, котрі в Російській імперії були притаманні як християнам-українцям, так і кримськотатарським мусульманам.

Список використаних джерел:

1. Крымский А. Мусульманство и его будущее. Москва, 1899. 120 с.
2. Пупурс І. Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно– й східноєвропейських літератур кінця XVIII – XIX ст.). Суми, 2017. 407 с.

Малежик Д. І.

кандидат історичних наук,

доцент історії та філософії історії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Нєгін К. С.

студент II курсу факультету філософії та суспільствознавства

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ДІЯЛЬНІСТЬ КРИМСЬКОГО АРХІЄПІСКОПА ЛУКИ В ПЕРІОД АПОГЕЮ СТАЛІНІЗМУ (1945-1953 РР.)

Оскільки в роки Другої світової війни православна церква відіграла важливу роль у перемозі над німецько-фашистськими військами, її ієрархи небезпідставно сподівались на порозуміння з радянською владою. Так, було послаблено антицерковну пропаганду та критику православної церкви. Водночас нагальною проблемою стояла реорганізація церковної

структури. Одним з представників вищого духовенства, перед яким стояло відбудова церковного життя в повоєнний період, був Архієпископ Лука (у миру – В. Войно-Ясенецький).

Архієпископ Лука в 1946 році прибуває на Кримський півострів. Він був відомий не лише своїм духовним служінням, а й здібностями в галузі медицини. Його наукові праці та розробки стали проривом у хірургії. Вони змінили медицину і врятували тисячі людських життів. Понад десять років він перебував у засланні і був єдиним лікарем у Радянському союзі, який мав священницький сан.

Окрім того, значний інтерес становить питання відносин архієпископа Луки з радянською владою. Російський дослідник М.В. Шкаровський відзначає, що цілий ряд ієрархів прагнули ще більше розширити вплив Церкви. Так, архієпископ Кримський Лука в 1948 р. домагався надання віруючим права вільно відвідувати храми в святкові дні (колгоспників змушували працювати і в неділю), читав пастві в кафедральному соборі серію антиматеріалістичних проповідей [5, с. 145]. Сам архієпископ Лука власне ставлення до радянської влади подає в автобіографії «Я полюбив страждання», відзначаючи, що «я і друг ваш і ворог ваш» [4, с. 18]. Проте, «другом» він був лише тому, що щиро врів і підтримував демократію.

Варто зазначити, що духовній інтелігенції як усього СРСР, так і Криму, було неможливо поєднувати своє духовне та мирське життя. Проте, святитель не залишав медичної практики, консультуючи та оперуючи в Сімферопольському військовому шпиталі. З огляду на це 26 квітня 1947 уповноважений з справ РПЦ у Кримській області Я. Жданов надсилає Г.Г. Карпову, голові Ради в справах Руської Православної Церкви, листа, в якому закликає звернути увагу на те, щоб «не допускати доповідей і лекцій з питань медицини Архієпископом Лукою в духовному одязі» [2].

Під час свого архієрейського служіння архієпископ Лука добивався нагород та визнання заслуг духовної інтелігенції, зокрема за їхню допомогу Червоній армії під час Другої світової війни. Так, у 1946 р. він надсилає до Я. Жданова список з іменами священників і пропонує нагородити цілий ряд священнослужителів Кримської єпархії. Серед них названо ім'я протоієрея Георгія (Безталанного), який подарував Червоній армії коней, та священника Володимира (Соколова), який всіляко допомагав партизанському руху, передаючи кореспонденцію, попри погрози окупантів [1].

Не сприяла влада і поліпшенню житлових умов архієпископа, незважаючи на його високий сан у церкві та заслуги перед країною в галузі медицини. Той же Я. Жданов у звіті зазначає, що житлові умови єпископа були жахливі. Помешкання в гуртожитку мало дві кімнати

(спальною та їдальною), водночас будучи і місцем проживання і кабінетом з приймальною. У помешканні не було санвузла, водопроводу і ванної кімнати. Сусідні мешканці, йшлося у звіті, дуже сильно погіршували умови проживання архієпископа Луки. Згадується дівчина, яка мала приводила молодих хлопців у пізні години вечора і порушувала спокій у гуртожитку. Можна зрозуміти що такі житлові умови для духовної людини були обтяжливі та неприємні.

Проте, незважаючи на таке ставлення влади і регулярний контроль з її боку, архієпископ Лука намагався підтримувати доброзичливі стосунки з її представниками. Про це свідчить те, що він навіть запрошував чиновників на літургію та обід на честь свого 25-річного служіння. У відповідь Я. Жданов привітав Архієпископа Луку вітальною телеграмою.

Однак лояльні відносини з сторони місцевою владою були не довгими. Вже в 1951 Я. Жданов надсилає листа до Ради в справах Руської Православної Церкви, намагаючись усунути Луку та священників собору з Кримської єпархії [3]. У відповідь Рада в справах РПЦ в особі Г. Карпова та І. Іванова заборонила Я. Жданову втручатися у справи церкви.

Отже, взаємини Архієпископа Луки з радянською владою в повсякденний період складались доволі напружено. Державна та місцева влада активно втручалась у внутрішні справи церкви, перешкождала здійсненню літургії та інших духовних обрядів. Однак зусиллями Архієпископа Луки було мінімізовано деструктивні дії партійно-радянського керівництва в галузі церковного будівництва.

Список використаних джерел:

1. Державний архів в Автономій Республіці Крим (ДА в АРК), ф. Р-2647, оп. 5, спр. 63, арк. 44.
2. ДА в АРК, ф. Р-2647, оп. 4, спр. 1-а, арк. 2.
3. ДА в АРК, ф. Р-2647, оп. 5, спр. 73, арк. 11
4. Войно-Ясенецкий В. Ф. (Архиепископ Лука). Я полюбил страдание... Автобиография. Москва: Изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2008. 192 с.
5. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. Москва: Вече, 2010. 480 с.

Пилипенко В. М.
*кандидат історичних наук,
доцент кафедри археології, етнології
та краєзнавчо-туристичної роботи
Національного університету «Чернігівський колегіум»
імені Т. Г. Шевченка*

ОБРАЗ КРИМСЬКИХ ТАТАР У ТВОРЧОСТІ МАРТИНА ПАШКОВСЬКОГО

Початок 17 століття видався для Речі Посполитої дуже насиченим часом: війни у Прибалтиці, інтервенція до Московії, загострення стосунків із Кримом та Портою. І суспільство, принаймні освячена його частина, реагувала на ці події значною кількістю публіцистичних та літературних текстів. Загалом, політична публіцистика відігравала важливу роль у політичному житті Польсько-Литовської держави. За її допомогою проводили політичну агітацію у шляхетському середовищі, відбувала рефлексія політичного життя. За перо бралися і шляхтичі, і священники, і, звісно, «професійні» письменники.

Одним із таких авторів був Мартин Пашковський (Marcin Paszkowski). Плодовитим цього автора назвати не можна, адже у його творчому доробку кількадесят невеличких поезій. 2017 року твори Мартина Пашковського дочекалися фахової едиції, яку зробив польський дослідник Міхал Курань [3]. В основному це оказіональна поезія на тему турецько-татарської агресії. Найбільш відомими творами Пашковського є «Dzieie tvreckie y utarczki kozackie z Tatory» та переклад на польську мову «Хроніки Європейської Сарматій» Олександра Гваньїні, текст якої він не лише переклав, а й розширив власними вставками.

Нас цікавитиме опис кримських татар та їх держави у творчості Мартина Пашковського. Загалом, згадок про татар у Пашковського багато, що й не дивно, зважаючи на тематику його творів. Але найцікавішим для нашої теми є «Dzieie tvreckie y utarczki kozackie z Tatory». Твір тішить не бурхливою, проте постійною увагою українських дослідників, адже в ньому вміщено поетичний опис дніпровських порогів та того, як їх долали козаки. Саме цей фрагмент викликає найбільше інтересу в українських дослідників. У перекладі В. Шевчука його часто передруковують у вітчизняних збірках та антологіях. Натомість польські історики акцентують увагу на тому, що «Dzieie tvreckie» були однією з перших спроб опрацювання турецької мови у Європі, адже в додатках містили коротенький польсько-турецький словничок на 700 слів. Загалом, половина тексту була присвячена турецькій культурі, традиціям, побуту та релігії, що робить, що робить цей твір ще й

своєрідною енциклопедією [1, с. 79]. 2018 року текст був виданий із сучасним науковим апаратом [5].

Роздуми автора про «східний світ», як припускають дослідники, можуть ґрунтуватися на власних спостереженнях. Не виключено, що Пашковський якийсь час міг перебувати у турецькому чи татарському полоні. Найповніше біографія поета викладена у монографії М. Кураня [2, с. 19–40].

Як же описує татар та їх державу поет? У більшості своїх творів Пашковський описує татар, як жорстоких грабіжників. При чому слід акцентувати увагу на тому, що їх характеризовано, як грабіжників, а не загарбників. Таке ставлення до татар було розповсюдженим, адже усі розуміли, що головна мета татарських нападів – грабунок, а не захоплення територій. Натомість турків характеризували, як потенційних загарбників.

Мартин Пашковський, як і його поети-сучасники, описуючи ворогів Речі Посполитої не скупився на епітети. Найпоширенішими характеристиками татар і турків були: блюзнірський, дикий, бридкий, хитрий, зрадливий. Турків, і особливо татар, Пашковський називав псами (дикими псами). Образ пса/вовка часто зустрічається у міфологічних системах слов'янських народів. На нашу думку, Пашковський навмисне використовував символ, який був зрозумілий для сучасників і мав негативне значення. Образ вовка/пса є амбівалентним, має як негативне так і позитивне трактування. Звісно, що у випадку з татарами використовувалось лише негативне значення образу. Окрім того, що вовк пов'язаний із хтонічним світом і асоціюється зі світом мертвих, він ще пов'язаний із нечистою силою. Етнологи фіксують польські повір'я, за яким диявол перетворюється на вовка, або ж вовк є дияволовим конем [6, с. 128–129]. Татар і турків назвали псами, вкладаючи у це прізвисько такий же негатив як і у образ вовка. Наприклад, вважалось, що чума, холера та інші епідемії приходять у вигляді великого білого пса.

Описуючи ворогів, поети та письменники часто наголошували на страшній зовнішності. Пашковський не був виключенням:

a z twarzy strąśni na porzeleniu [3, с. 3.].

На нашу думку, підкреслюючи потворність ворога, автори вказували не на анатомічні особливості, а на їх внутрішню потворність.

Кілька разів у тексті «*Dzieie tvreskie*» згадувалось, коли головний герой твору перебував у турецькій неволі, то його намагалися схилити до гомосексуального зв'язку. Ми вважаємо, що кількаразове повторення цього сюжету в тексті повинно було навести читача на думку про гріховність всього народу (турків і татар). Насправді ж, Пашковський був добре обізнаний із ісламськими традиціями і, напевно, знав, що в ісламі, як і у християнстві, гомосексуалізм вважається гріхом.

На біблійні асоціації мала наштовхнути читача інформація про те, що татари не вживають ні хліба, ні вина. Звісно, це була неправда. І хліб, і вино татари і турки вживали [оригінал, с. 3.]. Для будь якого християнського читача хліб і вино символізували тіло і кров Христову і були важливою частиною таїнства євхаристії. Таким чином, Пашковський у вишуканий спосіб підкреслював те, що вороги Польщі не були християнами.

Неодноразово у тексті «Dzieie tvreckie» Пашковський наголошував, що турки і татари не мають діючого права і законів:

Narod to zbyt okrutny, żywota sprosnego

Wiary y Cnoty niema, ni prawa żadnego.

... Naydzie tam sprawedliwość pretką na rynku,

Mars sprawę wnet odprawi w takim pojedynku [3, с. 2–3].

Як наслідок відсутності права у турків і татар існувало всевладдя султана:

Lecz wolą Cesarską wszyscy postępuią,

Każę zabić zabią, zetrą, spalą, struą [3, с. 49].

Пашковський називає татар кочовим народом. З одного боку, це – очевидне твердження, яке не викликало у сучасників заперечень. З іншого – в політичній теорії XVI – XVII ст. кочові народи вважались «нижчими» від осілих землеробських. В такий спосіб поет знову зображував перевагу поляків над своїми опонентами.

Отже, характеристики, які Мартин Пашковський давав татарам (і туркам) у поемі «Dzieie tvreckie y utarczki kozackie z Tatary», не завжди відповідали дійсності. Хоча сам автор був добре обізнаний із реаліями і Криму, і Османської імперії. Причина такої невідповідності схована у символічному значенні тих характеристик, якими поет наділив ворогів Речі Посполитої.

Список використаних джерел:

1. Baranowski B. Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku. – Łódź, 1950.
2. Kurań M. Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku. – Łódź, 2012. – 664 s.
3. Marcin Paszkowski. Utworzy okolicznościowe. Część 1-2. / opracował Michał Kurań. – Warszawa, 2017.
4. Paszkowski M. Dzieie tvreckie y utarczki kozackie z Tatary. – Kraków, 1615.
5. Siemienieć-Gołaś E., Pawlina A. Marcin Paszkowski i jego «Dzieie tureckie i utarczki kozackie z Tatary...» (1615). – Kraków, 2018. – 234 s.
6. Гура А. Символика животных в словянской народной традиции. – М., 1997.

Письмак Ю. О.

*старший викладач кафедри архітектурних конструкцій
Одеської державної академії будівництва та архітектури*

**ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ МОТИВІВ
ДАВНЬОІНДІЙСЬКОГО ЗОДЧЕСТВА
В ОБРИСАХ ПАЛАЦУ М. С. ВОРОНЦОВА В АЛУПЦІ**

Всупереч усталеним стереотипам про те, що в архітектурних формах Алупкінського палацу, поряд з елементами тюдорівського і мавританського стилістичних напрямків, знайшли віддзеркалення мотиви лише середньовічного зодчества Індії, автором цих тез висувається гіпотеза про те, що і в мистецтві Стародавньої Індії здобували натхнення творці цього уславленого ансамблю. Відомо, що тюдорівському стилю було притаманне прагнення до комфорту. Саме цим прагненням пояснюють наявність великої кількості камінів в англійських будинках XVI ст. Велика кількість камінів тягнула за собою велику кількість димових труб. Майстрам тюдорівської доби вдалося перетворити ці утилітарні деталі будівлі у естетично значущі елементи архітектурного образу. Пізніше, коли англійські архітектори почали сміливо поєднувати у своїх творіннях елементи не тільки західного, але й східного зодчества, димарі набувають форми башточок й стилізованих мінаретів. Про те, що у зовнішньому вигляді Алупкінського палацу простежуються впливи індійського зодчества відомо давно. І у цьому немає нічого дивного. Адже ж автором проекту Алупкінського палацу був відомий англійський архітектор Е. Блор. Саме британці, які включили Індію до своєї величезної колоніальної імперії, «відкрили» мистецтво стародавньої і середньовічної Індії для європейської публіки. Досліджуючи форму димових труб Алупкінського палацу, автор тез звернув увагу на те, що вона перекликається з архітектурними формами, що знайшли віддзеркалення у рельєфах, створених скульпторами Стародавньої Індії у I – II ст. н. е. У книзі В. С. Сидорової «Скульптура Стародавньої Індії» [1] відтворені світліни чотирьох рельєфів, у яких можна побачити прообрази архітектурної форми, що втілилась у рядах димових труб Алупкінського палацу. Довелося також звернутися до праць таких авторитетних знавців мистецтва Індії як Х. Моде і С. І. Тюляєв. Вивчення праць цих авторів дозволило дістати висновку про те, що немає єдності думок з питань точного датування рельєфів ступи в Амараваті. Так, на відміну від В. С. Сидорової, яка відносить час створення рельєфів ступи в Амараваті до I ст. н. е., С. І. Тюляєв відносить їх скоріше до II ст. н. е. С. І. Тюляєв пише: «Амараваті – містечко на річці Крішні, в районі Гунтур, на місці стародавнього міста Дхараникотта. У період панування місцевої династії Андхра в

Дхараникотті була зведена (бл. 200 р. до н. е.) величезна й розкішна ступа, перебудована у II ст. н. е. та облицьована чудовими рельєфами. <...> На плиті облицювання, що збереглася, зображена сама ступа у її первісному вигляді...» [3, с. 40]. Серед відтворених у книзі В. С. Сидорової зображень, перш за все, увагу привернув мармуровий рельєф, віднесений автором книги до I ст. н. е. «Ступа з фігурою сидячого Будди». На цьому рельєфі зображена ступа в Амараваті, яка відрізнялась найбільш розкішним скульптурним оздобленням. У книзі С. І. Тюляєва «Мистецтво Індії», той самий рельєф супроводжено наступними відомостями: «Облицювальна плита ступи із зображенням ступи. Нагарджунаконда, штат Андхра-Прадеш. Мармур. 2 ст.» (рис. 200) [2, с. 193]. Два дослідники не лише відносять один і той самий рельєф до різних віків, а й ще і до різних географічних пунктів. Саме такі рельєфи дозволили П. Брауну провести гіпотетичну реконструкцію ступи в Амараваті. В. С. Сидорова пише: «Увінчана хармікою напівсфера базується на більш широкій круглій основі, яка складається нібито з трьох горизонтальних поясів, з яких верхній утворює огорожу [парапет, прим. Ю. П.], призначеної для паломників кільцеподібної доріжки. <...> Смуга верхнього поясу переривається з чотирьох боків, утворюючи балконоподібні виступи, кожен з яких слугує базою **для п'яти колон, що мають не утилітарний, а декоративно-символічний характер** [курсів мій, Ю. П.]. Такий балконоподібний виступ слугує завершенням структурної основи тієї ж форми, передня площа якої утворює рід святилища, розташованого у неглибокій ніші» [1, с. 75]. У цій ніші – скульптурне зображення Будди, що сидить у позі лотоса. Саме описаний вище рельєф, на погляд автора тез, є вагомим підтвердженням гіпотези про взаємозв'язок архітекτονіки Алупкінського палацу М. С. Воронцова з формами культових споруд Стародавньої Індії. На рельєфі з Амаравті [за В. С. Сидоровою, прим. Ю. П.], п'ять колон «вишикувались» у ряд і займають центральне положення в композиції. Центральна вертикальна вісь симетрії проходить через статую сидячого Будди у нижній частині рельєфу, вище – через його ж зменшене зображення на фронтальній поверхні балконоподібного виступу, на якому базуються п'ять «колон», і вище, через середню (центральну) «колону». Ще одна асоціативна паралель з ансамблем Воронцовського палацу в Алупці – три пари мармурових левів, сидячі фігури котрих, розташовані симетрично відносно усе тієї ж вертикальної осі у трьох проекціях – в анфас, профіль і зі спини, прикрашають зображену на давньоіндійському рельєфі ступу. Висота п'яти «колон», зображених на рельєфі з Амараваті «Ступа з фігурою сидячого Будди», однакова, але «капітель» центральної «колони» увінчана завершенням, яке схоже на мініатюрне зображення ступи, що акцентує вертикальну вісь композиції. Завершення ж інших чотирьох

колон більш нагадують корони. Враховуючи той факт, що не один з авторів, на роботи яких ми спираємось, не надає символічне трактування значення рядів з п'яти колон, що увінчували чотири портали ступи, наслідком висунути свою гіпотезу. Можливо, центральна з п'яти стовпів колони, увінчана особливим завершенням, що стикається зі стилізованим «колесом вчення» Дхармачакра, є символічним зображенням Будди. А чотири колони, що знаходяться поряд, найімовірніше, – символічне зображення досягнутих ним «Чотирьох Істин», які складають основу буддійського вчення. Х. Моде пише: «Той дивовижний факт, який часто викликає суперечки та дискусії, що у ранньому буддійському мистецтві не зустрічається постать самого Будди, тим не менш, – залишається фактом. У ранньому рельєфі це зображення [було] замінене, у залежності від змісту зображення, то квіткою лотоса, то священним деревом Бодхі, <...> то... «колесом вчення», то ступою» [4, с. 49]. Цілком імовірно, що рельєфи, які ми розглядаємо, поєднують в собі і символічні, і антропоморфні зображення Будди. Зупинимось на символічному значенні чотирьох «порталів», котрі увінчувались «п'ятірками» стовпів-колон, які були описані раніш. Х. Моде роз'яснює його так: «Вахалькади – прямокутні... прибудови з чотирьох боків ступи... – своєрідні брами, що не мають виходу, ...які символізують ворота всесвіту... У пізніх буддійських текстах положення брам пов'язують із життям Будди: народження царевича Гаутами символізують східні ворота, просвітлення – південні, початок розповсюдження доктрини – західні, нирвану – північні» [4, с. 333–334]. На рельєфі «Поклоніння Будді» (I – II ст. н. е., Нагарджунаконда), композиція якого відрізняється від композиції описаного раніш рельєфу тим, що Будда у ніші зображений стоячим, збереглися лише нижні частини п'яти колон. Повторення тих самих фігур левів, наявність зображення на фронтальній поверхні «балконоподібного» виступу, який слугує п'єдесталом для п'яти колон, дозволяє казати про канонічність цього зображення і композиції у цілому. Третій з давньоіндійських рельєфів, що розглядаються (з книги В. С. Сидорової) – «Ступа із зображеннями символів буддизму» (I – II ст. н. е., Нагарджунаконда), дозволяє наочно переконатися у тому, що «балконоподібні виступи», поєднані поясом-фризом, дійсно знаходились з чотирьох боків ступи. На цьому рельєфі можна добре бачити стовпи-колони, які увінчують виступи-п'єдестали. Але жодна з цих «колон» не має завершення у вигляді капітелі або корони. [1, с. 7]. У книзі С. І. Тюляєва [2] відтворені ще три рельєфи з Амараваті, зображень котрих немає у книзі В. С. Сидорової [1]. На рис. 197 «Плита з чайтї із зображенням ступи. Амараваті. Мармур. 2 ст. [виділене мною, Ю. П.]», що зберігається у Державному музеї м. Мадрас [2, с. 190]. Композиція рельєфу, який прикрашає цю плиту, близька до композиції

рельєфу I – II ст. н. е. «Ступа з фігурою сидячого Будди». Тут також можна побачити такі ж п'ять колон. Далі, на рис. 198, С. І. Тюляев приводить світліну з наступним поясненням: «Облицовальна плита Великої ступи. Амараваті. Мармур. Раннє 3 ст. Мадрас, Державний музей» [2, с. 191]. На рельєфі зображення ступи, три видимі «портали» якої увінчані «п'ятірками» колон, набагато більше витягнутих по вертикалі, ніж на інших рельєфах, що були розглянуті. У Британському музеї (Лондон) зберігається «Облицовальна плита ступи із зображенням ступи і сцен з життя Будди. Амараваті. Мармур. 3 ст.» (рис. 199) [2, с. 192]. На цьому зображенні, понад фігурою стоячого Будди, на п'єдесталі – також п'ятірка колон. Можна ще раз переконатися у взаємопроникненні дуже різних культур, котрі, тім не менш, вироблюють схожі між собою архітектурні й художні форми. Не варто також виключати високу вірогідність прямого або опосередкованого запозичення. Еклектика припускає вільний вибір, запозичення елементів зодчества різних епох і культур. **Висновки.** Навіть візуальне зіставлення форм висічених з міцного діабазу рядів димових труб Алупкінського палацу із зображеннями «п'ятірок» колон давньоіндійських буддійських ступ, які мають декоративно-символічний характер, переконує в їх схожості. І у спадкоємності архітектурних форм, і у тому, що британські зодчі використовували у якості прототипів для створення своїх творінь елементи архітектури Стародавньої Індії. Колонізація Англією Індії сприяла вивченню стародавньої і середньовічної архітектурної і художньої спадщини Південної Азії, популяризації цієї спадщини в усій Європі (і не тільки), а також запозиченню і використанню форм і елементів цієї спадщини у творчості архітекторів Європи. Стилiстичний і морфологічний аналіз архітектурних елементів Алупкінського палацу і порівняння їх з прототипами – фрагментами буддійських культових споруд Стародавньої Індії I – II ст. н. е. дозволяє пересвідчитись у наявності цих впливів.

Список використаних джерел:

1. Сидорова В. С. Скульптура Древней Индии. М. : Искусство, 1971. 86 с.
2. Тюляев С. И. Искусство Индии (III-е тысячелетие до н.э. – VII век н.э.). М. : Искусство, 1988, 342 с.
3. Тюляев С.И. Искусство Индии. Архитектура, изобразительное искусство, художественное ремесло. М. : Наука, 1968, 293 с.;
4. Моде Х. Искусство Южной и Юго-Восточной Азии. М. : Искусство, 1978. 360 с.

Пупурс І. В.
доктор філологічних наук
старший науковий співробітник відділу компаративістики
Інституту літератури імені Т. Г. Шевченка
Національної академії наук України

СЛОВ'ЯНСЬКІ ВАРІАНТИ РОМАНТИЗОВАНОГО КРИМСЬКОГО

Кримське достатньо представлене в російській, українській і польській літературах романтичного напрямку, де склалися власні імагологічні пріоритети й традиції щодо сприймання Кримського півострова, зумовлені національними історико-політичними та літературно-мистецькими чинниками.

Авторитетна й першорядна роль у творенні літературного іміджу Кримського належить І. Муравйову-Апостолу, О. Пушкіну, А. Муравйову та іншим російським авторам, які поруч із образами *Кримського* як *Чужого* (*Античного*, *Східного*, *Кримськотатарського* та ін.) та *Таврійського Едему* творили імідж *Кримського* як *Свого Іншого* (Крим як своя російська Візантія, багатий російський Південь і Схід).

Українські романтики розробляли передусім імідж *Кримського* як ворожого та небезпечного *Чужого* (*Східного* = *Кримськотатарського*, *Турецько-османського*) у площині творів, присвячених українській історії часів боротьби козацтва проти Кримського ханства та Османської Туреччини. Українське *Романтизоване Кримське* – це ворожий край, із якого здійснюються руйнівні напади на Україну («Маруся Богуславка» П. Куліша); далека й ворожа християнам земля, яка фігурує під історично-знаковим поняттям «Орда» («Татарські набіги...» Г. Квітки-Основ'яненка); невільницький ринок і країна розкішного життя («Кудеяр» М. Костомарова); далека, чужа, небезпечна сторона, де є поклади солі («Ой я свого чоловіка...» Т. Шевченка, «Чумацькі могили» Я. Щоголева) й т. п.

Романтизований Крим по-польськи – це, перш за все, розтиражований і популяризований у російсько– й польськомовному культурних просторах імідж півострова, змальований А. Міцкевичем у «Кримських сонетах». Загалом у польському романтизмі літературно-імагологічна ситуація щодо Криму більше схожа на українську: *Кримське* здебільшого зображалось як вороже й небезпечне *Чуже* (*Східне*, *Кримськотатарське*) у національному контексті – історичних взаємин поляків із татарами («Ян Білецький» Ю. Словацького та ін.).

Виписуючи геокультурне імаго *Кримського* (*Кримсько-татарського*), романтики намагалися продемонструвати його

природно-географічний портрет, етнічну винятковість кримських татар, оригінальність їхнього побуту та культури. Для цього використовували певний набір імагем: природно-географічних («Бахчисарай», «Кафа», «Алушта», «Ялта», «татарське селище», «кримські гори»), соціально-політичних («кримський хан», «кримський мурза»).

«Бахчисарай» є найпершою та найвагомішою імагемою геокультурного імаго *Романтизованого Кримського*, яку романтики змальовували нерідко: 1) у сутінках або вночі; 2) крізь топос «руїни»; 3) як основне місто Кримського ханства. При цьому авторські варіанти *Романтизованого Бахчисарайського* могли базуватись як на якомусь одному з перерахованих аспектів живописання, так і на їхній подвійній або потрійній комбінації. Водночас ступінь орієнтації *Бахчисарайського* був різний: від незначних східних деталей до різнобарвної палітри *Східного*. Подеколи за допомогою імагем «кримський хан» і «кримський мурза» до художнього тексту вводилась інформація про специфіку кримськотатарських традицій і побуту (образи Девлет Гірея та кримських мурзів із «Кудеяра» М. Костомарова, хана Гірея з «Беньовського» Ю. Словацького, татарського мурзи та його сина Абдули з «Татарських набігів...» Г. Квітки-Основ'яненка). Варто додати, що вагоме місце в житті кримських татар відводилось ісламу, і тому геокультурне імаго *Кримського* майже завжди обрамлялось або доповнювалось релігійним – *Мусульманським*.

Більше інформації про типологічні збіги й розбіжності російського, українського й польського наративів *Романтизованого Кримсько-татарського* можна прочитати у моїй монографії [1].

Список використаних джерел:

1. Пупурс Ірина Схід у дзеркалі романтизму (імагологічна парадигма романтичного орієнталізму: на матеріалі західно– й східно-європейських літератур кінця XVIII – XIX ст.). Суми, 2017.

Сковпій О. С.

учениця 11 класу

Комунального закладу «Бобринецьке НВО «НВК «Гімназія-загальноосвітня школа I-III ступенів № 1»

Бібік Н. С.

вчителька історії

Комунального закладу «Бобринецьке НВО «НВК «Гімназія-загальноосвітня школа I-III ступенів № 1»

РОЛЬ КРИМСЬКОТАТАРСЬКОЇ ДІАСПОРИ В СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ ОСМАНСЬКОЇ ІМПЕРІЇ/ТУРЕЧЧИНИ (XVIII-XX СТ.)

Однією з найбільш драматичних та, водночас, маловивчених сторінок в історії Криму є еміграція кримських татар, яка розгорталася з кінця XVIII і тривала досередини XX ст. Анексія Кримського ханства царською Росією в 1783 р. спричинила безперервний потік біженців до Османської імперії. У результаті еміграції кримські татари втратили домінуючі позиції в етнодемографічній структурі населення півострова, а на території сучасної Туреччини, ряду країн Європи та США сформувалася діаспора, яка, відновивши зв'язки зі співвітчизниками в Криму, надає їм підтримку й намагається впливати на хід політичних та економічних процесів, що відбуваються в регіоні.

Хоча проблема еміграції одностайно визнана дослідниками однією з найбільш трагічних в історії кримських татар, потрібно відзначити недостатню вивченість кримськотатарської діаспори та її участі в суспільно-політичному, економічному, культурному житті країни, яка стала для них новою батьківщиною. Не повною мірою вивчена й висвітлена історія династії Гіреїв, давнього роду, що майже 350 років правив Кримським ханством. Тому, особливе місце в нашому проєкті займає дослідження історії цієї «забутої династії», члени якої були змушені залишити Крим.

Як відомо, після втрати суверенітету Кримського ханства у 1783 р., багато Гіреїв емігрували до Османської імперії. Ми встановили, що основними регіонами для розселення мігрантів стали райони Сарай, Візе, Хайраболу, Чорлу, Чаталка та острів Родос, який використовувався як місце заслання ханів [1]. Згідно з деякими історичними документами, вони навіть виконували обов'язки каді.

У селі Субаші (район Чаталка) оселився хан Каплан II Гірей: в садку біля мечеті навіть збереглася його могила. У містечку Сарай в районі Текірдаг біля мечеті Айя-паші збереглися 16 надгробків, що належать

родини Гіреїв, з них 5 – ханам: Девлету II, ФетхуII, Селіму III, Девлету IV і Шахбазу [2].

Рід Гіреїв був багатим на видатні особистості: серед кримських ханів та їх нащадків були відважні воїни й великі реформатори, мудрі богослови й витончені поети, історики, дєрвіші, повстанці, іноді навіть торгівці.

Найвідомішим нащадком Гіреїв в Османській імперії/Туреччині був Ахмед Тевфік Окдай з роду хана Арслана. Він – останній садразам Османської імперії, чотири рази очолював кабінет міністрів, причому тричі – в найкритичніші часи – 1918–1922 рр. [3] Але сьогодні, на жаль, про цю видатну людину мало знають. Тевфік-паша підтримував боротьбу за незалежність Туреччини, листувався з лідером турецьких повстанців Мустафою Кемалем (Ататюрком), намагався врегулювати внутрішньотурецький конфлікт задля збереження держави. Він очолював османську делегацію на Паризькій (1919) та Лондонській (1921 р.) конференціях, де відстоював інтереси Туреччини. «Ми хочемо, щоб турки не воювали один з одним, ми хочемо, щоб ворог залишив країну», – говорив він. [4] У родині Тевфік-паші досі зберігається реліквія Османської імперії – державна печатка з особистим підписом султана. «Я не міг знайти султана, щоб повернути печатку. Ця печатка – честь держави, – говорив він синам, – будьте обережні, не перетворюйте її на антикваріат» [5].

Інший нащадок Гіреїв – Ісмаїл Хаккі Окдай, син Тевфіка-паші, зять останнього султана Вахдеттіна, ветеран війни за незалежність Туреччини. Ісмаїл Хаккі був одружений з донькою останнього султана Мехмеда VI Вахдеттіна Фатьмою Ульвією Султан. Донька, яка народилася від цього шлюбу, Хюмейрі Султан, стала останньою дитиною, зареєстрованою в книзі династії [6].

Його вважали найбільшим зрадником Османської імперії за те, що Хаккі-бей таємно залишив Стамбул та приєднався до борців за незалежність. За участь у війні, Ісмаїл Хаккі Тевфік був нагороджений двома медалями Незалежності з Червоною стрічкою. Ісмаїл Хаккі Окдай завжди пам'ятав про своє походження, він брав активну участь у організації Стамбульської асоціації культури та солідарності кримських турків.

Ми відшукали статтю в турецькій газеті «Naber» за 2017 р. , в якій високо оцінена роль Ісмаїла Хаккі та його батька Ахмеда Тевфіка Окдая: «Вони залишили нам батьківщину», – зробив висновки автор. [7].

Останнім відомим представником цієї гілки кримськотатарської династії Гіреїв є Ханзаде Османоглу Озбаш – онука Ісмаїла Хаккі Окдая, яку дослідник Османів Ілбей Ортайлі, назвав «татарською принцесою» [6].

Серед Гіреїв були відомі особистості, які знайшли своє покликання в служінні науці й культурі. Насамперед – це знаменитий поет та історик, Халім Гірей Султан, який народився в Бахчисараї. Як представник династії, син Шахбáза Гірея, принц Халім з перших уст знав історію свого роду та здійснив перший запис її – «Гюльбюн-і Ханан» – «Трояндовий куш ханів». Твір містить біографії 44 кримських ханів. Книга була написана староосманською мовою, та дослівно неперекладено жодною мовою світу, навіть кримськотатарською [8].

Можна ще пригадати учасників Кримської війни Месуд Герай Султана та Ісмаїла Хаккі-пашу, батька Тевфік-паші; членів вищих державних представницьких органів Мехмеда Реджеп-бея (молодшого брата Тевфік-паші) та Хаджі Мустафу-ефенді; дипломата Нурі Тевфік Окдая.

Турецький історик походження Хакан Киримли вважає, що в Туреччині сьогодні проживає багато нащадків Гіреїв, які навіть зберігають свої прізвища, але більшість з них не усвідомлюють історичну славу династії. Таким чином, існує небезпека зникнення основної лінії династії Гіреїв [1].

Вплив кримських татар на османське суспільство зростає з кінця XVIII століття. Причини відомі – вимушена масова еміграція. Саме в цей час кримські татари та їхні нащадки починають відігравати досить значну роль ужитті Османської імперії, займаючи високі пости в державних управлінських структурах, маючи широку популярність у сфері науки, освіти та мистецтва.

Наявність блискучої плеяди османських політичних і культурних діячів кримськотатарського походження кінця XVIII – початку XX ст. змушує задуматися про серйозність шкоди, завданої кримським татарам, внаслідок цілком очевидних причин, в цей же час на своїй історичній батьківщині.

Нині, після окупації Криму Росією, кримське питання набуває особливої гостроти, і перед українськими істориками стоїть нелегке завдання: висвітлити на належному рівні історію Кримського ханства й кримських татар, які є другим за чисельністю корінним народом України. До того ж діаспора може стати потужним культурним капіталом у зовнішній політиці України, за допомогою якої можна просувати стратегічні інтереси нашої держави в світі.

Список використаних джерел:

1. Kirimli H. Crimean Tatars, Nogays, and Scottish missionaries. URL: <https://journals.openedition.org/monderusse/8679> (дата звернення: 24.10.2019).

2. Osmanlı Sultanı Merit Otelleri'nin Başına Geçti. URL: <https://www.sondakika.com/haber/haber-osmanli-sultani-merit-otelleri-nin-basina-gecti-9209326/> (дата звернення: 10.11.2019).

3. Абдулла Г. Потомок Гераев Ахмед Тевфик Окдай – последний садразм Османской империи. URL: <https://islam.in.ua/ru/istoriya/potomok-geraev-ahmed-tevfik-okday-posledniy-sadrazm-osmanskoy-imperii> (дата звернення: 01.11.2019).

4. Atatürk Araştırma Merkezi. URL: <https://www.atam.gov.tr/nutuk/lozan-baris-konferansina-tevfik-pasa-ve-arkadaslari-da-katilmak-istiyordu> (дата звернення: 01.11.2019).

5. Ortaylı İ. Cumhuriyet'e geçiş 4 Kasım 1922. URL: <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/ilber-ortayli/cumhuriyet-e-gecis-4-kasim-1922-1621501> (дата звернення: 10.11.2019)

6. Oteller zincirinin başında bir Osmanlı torunu. URL: <https://businessht.bloomberght.com/piyasalar/haber/1371903-oteller-zincirinin-basinda-bir-osmanli-torunu> (дата звернення: 10.11.2019)

7. Kara O. Saraydaki kuva-yi milliyeci Damat. URL: <http://www.habergazetesi.com.tr/yazarlar/13743/saraydaki-kuvayi-milliyeci> (дата звернення: 03.06.2019)

8. Середньовічні історичні джерела Сходу і Заходу. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XV/Rozovyj_kust_chanov (дата звернення: 12.06.2019)

Фараносова М. В.

учениця 11 класу

Школи І-ІІІ ступенів № 245 Оболонського району міста Києва

СТАВЛЕННЯ КРИМСЬКИХ ТАТАР ДО ОКУПАЦІЇ КРИМУ ТА НЕЗАКОННОГО РЕФЕРЕНДУМУ 16 БЕРЕЗНЯ 2014 Р.

Російська агресія проти України, яка розпочалася після перемоги Революції Гідності у 2014 р., призвела до окупації Криму та Севастополя, внаслідок чого мільйони громадян України опинилися під владою окупантів. Особливо потужного тиску з боку окупаційної влади зазнає корінний народ Криму – кримські татари.

Мета дослідження – проаналізувати ставлення представників кримськотатарського руху до подій в Україні кінця 2013 – зими 2014 рр., Революції Гідності, а також виступи на захист єдності України проти сепаратистських проросійських сил; висвітлити позицію

основних кримськотатарських політичних та громадських об'єднань щодо незаконного референдуму та захоплення Криму Росією.

Спеціальні історичні дослідження, присвячені окупації Криму та позиції кримських татар, поки що відсутні. Основу джерельної бази склали електронні джерела: офіційні матеріали органів влади, заяви та інтерв'ю політиків і громадських діячів, представників кримськотатарського руху, міжнародних установ та організацій, свідчення очевидців, аналітичні та інформаційні публікації в ЗМІ.

26 лютого 2014 р. кримські татари під проводом Меджлісу кримськотатарського народу першими вийшли на мітинг на захист територіальної цілісності України. Цей мітинг засвідчив фальшивість російської пропаганди, яка намагалася переконати світ у тому, що усі жителі півострова хочуть возз'єднання з Росією [1]. 26 лютого в Україні відзначають День кримського спротиву російській окупації [5].

Кримські татари у своїй переважній більшості засудили окупацію Криму Російською Федерацією. Корінний народ півострова, який на власній долі відчув, що таке імперська колонізаторська політика Москви: цей народ був депортований сталінським режимом і повернувся на Батьківщину лише із розвалом СРСР, став серцевиною проукраїнських сил. У лютому – березні 2014 р. саме Меджліс кримськотатарського народу став основним глашатаєм бойкоту псевдореферендуму. Національний лідер кримських татар М. Джемільєв відкинув пропозиції Президента Росії В. Путіна про співпрацю [4].

За деякими оцінками, до 95% кримських татар проігнорували псевдореферендум про приєднання півострова до Росії [7]. 24 березня М. Джемільєв заявив, що кримські татари не визнають результатів неконституційного референдуму про приєднання Криму до Росії, а також не визнають «договір про входження Криму і Севастополя до складу Російської Федерації» [2].

З огляду на дії української влади, яка не вжила необхідних кроків для захисту Криму, позиція кримських татар стала вичікувальною. Після появи у Криму російських військових Меджліс кримськотатарського народу не проводив масових акцій протесту, не закликав відмовлятися від російського громадянства. 29 березня 2014 р. Р. Чубаров на Курултаї кримськотатарського народу, який відбувся у Бахчисараї, оголосив про початок створення національно-територіальної автономії кримськотатарського народу. Проте глава Меджлісу не став уточнювати, буде ця автономія у складі України чи Росії. «... Ми втомилися шукати своє місце у відносинах між двома державами. Тому ми стурбовані в першу чергу захистом інтересів власного народу», – зазначив заступник голови Меджлісу Н. Джелєль [6, с. 5–9].

31 березня 2014 р. Меджліс делегував до органів окупаційної влади Криму своїх представників. 4 квітня російського бізнесмена Л. Іслямова було призначено заступником голови Ради Міністрів Криму, а колишнього заступника голови Меджлісу З. Смирнова – головою комітету у справах міжнародних відносин та депортованих громадян. Посаду заступника голови «Держради Республіки Крим» обійняв депутат фракції «Курултай-Рух» Р. Ільясов [3]. Останній не приховував своїх проросійських симпатій, увійшов до першої п'ятірки партії «Єдина Росія» і в травні 2014 р. був обраний до «Держради» Криму. Прибічником російської влади виявив себе і муфтії Криму Е. Аблаєв, який раніше був членом Меджлісу. Згодом Р. Ільясов та З. Смирнов були виключені зі складу Меджлісу, а Л. Іслямов через два місяці був звільнений з посади і емігрував до України, де уславився як один з організаторів енергетичної блокади Криму. Його телеканал АТР з 1 квітня 2015 р. припинив аналогове мовлення на території анексованого Криму, оскільки йому не видали російську ліцензію. 10 грудня 2020 р. підконтрольний Росії Верховний суд Криму заочно засудив Л. Іслямова до 19 років позбавлення волі в колонії суворого режиму. Власника телеканалу АТР визнали «винним» за всіма пунктами обвинувачення: «організації диверсії, створенні незаконного збройного формування і закликах до порушення цілісності Росії». Йому також винесли заборону два роки брати участь в діяльності ЗМІ й обмеженням свободи на рік.

Згодом російська влада зробила ставку на політичних опонентів Меджлісу. Єдиною кримськотатарською організацією, яка відкрито і публічно закликала взяти активну участь у псевдореферендумі і голосувати за «возз'єднання» Криму з Росією була «Мілли Фірка». Після Л. Іслямова посаду заступника голови кримського «уряду» обійняв Р. Бальбек. У 2018 р. замість Р. Ільєсова заступником голови «Держради» став давній опонент Меджлісу Е. Гафаров. Публічна діяльність таких осіб, як Р. Бальбек, Р. Ільясов, дає окупаційній владі можливість продемонструвати світу, мовляв, кримські татари активно залучені до окупаційної адміністрації і не зазнають переслідувань.

Список використаних джерел:

1. В Україні відзначають День кримського спротиву російській окупації (огляд преси) [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.radiosvoboda.org/a/29790348.html> (дата звернення: 2.12.2020).
2. Джемилев: Мы как коренной народ имеем право на свой референдум [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://politics.segoday.ua/politics/dzhemilev-my-kak-korennoy-narod-imeem-pravo-na-svoy-referendum-506144.html> (дата звернення: 22.11.2020).

3. Меджліс делегував до органів влади Криму чотирьох кандидатів [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/politics/3341973-medzhlis-delehuvav-do-orhaniv-vlady-krymu-chotyrok-kandydativ> (дата звернення: 21.11.2020).

4. Мустафа Джемільєв зустрічався з Путіним у Москві 13.03.2014 [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://11tv.dp.ua/news/ukraine/20140313-23247.html> (дата звернення: 20.11.2020).

5. Президент України запроваджує 26 лютого День спротиву окупації Криму та Севастополя [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.president.gov.ua/news/prezident-ukrayini-zaprovadzhuje-26-lyutogo-den-sprotivu-okupatsiyi-59957> (дата звернення: 22.11.2020).

6. Симоненко О. Курултай: кримські татари заявили про право на самовизначення. *Резонанс*. 2014. № 24. С. 5–19.

7. 95% крымских татар не голосовали в референдуме 16 марта 2014 [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.bbc.com/russian/rolling_news/2014/03/140316_rn_ukraine_crimean_tatars_boycott (дата звернення: 22.11.2020).

Федчук О. Б.

*аспірант кафедри історії стародавнього світу та середніх віків
історичного факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

ДЕРЖАВА СЕФЕВІДІВ У ПОЛІТИЧНІЙ ВІЗІЇ КРИМСЬКОГО ХАНСТВА

Протягом XVI – XVII ст. Західна Азія була ареною боротьби Османської імперії та держави Сефевідів. До війн проти Сефевідів було залучено Кримське ханство, васала Стамбулу. Попри воєнний фактор та конфесійну відмінність між кримськими татарами і кизилбашами Кримське ханство лежало в межах перського «Kulturkreis», а між ханами і шахами подекуди встановлювались приязні відносини. Проблематика участі кримців в османсько-сефевідських війнах відображена в тюркологічних та іраністичних студіях, але досліджень присвячених аналізу динаміки кримсько-сефевідських взаємовідносин – обмаль. Попри те, що динаміка кримсько-сефевідських відносин пов'язана з протистоянням Стамбулу та Ісфагану – корені кримсько-іранських взаємин були значно давнішими. Кримське ханство розглядало себе як спадкоємця Улусу Джучі (що ворогував з Ільханатом) і претендувало на Кавказ та Ширван (Сефевіди не особливо апелювали до спадщини

ільханів, але Ширван довгий час був серцем їх держави, а Кавказ став вектором їхньої експансії, хоча до зіткнень з кримцями справа не доходила). Паростки перської літературної традиції почали проникати до Криму з Малої Азії на межі XIII – XIV ст, а у XVI ст. перська поезія запанувала в Бахчисараї (особливою популярністю користувалась творчість тимуридського поета Алішера Навої). Сахіб Герай використовував давньоіранські епічні образи при абсолютизації влади, а калга Шагін Герай апелював у своїй титулатурі до Ферідун і Дарія I Великого. Загалом, подібно до Османської імперії, Кримське ханство можна вважати частиною «Persianate society» (групи держав, які перебували під впливом перської культури), але через віддаленість Крим запозичував нові тренди за посередництва Стамбулу [3, с.188-192; 6, с. 134; 10, с. 28; 13, с. 157–175].

Політичну традицію Кримського ханства характеризувала обмеженість владних повноважень кримських ханів і чималий вплив родової еліти на внутрішню і зовнішню політику держави. Схожою була ситуація у державі Сефевідів, де шах був змушений рахуватись з всесильними кизилбашами (вплив тюркської родовитої еліти в Ірані був підірваний реформами Аббаса I, але не зведений до кінця). Тобто, між Кримом та Іраном існували не тільки етнічні й культурні зв'язки, але й спільні риси державного устрою (більшою мірою ніж між Кримом та самодержавно-бюрократичною Османською імперією) Щоправда, якщо Сефевідам наприкінці XVI ст. вдалось абсолютизувати свою владу – то схожі зусилля кримських ханів завершилися фіаско. Своєю чергою, в Кримському ханстві татари значно переважали над іншими етносами – тоді як в державі Сефевідів тюркська меншість рішуче домінувала над перською більшістю навіть по смерті Аббаса. Цікаво, що кримське літописання не акцентує уваги на релігійному характері османсько-сефевідської війни через те, що для Криму (на відміну від Анатолії) шийїзм залишався екзотикою, котра відходила на задній план в порівнянні зі звитягою походів. [10, с. 39–41].

Точна дата встановлення дипломатичних взаємин між ханатом і Сефевідами є невідомою. Якщо вірити правдивості листа Бахтіара Ширіна до Саадета Герая – то в 1521 р. Мегмед Герай писав Ісмаїлу I про намір завоювати Гаджи-Тархан і об'єднатись з Сефевідами проти османців. Наявність перемовин здається вірогідною враховуючи дуже складні взаємовідносини Мегмеда Герая з османцями. Але, варто розуміти, що Ширіни намагались очорнити хана в очах Стамбулу і зміст перемовин міг не відповідати дійсності. До того ж сам Мегмед Герай у листуванні з Сулейманом звинувачував Василя III в продажі кизилбашам зброї. Тому, більш обґрунтованим видається датування перших кримсько-сефевідських перемовин 1579 р., коли Мегмед II Герай, нама-

гаючись визволити калгу Аділь Герая, відправив до Казвіну його матір з дарами [11, с. 106–107; 12, с. 86; 7, с. 706; 1, с. 104–105].

Контакти між татарами і кизилбашами зав'язались у ході османсько-сефевідської війни 1578–1590 рр., де маневрову татарсько-ногайську кінноту використовували для протистояння кавалерії кизилбашів. Проте, й раніше військову допомогу османцям в обмін на допомогу в боротьбі за Гаджи-Тархан пропонував Іслям Герай в 1533 р. А в 1550 р. Сулейман звернувся до Сахіба Герая з вимогою виступити в похід проти кизилбашів, але зайнятий збиранням земель Улу Улусу – хан відмовив султанові (за що його скинули з престолу) [11, с. 130; 3, с. 218–223]. Нарешті, у 1578 з Криму на війну вирушило військо на чолі з Аділь Гераєм, яке прибуло до Ширвану і піддало його такому пограбуванню, що навіть османці засудили це мародерство. Османські джерела говорять про наявність на фронті 50-100 тис. нукерів, однак враховуючи демографічний потенціал Кримського ханства та любов хроністів до гіперболізації тюрколог О. Купелі схильний вважати, що на війні брало участь не більше 20 тис. осіб. Зрештою, взимку 1579 р. кизилбашаи завдали Аділь Гераю поразки при Муллагасані, де він потрапив у полон і загинув внаслідок інтриг проти шаха. Більш успішним виявився похід Мегмеда II Герая в якому було спустошено Ширван і Карабах, захоплено в полон 20-30 тис. осіб, численні стада худоби й стільки трофейної зброї, що її вистачило для переозброєння всього ханату. Але коли хан вирушив на зимівлю додому, залишивши у Ширвані свого брата Гази Герая – останній програв кизилбашам битву при Шабрані і потрапив в полон, де перебував до 1585 р. Ці події сприяли погіршенню відносин між ханом і султаном Мурадом III, відмові Мегмеда II Герая залучити людей до нового походу, детронізації та смерті хана і довголітньої анархії в державі [8, с. 43–44; 12, с. 227–229; 2, с. 365].

Виснажливою для кримців стала їхня участь у війні 1603–1618 рр. В 1616 р. 40 тис. (за О. Купелі 10 тис.) нукерів на чолі з Джанібекон Гераєм вирушили до Вірменії, але наступного року в битві при Полі-Шекисте (Кириксьопрю) кримців спіткала катастрофа. На полі бою загинуло 8 тис. нукерів і двоє карачі-беїв. Сам хан ледь не потрапив в полон і втратив тугу (штандарт). Масштаби втрат були б ще більшими, якби Шагін Герай (котрий перебував на службі шаха) не використав свого впливу для того, щоб зберегти життя полоненим нукерам. Після цього хани саботували накази щодо здійснення нових походів (через що Мегмеда III Герая та Інаєта Герая було позбавлено влади) і участь Багадира Герая у війні 1623–1638 рр. була мінімальною (татари послали на фронт 4749 чоловік, які грабували Іран, але не вступали з кизилбашами у бій). Підписаний у 1639 р. Зугабський (Касрі-Ширінський)

трактат завершив серію османсько-сефевідських воєн і участь татар у них [6, с. 94-95; 10, с. 54-60; 5, с. 235-237].

Поруч з військовими зіткненнями – між кизилбашами й татарами були епізоди кооперації. Крім суперечливого повідомлення Бахтіара Ширіна – існує османське повідомлення про те, що у 1582–1583 рр. Крим та Іран домовлялись про війну проти Стамбулу (на думку кримолога О. Гайворонського, попри розбіжності між Мегмедом II Гераєм і султаном, найімовірнішим змістом перемовин були умови визволення Гази Герая). Ставлення до Аділя Герая та Гази Герая в полоні було благородним (ім пропонували нагороду в обмін на службу і надавалось відповідне до статусу ставлення навіть після відмови). Дійшло до того, що після воцаріння Гази II Герая Аббас відпустив з полону Хандана-агу (ханського приятеля в Стамбулі), а хан визнав шаха другом (в ході війни з османцями!) [12, с. 86, 227–230; 3, с. 281–282, 311–313] Після невдалого «qazaq ıqtaq» Селямет Герай запропонував Сефевідам службу, а Шагін Герай взагалі воював на їх боці проти Османської імперії та Кримського ханства. Ба більше, він одружився зі знатною персіянкою (ім'я невідоме). Закономірним видається те, що Аббас (за посередництва Шагіна Герая) від початку правління Мегмеда III Герая (його брата) прагнув залучити Крим до складу антиосманської ліги. [9, с. 114–115, 352–353; 5, с. 514; 10, с. 44; 12, с. 227] Проте, після посилення залежності Кримського ханства від османців та завершення воєн з Сефевідами – політичні контакти Бахчисараю та Ісфгану сходять нанівець, а перський вплив залишається відчутним хіба у сфері культури.

Отже, парадигма взаємодії між Кримським ханством і державою Сефевідів полягала в участі кримських татар у трьох османсько-сефевідських війнах, які були непопулярними і виснажливими для Криму та сприяли політичній дестабілізації держави. В залежності від відносин ханів зі султанами Сефевіди сприймалися в якості ворожої (але не антагоністичної) сили або тимчасового союзника. Після завершення протистояння османців з кизилбашами «перське питання» перестало відігравати вагому роль в політиці Криму.

Список використаних джерел:

1. Бакиханов Аббас-кули-ага. Гюлистані Ирам, Баку 1991, 304 с;
2. Броневский Мартин. Описание Крыма (Tartariae Descriptio)/ Пер с латинского И. Шершеневича. ЗООИД 1867, Т. VI, с. 344-366;
3. Гайворонский Олекса. Повелители двух материков. Крымские ханы XV-XVI веков, Киев 2010, Т. I, 244 с;
4. Грушевський М. Історія України-Руси Т.VII, Київ-Львів 1909, 628 с;

5. Купели Озер. Походы крымских татар и турок-осман против Ирана. *Золотоордынское обозрение* №2 (4), Казань 2014, С. 226–242;
6. Новосельский А. А. Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII века, Москва-Ленинград 1948, 452 с;
7. Памятники дипломатических отношений Древней Руси с державами иностранными. Памятники соотношений Московского государства с Крымской и Ногайской Ордами и с Турцией, Т. II. *Сборник императорского РИО*, СПб 1895, Т. ХСV, 766 с;
8. Печеви Ибрахим Эфенди. История, Баку 1988, 96 с;
9. Сношения России с Кавказом. Материалы извлеченные из Московского главного архива Министерства иностранных дел С.А. Белокуровым. Вып. I (1578–1613 гг.) *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*, М. 1888, кн. III, 584 с.
10. Халим Гирей Султан. Розовый куст крымских ханов или история Крыма / пер. А. Ильми, Симферополь 2004, 159 с;
11. Bennigsen A. Lemencier-Quelquejay Ch. Le khanate de Crimée dans les Archives du musée du Palais de Topkapı, Paris 1978, 458 p;
12. Kortepeter M.C. Bennigsen A. Ottoman imperialism during the Reformation, New York / London 1972, 278 p.;
13. Lawrence B. B. Islam in Afro-Eurasia: A brige civilization. Katzenstein P.J. *Civilizations in world politics: plural and pluralist perspectives*, L.2009, P. 157-175

Храбан І. А.

*доктор політичних наук, професор,
професор кафедри міжнародних відносин
та організації міжнародного туризму*

*Приватного акціонерного товариства «Вищий навчальний заклад
«Міжрегіональна Академія управління персоналом»*

ЗОВНІШНЯ ПОЛІТИКА КРИМСЬКОГО ХАНСТВА ЯК ВАСАЛА ОСМАНСЬКОЇ ІМПЕРІЇ

Кримське ханство вийшло зі складу Золотої Орди в 1449 року і першим його ханом був Хаджі Герай. Однак у вже у 1475 на Крим почали наступ війська Османської імперії. Ханство пало, хан Менглі Герай був заарештований і доставлений в Стамбул, де через декілька років він був примушений підписати васальську угоду з Османською імперією.

За умовою угоди залежність ханства від Туреччини зводилася до права султана міняти ханів на свій розсуд (за цей період по волі султана змінилося 44 хани), в найбільш великих містах були турецькі гарнізони, напад на ханство вважалося нападом на Османську імперію, а хан брав участь у війнах імперії. Проте хани могли карбувати свою монету, здійснювати самостійні зовнішньополітичні акції [1, с. 56].

Отже, незважаючи на перебування в залежності від Османської імперії, кримські хани тривалий час проводили самостійну політику як спадкоємці Золотої орди. Її сенс полягав у стягненні данини з колишніх золотоординських територій. Однак отримання грошей, цінних подарунків, хутра від польсько-литовського владика або московського царя не завжди стримувало кримських татар від спустошливих набігів на українські або російські землі.

Варто зауважити, ханство дотримувалося певної зовнішньополітичної концепції: не тільки самостійність, але і відродження Золотої Орди під егідою Гираїв. Концепція ця як би складалася з таких складових частин:

1. Територіальні питання. Протягом XVI – XVII ст. чи не кожне російське посольство в Бахчисарай стикалося з претензіями ханів на всю Україну, південноросійські землі, Північний Кавказ, Астрахань, Казань, Башкирію [2]. Іншими словами – відновлення території Золотої Орди.

2. Міжнародно-правові питання. В ході дипломатичних контактів кримські хани намагалися трактувати себе прямими спадкоємцями Золотої Орди, в політичній залежності від якої перебувала і Московія, і Польща, і Литва, і Україна. За прикладом османської дипломатії вже сам факт надсилання грамот від сусіднього государя вважався визнанням цим государем підданства хану.

3. Питання данини та набігів. Як відомо, Росія і Річ Посполита для того, щоб утримати кримського хана від набігів, щорічно посилали в Крим данину. Хани вважали ці сплачування як данину підвладних народів. Зі свого боку і російські, і польські дипломати наполягали, що це всього лише знаки «любові і братської приязні» до хана. Аналогічним з боку ханів було і ставлення до набігів. У Золотій Орді володар мав право не тільки збирати данину, але міг і покарати норовливого васала грабунком його земель і набігом. Тепер таке трактування набігів і таке «право» на набіг намагалися закріпити за собою і кримські хани.

У ханстві в XVII в. дотримувалися і певного механізму реалізації своїх політичних цілей. На думку В. Д. Смирнова, в роки правління Іслам Герая (1644–1654), Мухаммед Герая IV (1654–1666) ханство прагнуло до підтримки сформованого в Південно-Східній Європі рівноваги сил, допомагаючи слабкішим: в 1648–1653 рр. . допомагали

Б. Хмельницькому в боротьбі проти Польщі, а після 1654 року стали допомагати Польщі в боротьбі проти Росії і України [7, с. 555].

В історії Української національної революції середини XVII століття займає важливе місце союз Ісляма III Герая і Богдана Хмельницького 1648 року як і численні наступні альянси кримських ханів з українськими гетьманами. Зрозуміло, що завдяки спілкам з Кримом козаки отримали істотну підмогу у вигляді ханської кінноти, і що це підкріплення не раз забезпечувало їм військову перевагу над противником на полях битв.

Крим втрутився в козацький бунт виключно тому, що мав чітко визначені власні інтереси в регіоні. І головним інтересом Криму на момент укладення союзу Ісляма Герая III з Хмельницьким було запобігти можливому антикримському союзу Польщі і Москви. А підтримка ханом козацького повстання – яке якраз дуже вчасно спалахнуло – дозволяла міцно зв'язати королю руки і надовго змусити його забути про будь-які наступальні проекти щодо Криму.

У 1687 і в 1689 роках, в правлінні цариці Софії, відбулися два невдалих походи російських військ до Криму під проводом князя В. Голіцина. Армія Голіцина підійшла до Перекопу по попередньо випаленій татарами степи, і була змушена повернутися назад.

Після воцаріння на престолі Петра I російські війська здійснюють ряд Азовських походів і в 1696 р. штурмом беруть турецьку, добре укріплену фортецю Азов. Між Росією і Туреччиною було укладено мир. Варто відзначити, що самостійність Кримського ханства в сфері зовнішньої політики тоді була все ж істотно обмежена – кримському хану за договором заборонялося вчиняти будь-які набіги на території, підконтрольні Російському царству. Хан Девлет Герай II, опинившись у непростій ситуації, намагався спровокувати турецького султана, підбурюючи його на війну з Росією, яка була зайнята вирішенням своєї північної проблеми у війні зі Шведським королівством, але викликав гнів султана, був зміщений з ханського престолу, а кримське військо було розпущено.

Наступником Девлет Герай II став поставлений султаном хан Каплан Герай. Однак, з огляду на серйозних успіхів Росії в Північній війні, османський султан Ахмад III знову садить на кримський престол Девлет Герая II; озброює кримське військо сучасної артилерією і дозволяє почати переговори зі шведським королем про військовий союз проти Росії.

Напруга між Османською та Російською імперіями продовжувала наростати. Після переможної Полтавської битви 1709 року Петро I зажадав від султана видати шведського короля Карла XII, що втік до Туреччини, погрожуючи, в іншому випадку, звести ряд укріплених фортець уздовж кордону з Османською імперією. У відповідь на цей

ультиматум російського царя, в 1710 турецький султан оголосив війну Петру I; проте у 1711 р. відбувся вельми невдалий Прутський похід російських військ. У війні проти російського царя на боці турків брав участь кримський хан зі своїм 70-й тисячним військом. Туреччини була повернута укріплена фортеця Азов і узбережжя Азовського моря. Однак вже в 1736 р. російська армія під командуванням фельдмаршала Мініха, вторглася на територію Кримського півострова і захопила столицю ханства Бахчисарай. Спалахнула в Криму епідемія змусила російську армію покинути півострів. У наступному 1737 р. російська армія фельдмаршала Лассі форсувала Сиваш і знову опанувала островом. Втім, закріпитися в Криму російським військам не вдалося і цього разу.

Під час чергової російсько-турецької війни 1768-1774 рр., в 1771 р., російська армія під командуванням князя Долгорукова знову окупувала весь Крим. Ханом призначається Сахіб Гирая II. У 1774 між Росією і Туреччиною підписується Кючук-Кайнарджийський мирний договір, за яким Кримське ханство звільняється від васальної залежності від турецького султана, а Росія отримує право утримувати за собою фортеці Єнікале, Керч, Азов і Кінбурн. Незважаючи на формальну незалежність, Кримське ханство перетворилося з васала турецького султана в залежне від російської імператриці державне об'єднання.

У 1777 р. командувач російської армією фельдмаршал Румянцев зводить на ханський престол Шагін Гирая. Однак в 1783 р. останній хан кримської династії Гираїв зрікається престолу, і колись могутня Кримське ханство припиняє своє існування, увійшовши до складу Російської імперії. Шагін Гирай рятується втечею в Стамбул, але незабаром його стратили за указом турецького султана.

У 1797 р. російський імператор Павло I заснував Новоросійську губернію, до якої увійшов і півострів Крим. Таким чином, Кримське ханство є останнім великим державним утворенням, яке виникло після Великого монголо-татарського завоювання Східної Європи Чингізидами в XXIII ст. і розпаду Золотої Орди. Кримське ханство проіснувало цілих 340 років (1443–1783 рр.).

Список використаних джерел:

1. Панашенко В. В. Кримське ханство у XV – XVIII ст. *Український Історичний журнал*. 1989. № 1. С. 54–64.
2. Санин Г. А. Отношения России и Украины с Крымским ханством в середине XVII в. М., 1987. 270 с.
3. Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века. Санкт-Петербург : Унив. тип., 1887. 808 с. URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=110135> (дата звернення: 14.12.2020).

НАПРЯМ 6. РЕЛІГІЙ ТА ФІЛОСОФСЬКІ ВЧЕННЯ СХОДУ

Дашенко Г. В.

*кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри порівняльної філології східних та англомовних країн
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара*

ЧАНЬ-БУДДИСТСЬКЕ ВЧЕННЯ В КОНТЕКСТІ КИТАЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ЛІТЕРАТУРУ

Буддизм є однією з найстаріших світових релігій, яка виникла в Індії у VI ст. до н. е. та проникла до Китаю у I ст. н. е. У Китаї буддизм опинився в одному регіоні з давніми й добре розвиненими власне китайськими культурними традиціями, які безпосередньо сприяли процесу його китаїзації: буддизм більшою мірою змінився сам, а ніж китайська культура трансформувалась під його впливом. О.О. Розенберг наголошував, що «метод буддистського вчення змінювався в залежності від характеру і здібностей людей та народів, з якими буддизм зустрічався» [4, с. 19]. Проникнувши на територію Китаю, буддизм увібрав у себе національні цінності китайців (наприклад, «шанобливість синів», раціоналізм і тверезість мислення) і після співіснування з даосизмом та конфуціанством протягом декількох століть та процесу адаптації зміг органічно вписатись в китайську культуру.

З усіх численних буддійських шкіл в Китаї власне китайськими вважалися три: *тяньтай* (天台), *хуаянь* (华严) та *чань* (禪), [6, с. 48]. Як зазначає Є.О. Торчинов, в останній з трьох шкіл «деякі дослідники схильні бачити <...> квінтесенцію китайського буддизму» [5, с. 278]. Вважається, що їй належить створення китайського варіанта буддистської практики, в основі якого лежить «ідея про споглядання як медитативний процес, основний метод порятунку» [3, с. 103]. Саме в Китаї споглядання як інтуїтивне осягнення істини, а не інтерпретація філософських канонічних текстів, стало основою практики *чань* [3, с. 103].

Хоча ієрогліф禪 «є транскрипцією санскритського дх'яна (споглядання, медитація)» [5, с. 279], сам термін, звісно, існував задовго до того, як на територію Піднебесної імперії прийшов буддизм, і з самого початку ніс у собі містичний сенс поклоніння чи трепетного відношення до духів. А.А. Маслов вказує, що «первісне значення терміну “Чань” (у давнину він читався як “шань”) – “місце для жертвоприношення,

віттар, жертovníк”, або ж “імператорський престол”, що досить точно характеризує містично-сакральний зміст цього терміну» [2, с. 44].

Витоки основних принципів чань-буддизму можна побачити в двох висловлюваннях: «Дивись у свою природу і станеш Буддою» і «Пробудження передається особливим чином від серця до серця, без опори на письмові знаки» [5, с. 282]. Звідси походить установка чань-буддистів на передачу інформації від вчителя до учня безпосередньо, без письмових джерел і вимовляння слів. Відповідно до цього, чаньські наставники прагнули передати стан пробудження своїм учням за допомогою певних дій, що впливали на їх свідомість і повинні були привести до просвітлення, подібного до спалаху блискавки. Бачення власної природи реалізується в чань-буддизмі за допомогою окремих психопрактик, які включають і традиційне зосередження у сидячому положенні зі схрещеними ногами (坐禪), і різноманітні форми динамічної медитації, що практикуються під час занять різноманітними іншими видами діяльності (наприклад, фізичною працею), і, зрештою, відомі парадоксальні діалоги (問答) та висловлювання (公安), алогічність яких повинна стимулювати вихід за межі двоякого бачення реальності, усвідомлення пробудження власної свідомості.

Серед послідовників чань-буддизму були представники різних верств населення, різного віку й різних професій. Чимало було й поетів, які на сприятливій платформі *чань* здійснювали творчі відкриття. Авторів поезії чань-буддизму можна поділити на дві категорії: до першої відносяться буддистські та чаньські монахи, а до другої – літератори, що захоплювались чань-буддистськими принципами [8, с. 11], а також «мали дружні стосунки із поетами-монахами, обмінювались із ними віршами» [11, с. 18]. Відповідно до цього розмежування чаньську поезію поділяють на два типи: «відверто релігійні вірші та загадкові імажистичні вірші» [7, с. 58]. Перші мають суто релігійну тематику, в них використані терміни школи *чань* або є посилання на добре відомі коани та доктрини *чань*. Другі позбавлені відверто релігійної мови, проте надають чітку картину, щоб викликати певні емоції та підказати конкретне «осяяння», фіксуючи швидкоплинні образи внутрішнього почуття, поза розумом і поза думкою [7, с. 58].

Загалом, вплив буддизму на китайську літературну традицію не був вирішальним, бо на той час вона вже була цілком сформованою і повноцінною, проте як вчення ідеологічне він нерідко впливав на світогляд поетів та прозаїків, які знаходились осторонь від конфуціанства. Вплинув він і на літературно-естетичну думку китайців. Але процес цей був складним і опосередкованим, та не зводився лише до прямого перенесення вже готових ідей у римовані рядки.

Варто зауважити, що одне із перших питань, що виникає під час дослідження чаньської літературної традиції, пов'язане саме з визначенням цього феномену. Відомий дослідник чань-буддизму К. Ацев відмічає, що «його “класичне” трактування (і в середньовічних, і в більш сучасних критичних дослідженнях авторів Далекого Сходу) обмежується визначеннями накшталт “веньцзи чань” (“літературний чань”) або “каньшу чань” (“книжковий чань” – з підтекстом “чань на бумазі”), “ши сен” (“монахи-поети” – з натяком на те, що мовиться про напівмонахів-напівпоетів, про авторів недостатньо автентичних, щоб виділити їх у самобутню школу, але у той самий час вони не повністю відповідають критеріям офіційної поетичної традиції» [1, с. 132]. Тим не менш, якщо більш уважно розглянути літературу того часу, то серед багатоманітності авторів та шкіл китайської літератури VII – XIII ст. можна достатньо чітко побачити літературну традицію, що має специфічні риси, та вплив якої сильно позначився на творчості видатних майстрів китайської літератури періоду зрілого середньовіччя. Це пов'язано з тим, що багато хто з провідних літераторів був зацікавлений буддизмом, особливо в його чаньському варіанті. В буддизмі їх приваблювало вчення про раптове досягнення істини, що часто сприймалось ними як аналог поетичного натхнення. Так, особливим «присмаком», наприклад, відрізняються вірші поета Вана Фаньчжи (王梵志, ? – 670), буддистського майстра Ханьшаня (寒山, 1546–1623), лірика Ван Вея (王維, 699–759) тощо. Цей специфічний «чаньський присмак» (禪味) китайські літературні критики XI – XII ст. частіше за все визначали як «чаньську терпкість» [9, с. 443]. Проте, як зазначає К. Ацев, «разом с такими інтуїтивними визначеннями у той час вже ставилось питання про встановлення деяких об'єктивних характеристик “чаньського” напряму в літературі» [1, с. 133].

Сучасні дослідники відмічають, що докази динамічної взаємодії між розвитком світогляду школи чань і головними літературними процесами середньовіччя можуть бути виявлені на декількох рівнях: ідейному (ідеї просвітлення, відлюдництва, повернення до природності), стилістичному (насиченість віршів риторичними питаннями, чітко виражений логічний розрив), образному (надання старим образам нового значення) і семантичному (намагання авторів через дрібні художні деталі передати велике, навіть нескінченне значення). Вплив *чань* простежується в творах багатьох відомих китайських поетів – від Тао Юаньміна (陶淵明, 365–427), Се Лін-юня (謝靈運, 385–433) і Лю Се (劉勰, 465–522) до Ван Вея (王維, 699–759), Бо Цзюї (白居易, 772–846), Су Ши (蘇軾, 1037–1101) та інших.

Отже, особливо виразно вплив ідей чань-буддизму позначився у поезії. Проте, окрім вищеперахованих доказів взаємодії поезії з

релігійно-філософськими принципами *чань*, його вплив позначився також на самому розумінні поезії як окремого культурного явища, її специфічних характеристиках, функціях і призначенні. Так, чанський теоретик династії Сун Янь Юй (嚴羽, 1192–1245) найбільш чітко сформулював й виразив ідеї, які визрівали серед китайських мислителів протягом століть, щодо спорідненості поезії і *чань*. Він писав: «Сутність *чань*, головним чином, полягає в просвітленні. Сутність поезії також представляє собою просвітлення... Лише коли споглядання стає в поезії необхідним етапом, вірші здобувають свою основну властивість» [10, с. 10]. Чанське просвітлення є певним аналогом поетичного натхнення, просвітлення – необхідний етап творчості й необхідна характеристика поезії. Оскільки споглядання може бути неоднакової глибини, такою ж може бути й поезія.

Вплив *чань* на поезію характеризується впровадженням в неї іншого типу мислення, результатом чого є створення особливих логічних конструкцій у вірші, поява нової специфічної тематики, переосмислення старих художніх образів та створення нових тощо. Уся чанська поезія – це спроба передати почуття і усвідомлення поглибленого буття, сутність дх'яни і просвітлення.

Список використаних джерел:

1. Ацев, К. О влиянии чань-буддизма на средневековую китайскую литературу. *Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока*. Новосибирск, 1990. С. 131–138.
2. Маслов А.А. Классические тексты дзэн. Ростов-на-Дону, 2004. 480 с.
3. Осенмук В. В. Чань-буддийская живопись и академический пейзаж периода Южная Сун (XII–XIII вв.) в Китае. Москва, 2001. 384 с.
4. Розенберг О. О. Труды по буддизму. Москва, 1991. 295 с.
5. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. Санкт-Петербург, 2002. 320 с.
6. Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме. *Психологические аспекты буддизма*. Новосибирск, 1991. С. 39–49.
7. Surapeepan Chatraporn. The doubly Eastern Snyder: Zen Buddhist philosophy and poetics in selected short poems by Gary Snyder. *MANUSYA: Journal of Humanities*. 2009. 12.1. Pp. 53–72.
8. Wu Yansheng. The power of enlightenment: Chinese Zen poems. Shanghai, 2014. 192 p.
9. 魏庆之。诗人玉屑。上海, 1978。580页。
10. 嚴羽。滄浪詩話。北京, 1983。123页。
11. 周裕锴。文字禅与宋代诗学。北京, 1998。240页。

Жмай А. В.

член правления

*Общественной организации «Молодежная организация «Энектус» при
Одесском национальном университете имени И. И. Мечникова»*

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРАКТИК МЕДИТАЦИИ И MINDFULNESS В СОВРЕМЕННОМ МЕНЕДЖМЕНТЕ

События, произошедшие в 2020-ом году, наглядно показали, что в XXI веке мы живём в VUCA-мире, который становится всё более неопределённым и нестабильным, сложным и неоднозначным. Во многом этому способствовало развитие технологий, ускоряющееся с каждым годом. Однако эволюция человека происходит значительно медленнее этих процессов. Вследствие этого возникают многочисленные проблемы, от «информационной интоксикации» до постоянного стресса, вызванного отсутствием уверенности в будущем.

Всё это нашло своё отражение и в управленческой деятельности. Одной из самых значительных проблем можно назвать стресс, вызываемый работой. По данным исследования консалтинговой фирмы Korn Ferry, примерно две трети опрошенных говорят о том, что за последние пять лет уровень стресса на рабочем месте у них вырос. Более того, 35% сотрудников называют причиной возникновения этого стресса непосредственного начальника, а ещё 80% уверены, что любая смена менеджера, будь то непосредственный руководитель или кто-то из топ-менеджмента организации, влияет на уровень стресса [1].

Здесь можно отметить огромное значение эмоционального интеллекта, как для сотрудников, так и для управленцев. В современных организаций эта компетенция является особенно важной, так как именно эмоциональная взаимосвязь, которая строится на умении понимать и управлять своими и чужими эмоциями, позволяет создавать необходимую атмосферу и корпоративную культуру [2].

В связи с этим всё чаще можно услышать о том, что эффективным инструментом, помогающим в борьбе со стрессом, повышении осознанности и других аспектах ментального здоровья, является медитация.

Само это понятие произошло от латинского слова «meditation», что означает «размышление», и в западной практике оно часто ассоциируется с аутогенной тренировкой – методикой, основанной на применении мышечной релаксации, самовнушении и аутодидактике, которую в 1932 году предложил немецкий врач Иоганн Шульц [3].

Однако медитация – это более сложное явление, которое можно рассматривать как «процесс, посредством которого человек достигает “просветления”, опыт, способствующий росту в интеллектуальном,

экзистенциальном и философском измерениях» [4]. Занимаясь медитацией, не надо делать над собой никаких усилий, не надо ни о чём думать, а только полностью расслабиться и сосредоточиться на внутренних мыслях и ощущениях [5].

Исторически медитация пришла к нам из восточных религиозных и философских учений. Некоторые из самых ранних письменных упоминаний о медитации восходят к индуистским традициям веданты (около 1500 г. до н. э.), но зарождение этой практики происходило ещё в доисторических религиозных обрядах. Эти записи состоят из писаний, называемых Ведами, в которых обсуждаются медитативные традиции древней Индии. Примерно с 500 по 600 год до н. э. развивались такие формы медитации, такие как даосская в Китае и буддийская в Индии, а в 1000-1100 гг. сформировалась дзенская форма медитации, называемая «дзадзэн», которая стала популярной в Японии [4].

Из практики буддийской медитации в конце 80-ых годов XX века сформировался mindfulness-подход, автором которого считается профессор Массачусетского университета Джон Кабат-Зинн. Изучая буддийские традиции, он искал возможности интегрировать буддийскую медитацию, исключив из неё религиозный аспект, в практику оздоровления [6].

Майнфулнесс, или практика осознанности – это комплексное понятие, включающее в себя саморегуляцию внимания с помощью любопытства, открытости и принятия; умение уделять внимания чему-либо в данный момент времени на все 100%, целенаправленно и без осуждения [7].

На сегодняшний день существуют различные исследования, которые подтверждают, что регулярные практики осознанности помогают развивать эмоциональный интеллект и в частности, эмпатию, а положительное влияние mindfulness-подхода на способность концентрироваться улучшает память и помогает эффективнее справляться с поставленными задачами [8].

Многие компании сегодня уже активно внедрили осознанный подход. Так, Google ещё в 2007 году запустила программу «Поиск внутри себя» (Search Inside Yourself). По данным исследований, в результате уровень стресса участников этой программы снизился на 10%, при этом стрессоустойчивость увеличилась на 21%, а эффективность выросла на 28% [9].

Однако существует и критика такого подхода. С одной стороны, она связана с тем, что mindfulness «лечит» скорее последствия, нежели причины. Другими словами, практика осознанности может помочь снизить стресс, но не избавиться от культуры «крысиных бегов». С этой точки зрения, компаниям выгодно внедрять в свою деятельность

практики медитации и осознанности, ведь только в Великобритании потери от стресса на рабочем месте оцениваются в 6,5 миллиардов фунтов стерлингов. При этом, удаление отрицательных мыслей из головы не только делает вас добрее к другим людям, но и с большей вероятностью делает человека более послушным, заставляя смириться, например, с отсутствием достойного вознаграждения за свою работу или дополнительного отпуска [10].

С другой стороны, появилось понятие McM mindfulness, которое означает использование медитации, намеренно или невольно, в корыстных целях, что прямо противоречит буддийским учениям, которые призывают не привязываться к собственному эго и проявлять больше сострадания к окружающим.

Практика McM mindfulness направлена на уменьшение стресса частного лица и не подразумевает никакого интереса к причинам этого стресса. Это не способ пробуждения к всеобщей любви, а средство саморегуляции и личного контроля над эмоциями. Из-за этого отсутствует понимание, что индивидуалистское мировоззрение, которое преобладает в западном обществе, во многом и является причиной возникновения стресса и других «социальных страданий» [11].

Таким образом, использование практик медитации и mindfulness в современном менеджменте представляется неоднозначным. Они действительно способны помочь людям понять себя и стать лучше, однако вне философско-религиозного контекста, в котором они были созданы, могут стать опасным инструментом, который руководство компаний направит на достижение своих эгоистических целей, никак не согласующихся, например, с идеями буддизма.

Список использованных источников:

1. Workplace Trend: Stress Is On Rise (2019). *Forbes*. URL: <https://www.forbes.com/sites/victorlipman/2019/01/09/workplace-trend-stress-is-on-the-rise/?sh=5b88857d6e1b> (дата обращения 08.12.2020).
2. Жмай О. В. Формування емоційного інтелекту як необхідна складова процесу розвитку soft skills. *Ринкова економіка : сучасна теорія і практика управління*. Т. 17, Вип. 2(39) : збірка наукових праць. Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2018. – С. 119–132.
3. Шульц И. Г. Аутогенная тренировка: пер. с нем. М. : Медицина, 1985. 32 с.
4. George S. Everly, Jeffrey M. Lating (2013). *A Clinical Guide to the Treatment of the Human Stress Response*. Springer Science+Business Media, New York, 2013. – P. 201–202.

5. Ежова Н. Н. Рабочая книга практического психолога (2-е изд.) / Серия «Психологический практикум». – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – С. 303.
6. Что такое майндфулнесс (mindfulness). *Центр Mindfulness*. URL: <https://mnfs.ru/about/> (дата обращения 08.12.2020).
7. 3 Definitions of Mindfulness That Might Surprise You (2017). *Psychology Today*. URL: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/what-matters-most/201711/3-definitions-mindfulness-might-surprise-you> (дата обращения 08.12.2020).
8. Что такое осознанность? (2017). *Mindspot*. URL: <https://mindspot.center/mindfulness> (дата обращения 08.12.2020).
9. Майндфулнесс и практика внимательности, или Как используют медитацию в компаниях (2019). *Forbes*. URL: <https://www.forbes.ru/forbeslife/375843-mayndfulnes-i-praktika-vnimatelnosti-ili-kak-ispolzuyut-meditaciyu-v-kompaniyah> (дата обращения 08.12.2020).
10. Mindfulness courses at work? This should have us all in a rage (2018). *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jan/31/mindfulness-work-employers-meditation> (дата обращения 08.12.2020).
11. How capitalism captured the mindfulness industry (2019). *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/apr/16/how-capitalism-captured-the-mindfulness-industry> (дата обращения 08.12.2020).

Іщенко П. О.

*студентка історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ОСОБЛИВОСТІ ОБЛАШТУВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ГРОМАДИ МУСУЛЬМАН У СУЧАСНОМУ КИТАЇ

Сьогодні релігія в глобальному вимірі переживає деяку кризу свого існування. Це спричинено змінами, які відбулися з початком пост-індустріальної епохи. Багато людей із ліберальним мисленням у світі відмежувалися від релігійних вірувань, оскільки у них склалося враження, що релігія та сучасне життя несумісні. Вони думають, що інерційність, застій і ригідність – це властивості релігійності. Але незалежно від цього, релігія не тільки залишається одним з головних аспектів нашого життя, але й формує нові тенденції, які б відповідали сучасним умовам існування в суспільстві.

Нині найшвидше зростає кількість прихильників однієї зі світових релігій, а саме ісламу. З даними звіту американського дослідницького центру Pew Research Center (PRC) на 2010 рік кількість мусульман в усьому світі становить близько 1,5 мільярди осіб. Це дозволило зайняти мусульманам другу сходинку світових релігій після християнства (2,2 мільярди станом на 2010 рік). Найбільша група мусульман проживає на територіях сучасних країн Західної, Південної та Південно-Східної Азії та Африки, і складає 80% від загальної світової кількості. У 20% країн – іслам виступає в ролі релігії меншин. До даної групи, входить й Китайська Народна Республіка.

Згідно з даними перепису населення Китаю 2000 року, мусульман в країні нараховувалося 20 320 580 осіб. За підрахунками природного приросту населення у 2010 році, мусульманське населення Китаю, досягло понад 23 мільйонів. Хоча кількість прихильників ісламу в Китаї становить близько 2% [5], проте якщо порівнювати їх кількість з іншими державами, де присутня домінація ісламської релігії більше ніж 90%. Таким чином, у Китаї мусульман більше ніж, наприклад, у ісламській країні Малайзії (16,318,355 осіб) [1]. Якщо порівняти кількість мусульман Китаю та деяких країн Західної Азії, то ситуація буде аналогічна (Азербайджан 9,735,074 осіб) [2].

Через історичні процеси, які були притаманні становленню ісламу в Китаї, ця конфесія закріпилася за певними народами, до яких входять: хуей, уйгури, казахи, дунсяни, киргизи, салари, таджики, узбеки, бонани і татари. На сьогодні, можна виділити два найбільш численних народи, які сповідують іслам це – хуей (хуейцзу) та уйгури, вони складають майже 90% адептів ісламу в країні. Хуей розселені всією країною і практично не утворюють етнічних територій (за винятком Нінся-Хуейського автономного району, кількох автономних округів і повітів), на відміну від уйгурів, що населяють величезний Синьцзян-Уйгурський автономний район.

Народ хуей – це найбільша мусульманська група, предки якої іммігрували до Китаю між династією Тан і Юань (між 7 і 13 століттями) з Арабської та Персидської імперій. У результаті тривалого процесу акультурації хуей використовують китайську мову у своєму повсякденному та релігійному житті (окрім читання корану).

Через довгий період впливу китайських традицій й культури їх мечеті мають виражені китайські архітектурні особливості. Через більший рівень синіфікації, народ хуей розглядає свою ісламську ідентичність здебільшого в культурному, а не політичному сенсі, це спричинено тим, що вони зазнали численних змін династій чи урядів. Центральна влада КНР не розглядає ісламську віру хуей як потенційну небезпеку для уряду,

оскільки більша частина народу ідентифікує себе як китайців. Це свідчить про релігійну терпимість влади до людей хуейців.

Отже, релігійність хуейців цілком влаштовує пекінську владу. За повідомленням сайту Китайської ісламської асоціації: «На Восьмій всекитайській ісламській конференції, що відбулася в Пекіні, учасники засідання закликали національне ісламське співтовариство і всіх мусульман об'єднати свої зусилля з намірами генеральним секретарем ЦК КПК товаришем Ху Цзіньтао, теорією Ден Сяопіна і «...дотримуватися концепції наукового розвитку, побудови гармонійного суспільства, прагнути до миру ... з метою побудови середньозаможного і гармонійного суспільства... для великого відродження китайської нації, прагнення до єдності та прогресу всіх мусульман» [6]. Певною мірою ця цитата демонструє деякі проблеми, наявні в китайському ісламському суспільстві.

Уйгури – ще одна велика група, які є прашурами древніх жителів Синьцзяна, а також турків, монголів та корінних племен. Хоча уйгури давно закріпилися в Синьцзяні, вони не перебували під владою Китаю до середини XVIII століття. Жоден з китайських правителів протягом 250 років не зміг асимілювати уйгурський народ. Більшість уйгурів не говорять китайською, і це є основною різницею між ними та народом хуей. На відміну від своїх побратимів-мусульман хуейців, уйгури рідко вступають у шлюб з китайцями (ханьцями). Напруга між уйгурами та ханьськими народами часто спалахує.

Історія продемонструвала, що китайці, які складають керівництво КНР, зазвичай застосовують репресивні міри, щоб забезпечити своє верховенство в Синьцзяні. Це ще більше віддаляє уйгурів від ідеї приналежності до великої китайської нації. З точки зору уйгурського народу, конфлікти у Синьцзяні є реакцією на постійне порушення їхніх релігійних прав та протести проти ханського шовінізму. З точки зору керівництва КНР, ті жорстокі напади, пов'язані з релігійним екстремізмом, є найбільшою загрозою національним інтересам і їх слід припинити. Відсутність довіри між двома народами посилює існуючий етнічний антагонізм не лише між уйгурськими активістами та ханьськими чиновниками, а й між звичайною уйгурською та ханьською громадськістю, загалом [4].

Як у випадку з буддизмом і християнством, іслам в сучасному Китаї знаходиться під контролем китайського уряду і представлений проурядовою організацією Китайською ісламською асоціацією (中国伊斯兰教协会). Вона була створена в Пекіні у травні 1953 року. Сьогодні вона складається з 29 ісламських асоціацій на рівні провінцій та муніципалітетів, 186 ісламських асоціацій на рівні префектури та 291 ісламську асоціацію на окружному рівні. Основними завданнями цих ісламських груп є здійснення ісламської діяльності, організація

ісламської освіти для підготовки викладачів і співробітників для ісламських установ. Також вони займаються дослідженням та систематизацією історичної та культурної спадщини ісламу, проводять різноманітні ісламські академічні культурологічні дослідження. Вони готують та видають класичні ісламські праці, періодику. Великий внесок КІА робить у розвиток паломництва мусульман до Мекки. Також проводить активну міжнародну співпрацю з іншими ісламськими організаціями різних країн від імені китайських мусульман. Наприклад, дана асоціація має постійних представників при Лізі ісламських держав. Раз на чотири роки провояється всекитайську ісламську конференцію [3].

На закінчення слід зазначити, що, хоч й іслам в Китаї є релігією меншин, кількість його прихильників досить велика, якщо порівнювати у світовому масштабі. Особливістю устрою китайської мусульманської громади є замкнутість конфесії в окремі релігійно-етнічні групи з їх традиційною самотутністю. Основні дві групи це народи хуей й уйгури, й кожна з них по різному контактує з більшістю китайського населення – ханьцями та має різні відносини з офіційним урядом країни, який постійно організовує контроль над мусульманським віросповіданням і його діяльністю.

Список використаних джерел:

1. «East Asia/Southeast Asia : Malaysia – The World Factbook – Central Intelligence Agency»
2. Middle East : Azerbaijan – The World Factbook – Central Intelligence Agency»
3. Min Junqing. The Present Situation and Characteristics of Contemporary Islam in China. *Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*. 2013. № 8. С. 26–36.
4. Muslims in China and their Relations with the State. *Al Jazeera Centre for Studies*. 2015. URL://studies.aljazeera.net/en/reports/2015/08/2015826102831723836.html.
5. Yang Zongde, Study on Current Muslim Population in China, Jinan Muslim, 2, 2010.
6. За матеріалами офіційного сайту Ісламської асоціації Китаю (中国伊斯兰教协会)
7. Китаизация ислама или исламизация Китая?. *Магазета* URL: https://magazeta.com/islam/#identifier_7_18979.

Карпіцький М. М.

*доктор філософських наук, доцент,
старший викладач кафедри загальноосвітньої підготовки
Луганського національного аграрного університету*

ЗМІНА ПЕРВИННО ОЧЕВИДНОГО ДОСВІДУ ЖИТТЯ В БУДДИЗМІ

Буддизм є духовною традицією і практикою, яка використовує методи філософського пізнання для досягнення звільнення. Це дає привід відносити буддизм до філософії, тим паче що Платон своєю філософською системою теж показував шлях звільнення. Проте буддизм є релігією, хоча і дивною, без віри в Бога. Буддизм взагалі не вимагає будь-що брати на віру, і його ключові положення можуть бути отримані шляхом раціонального аналізу на основі первинного досвіду самоочевидності. Однак саме в цьому відношенні до первинно очевидного полягає відмінність буддизму від філософії.

Для кожної людини є очевидною така ідея, яка допомогла їй усвідомити себе як особистість. Якщо ідея не вплинула на її особистість, то вона не буде очевидною. Умовою розуміння іншої людини як особистості є розуміння того, що для неї є первинно очевидним.

Основне питання філософії – що таке первинно очевидне? Всі інші філософські питання випливають з нього. За допомогою філософської інтуїції філософ виділяє очевидності як вихідні теоретичні передумови філософської системи.

Якщо первинна очевидність проявляється філософською рефлексією, то в релігії досвід очевидності змінюється. Релігійна віра розкриває очевидність одкровення, яке не було очевидним людині до того, як вона знайшла віру. Духовна практика буддизму відкриває шлях звільнення на основі радикальної зміни досвіду очевидності, що властиво не філософії, а релігії. Однак розуміння очевидності в буддизмі відрізняється не тільки від філософського розуміння, а й від розуміння очевидності в інших релігіях.

В основі релігії лежить одкровення – те, що стало відкритим, тобто нова очевидність, яка раніше не була відкритою. Відбувається заміна очевидності, яка є в основі повсякденного, профанного світу, тією очевидністю, яка є в основі вищого духовного світу. Релігійний шлях спасення – це перехід від профанного до вищого духовного, який визначає нове розуміння первинно очевидного. Таким чином, релігійне одкровення передбачає включення онтології власного існування в найвищу онтологію трансцендентного буття.

На відміну від цього в буддизмі йдеться про просвітління, яке передбачає не перехід до іншої найвищої онтології трансцендентного буття, а критичне переосмислення онтології власного існування шляхом відмови від усіх передумов. Буддизм спрямований не на отримання одкровення від вищого початку, а на виявлення первинної очевидності, яка була прихована за неочевидними передумовами розуміння. Тому буддизм – це особлива релігія, яка відрізняється від всіх інших релігій разом, в яких досвід очевидності власного існування замінюється досвідом очевидності іншого трансцендентного буття. В буддизмі зміна досвіду очевидності досягається не через розширення онтології шляхом залучення до трансцендентного буття, а шляхом деконструкції онтології власного існування. Насправді буддизм спрямований не на пізнання якогось одкровення згори, а на розкриття первинної очевидності, яка закладена у свідомості звичайної людини. Його метою є археологія очевидностей. Релігійну практику буддизму становить процес звільнення від тих чинників, які спотворюють первинну очевидність свідомості.

У своїй проповіді Будда не стверджує нічого, що б було потрібно приймати на віру; він апелює лише до очевидності потоку свідомості. Будда не вимагав віри ні у матеріальний світ, ні у світ ідей, ні у Бога. Є лише потік життя – сантана, те що безпосередньо є в переживанні, і за його межами ми не знаємо жодного іншого світу. Щоб стати буддистом потрібно відмовитися від уявлення про «Я» та «суб'єкт». Завдяки цьому виявляється первинна очевидність безсуб'єктного феноменального потоку життя. На наступних етапах розвитку буддизму проблематизується і ця очевидність, завдяки чому виявляється те, що називається Природою Будди, яка є не прив'язаною до будь-якого раціонального подання чи опису.

Основне завдання філософії раннього буддизму в тому, щоб теоретично розкласти феноменальний потік на дрібні елементи – дхарми; виявити причинну обумовленість між ними; показати, які причини ведуть до нових страждань у майбутніх життях, а які формують сприятливі умови досягнення нірвани; і на підставі цього обґрунтувати етику і духовну практику.

Перехід від раннього буддизму до махаяни пов'язаний з новим етапом деконструкції онтології власного існування і подальшою зміною досвіду очевидності. У шуньяваді під сумнів ставиться вже самосутність дгхарм: якість – це не те, що становить дгарму, а те, що проявляється як відношення між дгармами. Самі по собі дгарми є безякісними тобто порожніми. Наприклад, дірка від бублика існує не сама по собі, а як відношення до бублика; страждання від нещасливого кохання існує не саме по собі, а як відношення до минулої, майбутньої та гіпотетичної ситуації. Само по собі це порожньо, всі явища і переживання також стають порожніми,

якщо відмовитися від причинної обумовленості. І це – нова очевидність, яка відкривається в просвітленні. Але і вона надалі ставиться під сумнів: не тільки потік явищ не може вважатися первинною очевидністю, а й сама пустота. Самоочевидним є стан рівноваги між цими двома позиціями та неприхильність до них: пустота не обумовлює і не заперечує світ явищ, а світ явищ не обумовлює і не заперечує пустоту. У цій свободі від будь-якої позиції перебуває природа Будди, яка є невимовною, бо будь-який опис вже передбачає наявність обмеженої позиції. При цьому невимовна природа Будди самоочевидна, і щодо неї страждання перестають бути очевидністю пережитого досвіду, тобто досягається звільнення від страждань.

Якщо цей неприв'язаний стан ототожнити з основою всякої свідомості – алая-віджняною, то ми прийдемо до вчення віджнянавади, в якому стає можливим говорити не тільки про тотожність індивідуальної та загальної свідомості, а й про практичні методи розширення свідомості, які лежать в основі тибетського буддизму – ваджраяни. Однак розширення свідомості тибетські лами трактують не як прилучення до трансцендентного буття, а як супутній фактор повернення до первинної основи власної свідомості, яка переживається у своїй споконвічній чистоті як ясне світло. У китайських в школах буддизму – чань і хуаянь – просвітлення розкривало очевидність тотожності стану побутової та просвітленої свідомості, при цьому справжнє просвітлення не прив'язане до жодного стану свідомості. Звільнення стає єдиним з повсякденністю, при цьому стан повного звільнення і повсякденний стан не обумовлюють і не перешкоджають один одному.

Махаяна відкрила шлях моментального просвітління: бо первинна очевидність полягає в тотожності сансари й нирвани, тож щоб перейти у стан звільнення, більше нема потреби в реальній зміні потоку життя, досить змінити погляд на нього. У ваджраяні набуття самоочевидності розумілося як звільнення від обмежувальних факторів свідомості, що досягалося техніками розширення свідомості. Досвід чань-буддизму розкривався не як розширення свідомості, а навпаки, як занурення в повсякденну свідомість, що перериває будь-яку зв'язаність з будь-яким її окремим моментом.

Якщо в європейському філософському сенсі зрозуміти вчення означає зрозуміти його теоретично, то в буддійському сенсі це означає зрозуміти його практично. Іншими словами, зрозуміти буддизм – це не просто засвоїти теоретичну інформацію, а практично пережити зміну очевидності як свій внутрішній досвід, наслідком якого є реальна зміна сприйняття явищ і відчуття життя.

Маврина О. С.

*кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,
учений секретарь
Института востоковедения имени А. Е. Крымского
Национальной академии наук Украины*

**НАСЛЕДИЕ «МАЛОАЗИЙСКИХ ПОЭТОВ-СУФИЕВ»
АШИКА-ПАШИ И ШЕЙХА ЕЛЬВАНА В ТВОРЧЕСКОМ
НАСЛЕДИИ А. Е. КРЫМСКОГО**

Агатангел Крымский (1871–1942) в ряде своих работ по истории суфизма, истории и культуре тюркских народов, истории Османского государства важное место уделял наследию Ашика-паши и Ельвана Челеби.

В трудах «История Турции и ее литературы», «Тюрки, их языки и литературы» и ряде других работ, опубликованных в начале XX века на русском и украинском языках, ученый одним из первых российских и украинских ориенталистов создал мозаичное полотно культурной жизни Анатолии XIII – XV веков. Его работы создавались на основе собственных переводов поэтических произведений и исторических сочинений авторов того времени, живших и творивших в Анатолии, а также исследований европейских ориенталистов конца XIX – начала XX века.

В 1910 и 1916 годах в «Трудах по востоковедению», издаваемых Лазаревским Институтом Восточных языков в Москве, вышел в свет фундаментальный труд ученого «История Турции и ее литературы» в двух томах. Здесь А. Крымский сделал попытку проанализировать литературный процесс в контексте политической истории Турции от доосманского времени и до конца XVI вв. [1; 2].

В частности в первом томе работы «История Турции и ее литературы (от возникновения до начала расцвета)» отдельный раздел ученый посвятил Ашик-паше под названием – «Османский поэтический патриарх Ашик-паша (1271–1332) и его «Гариб-наме» (1330) [3, с. 279 – 284].

Анализируя биографию Ашика-паши, А. Крымский говорит о широкой известности его наследия современникам, отмечая, что вторая половина жизни Ашика-паши пришлось на правление эмиров Османа и Орхана (Орхана), которых вслед за известным немецким ориенталистом Й. Хаммером называет «османскими Ромулом и Нумом Помпилием» [3, 279 – 284].

Западноевропейская и турецкая историографии конца XIX начала XX века отчет «высокой» турецкой литературы начинала с творчества Ашик-паши. Й. Хаммер в своей „Geschichte der Osmanischen Dichtkunst

bis auf unsere Zeit“ писал: “При входе в сады турецкой литературы перед нами зеленеет исполинская пальма, которую взлелеяли живительные ключевые струи персидской поэзии, это – шейх Ашик-паша” [3, 280].

Анализируя «Garîpîname» Ашика-паши, А.Крымский, характеризует его как обширное месневийное сочинение вдумчивое по настроению, сухое по форме, посвященное суфийским размышлениям. Что касается стихотворного размера «Garîpîname», он отмечает здесь смесь принципов персидской метрики с принципами простонародного тюркского стихосложения «пармак хысабы». По его мнению, использование «пармак хысабы» были несомненным достоинством Ашика-паши, которое после него было понемногу заброшено последующими поэтами, но которое уже присутствовало в произведениях Султана-Веледа и Юнуса-Имре.

По мнению А.Крымского Ельван-Челеби был продолжателем, своего отца Ашик-паши, как в литературной деятельности, так и в деятельности как святого шейха.

Помещая Ельвана Челеби в один ряд с Султаном-Веледом, Юнусом-Имре, Ашиком-пашой ученый возводил ему в заслугу перевод на турецкий язык суфийского трактата “Тольшен-и раз” Мехмуда Шебистерьского (1317). Более подробно останавливается на его биографии, на большой известности и влиятельности его как шейха, ссылаясь на тазкират Таш-кёпрю-заде 1558 р.

А.Крымский с сожаленьем констатирует, что европейские историки турецкой литературы недостаточно внимания уделили в своих исследованиях Ельвану Челеби, имея ввиду Й. Хаммера и Э.Гибба, хотя они несомненно отмечали его значение.

Таким образом, именно А.Крымский в начале XX века познакомил научное сообщество России и Украины с наследием Ельвана Челеби, отмечая идейную преемственность Баба Ильяса Хорасани, Ашик-паши, Ельвана Челеби.

Список использованных источников:

1. Крымский А. История Турции и ее литературы от расцвета до начала упадка. // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом Восточных языков. – М., 1910. – 164 с.
2. Крымский А. История Турции и ее литературы // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом Восточных языков. – М., 1916. – Т. I. – 279 с.
3. Крымский А. Е. История Турции и ее литературы (от возникновения до начала расцвета) // А. Ю. Кримський. Вибрані сходинки праці в 5 томах. Т. II. – К., 2007. – С. 38–292.

Пилипчук Я. В.
*доктор исторических наук,
старший преподаватель исторического факультета
Национального педагогического университета
имени М. П. Драгоманова*

МУСУЛЬМАНСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ НА ТЕРРИТОРИИ ГРУЗИИ (ТБИЛИССКИЙ ЭМИРАТ)

Постановка проблемы. Одним из интереснейших аспектов истории Грузии является история Тбилисского эмирата. В отличие от Абхазского царства, Кахетинского царства, Тао-Кларджетского куропалатства (Картвельского царства) этому аспекту не посвящено специальных исследований. Нужно отметить, что Тбилисский эмират образовался на руинах власти Арабского халифата. Он был явлением исламской государственности и этим отличался от христианских Абхазии, Кахетии и Тао-Кларджети. Долгое существование Тбилисского эмирата в христианском окружении была вражда между грузинскими государствами и поддержка со стороны мусульманских государств Сельджукидов и Артукидов. **Анализ последних исследований.** Отдельные аспекты истории Тбилисского эмирата изучались в штудиях М. Лордкипанидзе, И. Пагавы и Х. Фэнриха. Для работы И. Пагавы характерно внимание к нумизматическим аспектам истории Тбилисского эмирата. М. Лордкипанидзе и Х. Фэнрих уделяли внимание политической истории этого государства [7; 17; 8; 9; 14]. **Целью исследования** является реконструкция истории Тбилисского эмирата в IX – XII вв.

Изложение основного материала. Тбилисский эмират первоначально включал большую часть Картли (то есть Восточной Грузии). Эмир повиновался вали Арминии. С усилением грузинских царств территория эмирата значительно сузилась. Северная граница эмирата в IX – XI вв. проходила по Дигомской лощине. На юге эмирату принадлежали Биртвиси, Орбети, Парцхиси. С конца IX в. большая часть Квемо-Картли перешла к армянским Багратидами (Багратуни). На западе с эмиратом граничила Триалети, которая принадлежала сначала Мампали, а потом Багваши. Восточная граница эмирата проходила по Куре. Эмиру принадлежала Исанская долина, Авчала, Рустави и территория до устья реки Иори. Анонимный персидский географ называл Тифлис пограничной с ташавой против неверных. За Дманиси тбилисский эмир воевал с ташир-дзорагетскими армянскими царями. Война велась с переменным успехом, однако в XI в. Дманиси принадлежал эмирату. В отличие от других государств на территории Грузии Тбилиси был мусульманским государством. Мусульмане составляли основное

население города. Кроме Тбилиси эмиры были в Рустави, Дманиси, Хунани. Местные эмиры подчинялись тбилисскому правителю. Тбилисские эмиры переписывались с аббасидскими халифами. Во время правления эмира Исмаила б. Шуаба город уже не повиновался халифу ал-Амину. Первая династия Тбилисского эмирата принадлежала к роду Шуабидов. Исмаил правил до 813 г. После этого халиф ал-Мамун назначил правителем Мухаммеда б. Атаба, который правил до 829 г. В 829–830 гг. эмиром был Али б. Шуаба. После Али ал-Мамун назначил эмиром Исхака б. Исмаила. Исхак вел себя независимо и против него ал-Мамун послал полководца Хусейна б. Али. Эмир вынужден был подчиниться Хусейну. Однако вскоре Исхак снова восстал и против него халиф послал Халида б. Йазид. Против Халида тбилисцам помогал кахетинский царь. После Халида против Тбилиси был направлен Мухаммед б. Халид. По данным “Летописи Картли” поход арабов закончился неудачно. Ал-Йакуби же сообщал о победе Мухаммеда над Тбилиси и цанарами. Однако неизвестно положение после походов Мухаммеда и Буги. Буга одолел Исхака. Однако Абу-Саид Мухаммед б. Йусуф стал эмиром Тбилиси и основал династию Шайбанидов. Абу-Саид Мухаммед царствовал до 873 г., пока его не сверг халиф ал-Муватакил. Новым эмиром назначил родственника Абу-Саида Мухаммеда Ису. Потом эмиры сменялись. Вместо Исы пришел Ибрагим, а вместо Ибрагима Хумед б. Халил. В 878 г. Абу-Саид Мухаммед был снова назначен эмиром. Грузинский источник называл эмиром какого-то Габулоца (вероятно испорченное грузинским языком какое-то арабское имя). В 80-х гг. IX в. эмиром стал Джаффар. Он уже мог в отличии от предшественников независимо от халифов передавать свою власть. Джаффар правил Тбилиси во время нашествия Абу-л-Касима. В середине X в. Тбилиси правили сыновья Джаффара Мути и Мансур. В Тбилиси утвердились Джаффариды. В 980–981 гг. эмиром был Джаффар б. Мансур. В конце X в. и в начале XI в. правил Али б. Джаффар. Династия Джаффарилов просуществовала до 80-х гг. XI в. Современником абхазского царя Баграта IV был эмир Джаффар. Два его сына Мансур и Абу-л-Хайджа оспаривали в середине XI в. власть у друг друга. В 1046–1049 гг. Тбилиси управляли раисы города. Во второй половине XI в. абхазские и кахетинские цари осаждали Тбилиси и на некоторое время устанавливали там свою власть. В 1062–1067 гг. Тбилиси фактически управляли абхазские цари. В 1068–1069 гг. Тбилиси занял Алп-Арслан. По данным Мюнеджим-баши, по приказу султана были арестованы Мансур и Абу-л-Хайджа. Султан в 1069 г. передал Тбилиси шеддадидскому эмиру Фадлу II б. Шавуру. Тот не смог удержать город. Последним из известных эмиров был некто Ситилараб (Саййид ал-Араб), которого поставил правителем Баграт IV. В 1075–1076 гг. город занял

Мелик-шах. По Ибн ал-Азраку ал-Фарики в Тбилиси уже не было эмира. В 1082–1083 гг. в Тбилиси чеканились монеты с именами Мансура II Джафара и Мелик-шаха. В 1094–1118 гг. чеканились монеты с именами халифа ал-Мустазхира II и султана Мухаммеда Тапара б. Мелик-шаха. В 1119 г. Тбилиси подчинился арранскому Сельджукиду Тогрулу. В 1120 г. тбилисцы обращались за помощью против грузин к Великим Сельджукам. В 1121 г. они призвали на помощь правителя Мардина Наджм ад-Дина Ильгази, надеясь с его помощью отбросить нависшие над Тбилиси грузинские войска. По сведениям сирийской анонимной хроники 1234 г. сказано, что тот распространил свою власть до Иберии (Грузии), Армении и Ассирии (Ирака). Его власти повиновались Шахармены (Сокманиды) Хлата. Однако в решающей битве под Дидгори в 1121 г. он потерпел поражение. Под 1122 г. Абу-л-Фарадж Бар Гебрей сообщал о взятии Тбилиси Давидом IV [4; 7, с. 211–220; 17; 11, с. 75; 12, с. 50; 18, р. 71–72; 6; 1; 15, Глава 36; 5; 16, р. 320–321; 8, с. 88–89; 9, с. 347–360; 10, с. 36–49; 13, s. 132; 14, s. 165–168; 2, с. 148; 3, с. 47, 51].

Таким образом мы пришли к следующим выводам. Тбилисский эмират образовался в IX в. В конце IX в. в Тбилиси наследственную власть приобрела династия Джаффаридов. В середине XI в. контроль над Тбилисского эмиратом оспаривали друг у друга Абхазское царство, Кахетинское царство и Сельджукский султанат. В начале XII в. Тбилисский эмират старался устоять перед грузинами с помощью арранских Сельджукидов и сирийских Артукидов. В 1122 г. Тбилиси было включено в состав единой Грузии.

Список использованных источников:

1. Вачнадзе М., Гурули В., Бахтадзе М. История Грузии (с древнейших времен до наших дней) https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Vachn/06.php
2. Гусейнов Р. А. Сирийский аноним 1234 г. о Византии и ее соседях // Античная древность и средние века. Вып. 10. Свердловск: Уральский университет, 1973. С. 146–150.
3. Гусейнов Р. А. Сирийские источники по истории Закавказья X – XIV веков // Историко-филологический журнал Академии наук Армянской ССР. № 2 (65). Ереван: Академия наук ССР, 1974. С. 47–54.
4. Жития царя царей Давида // Символ. № 40. 1994. <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XI/1080-1100/David/frametext1.htm>
5. Абу-л-Хасан ‘Али ибн ал-Хусайн ибн ‘Али ал-Масуди. Золотые копии и россыпи самоцветов (История Аббасидской династии 749–947 гг). М. : Наталис, 2002. 800 с. http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Masudi_2/index.phtml?id=1764

6. Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербента / Пер. С. Г. Микаэлян. М.: Восточная литература, 1963, 265 с. http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Sirvan_Derbend/pred.phtml?id=1906
7. http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Sirvan_Derbend/text.phtml?id=18
8. http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Sirvan_Derbend/posl11.phtml
9. http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Sirvan_Derbend/pril3.phtml
10. Очерки истории Грузии. Т. II (IV-IX вв.). Тбилиси: АН Грузинской ССР, 1988. 349 с.
11. Пагава И. К. Периодизация арабского владычества в Грузии (с учетом новых данных) // Нумизматические чтения Государственного исторического музея. М.: Государственный исторический музей, 2016. С. 85–91.
12. Пагава И. К., Туркия С. Г. Монетное наследие Мансура II б. Джа'фара (III) (к нумизматической истории Тифлисс-кого амирата) // ПОЛУТРОПОС. Сборник научных статей памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (1947–2010). Москва: Индрик, 2014. С. 347–360.
13. Пахомов Е. А. Монеты Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1970. 378 с.
14. Шагинян А. К. Генезис державы армянских Багратидов в условиях арабской власти // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. Серия 2. Вып. 1. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский университет, 2013. С. 66–76.
15. Шагинян А. К. Формирование мусульманской общности в раннесредневековой Арминии // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. Серия 2. Вып. 3. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский университет, 2015. С. 44–53.
16. Çog M.. Ermani-Gürcü Dinı Münasebetlerine dair bazı tespitler (V-XII. Yüzyıl) // Tarih Okulu Dergisi (TOD). Eylül 2015. Yıl 8. Sayı XXIII. Izmir: Tarih Okulu, 2015. S. 119–137.
17. Fährnich H. Geschichte Georgiens. Leiden-Boston: Brill, 2010. 589 s.
18. Hudud al-Alam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A. H. – 982 A. D. / Tr. and expl. by V. Minorsky. With the preface by V. V. Barthold. London: Luzac & co, 1937. [VII] – XX p., 1 L., 524 p. <http://odnapl1yazyk.narod.ru/azebarjan.htm>
19. Laurent J. L'Arménie entre Byzance et l'Islam. Paris: Fontemoign, 1919. 471 p.
20. Lordkipanidze M. Georgia in XI-XII centuries. Tbilisi: Ganatleba publishers, 1987. 183 p. <http://www.georgianweb.com/history/mariam/index.html>
21. Rayfield D. A history of Georgia. The Edge of Empires. London : Reaktion Books, 2012. 479 p.

Піддубна Н. В.
доктор філологічних наук, доцент,
доцент кафедри української мови
Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди

КОРАНІЗМИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ

Поняття *біблійна лексика* і *релігійна лексика* не є тотожними, оскільки *біблійна лексика* охоплює номінативну систему, що окреслює поняття церковної православної, католицької й протестантської лексики. *Релігійна ж лексика* включає ще й номінації на позначення понять інших світових релігій (ісламу, буддизму, іудаїзму) [7, с. 67]. Уважаємо, що термін *сакральна лексика* є синонімом вищезазначеного. Він, як і термін *сакралізм*, був запропонований наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст., і на сьогодні *сакральну лексику* трактують як лексичну підсистему, що пов’язана з Біблією, молитвами та іншими релігійними текстами [8, с. 89]. Очевидно, термін *сакральна лексика* є гіперонімом стосовно термінів *біблійна лексика* та *літургійна лексика* і до сакралізмів можемо уналежнювати не лише лексеми і вислови з Біблії чи інших християнських релігійних книг, а й зі священних книг інших, зокрема східних, релігій, що внаслідок екстралінгвальних чинників, наприклад, поживлення взаємодії з кримськотатарським народом, поповнюють українську мову. Так з розряду екзотизмів до ядра лексико-семантичної системи поступово входять назви таких специфічних для України мусульманських релігійних реалій, як *мінбар* – “кафедра проповідника”, *теке* – “монастир”, *ханджамі* – “ханська мечеть”, *турбе* – “надгробна капличка з півсферичним куполом”, *хурджа* – “відокремлена кімната (келія монахів)”. Саме слова-екзотизми на позначення специфічних понять зі сфери нехристиянських релігій внаслідок дії відповідних позамовних чинників переходять до розряду неологізмів української мови й мають велику ймовірність потрапити до активного словника, як сталося, скажімо, з лексемами-коранізмами *мечеть*, *мінарет*, *намаз* та ін. Поява ж новотворів і неологізмів, що слугують для вербалізації складників релігійної картини світу загалом, їхні аксіологічно-конотативні модифікації – типові процеси, що виявляються в системі релігійної лексики, репрезентують її динаміку, окреслюючи відповідну тенденцію.

Дослідники зауважили, що такі «Божественні Писання, як Євангеліє, Тора і Коран, – невичерпне джерело не лише мудрості, але й численних фразеологічних одиниць» [5, с. 232]. Вплив священних книг інших світових релігій на розвиток лексичної системи української мови, її лінгво-

культури не такий помітний порівняно з Біблією, однак він, безперечно, є. Це передусім стосується Корану, адже існує думка, що саме «Біблія і Коран – дві найбільш відомі книги в історії людства» [1, с. 59].

Аналогічно не слід ототожнювати й системи релігійної і біблійної фразеології, оскільки біблійна фразеологія є складником релігійної фразеології, куди, окрім фразеологізмів-біблізмів, входять релігійні фразеологізми, зокрема паремійні, одиниці фольклорного походження (наприклад: *Дай, Боже, щоб усе було гоже; Без Бога ні до порога, а з Богом – хоч за море тощо*) та релігійні ФО з усних і писемних позабіблійних джерел (переважно афоризми) [3, с. 92], наприклад: *Де любов, там і Бог, а де Бог, там і щастя* (І. Огієнко); *Релігія – це не знання про Бога. Релігія – це зустріч із Богом* (Блаженніший Любомир /Гузар/).

Уважаємо за доцільне розширити поняття *релігійна фразеологія* віднесенням до неї й ФО номінативного й комунікативного типів, що ввійшли й продовжують входити в українську мову з інших мов, народи яких сповідують інші релігії. Наприклад, більшості українців добре відомий фразеологізм *бути на сьомому небі (від щастя)*, який частина дослідників пов'язує з Арістотелем, передусім з його твором «Про небо» або ж із Кораном, у якому неодноразово йдеться про сім небес, та й сам Коран, згідно з ісламською традицією, був принесений ангелом саме з того сьомого неба. Отже, зазначений вираз можна вважати коранізмом, порівн. у щоденнику Т. Шевченка: *Так и я, во ожидании вестника благодатной свободы, развернул ковер-самолет, и еще одна, одна только минута, и я очутился бы на седьмом Магометовом небе* [6, с. 660]. Таку версію етимології цього виразу підтримує й автор приміток до щоденника Т. Шевченка С. Гальченко, який зазначає, що «за мусульманським віровченням, Рай складається із семи небес, і на найвищому з них (сьомому) перебувають душі найбільших праведників» [6, с. 879]. Паремія, уживана в українській мові, *Бог дає кожній людині стільки, скільки вона може винести* наявна в Корані (Коран, II, 286). Це ж стосується й таких поширених висловів, як *Кожний одержить плід своєї праці* (Коран, IV, 36); *Бог знає, а ви ні* (Коран, II, 213).

Завдяки активізації міжнародних відносин, туризму, збільшенню на українському телебаченні кінофільмів виробництва мусульманських країн, зокрема Туреччини, розширенню релігійних мусульманських громад у нашій державі в українську мову дедалі активніше проникають коранізми комунікативного типу, порівн.: *Allah-uekbar! (Слава Аллаху!); Намаз без серця не піднімається на небо* [4, с. 292]; *Не станеться з нами нічого ніколи, крім того, що приготував нам Аллах; Істинний Господній шлях завжди прямий; Кожен отримає рівно стільки кари або милості, скільки коштують його вчинки; Жодної душі не буде дано*

вантаж більший, ніж вона здатна підняти; Господь віддячить вам за ваші благодіяння, але суворим буде покарання за хабарництво (Цитати з Корану). Поширенню коранізмів, зокрема цитат з Корану, безперечно, сприяє й художня література, наприклад: *Адже в Корані присутні прадавні уявлення, в яких смерть ототожнюється зі сном, а воскресіння з мертвих – з пробудженням: «Господь зробив ніч для нас покривалом, і сон відпочинком, і створив день для пробудження (nushur)»* (Ю. Винничук. Танго смерті) – Сура 88 «Вістка» аяти 9–11 та ін.). Прикметним видається й те, що в мовному просторі ісламських країн функціують біблізми у *поті чола, сліпий веде сліпого, Бог дав – Бог узяв, у миг ока* та ін. Без сумніву, вивчення фактів взаємопроникнення в різні мови фразеологізмів із джерел різних релігій «буде сприяти зближенню й розумінню різних культур, а також покаже, наскільки схожі морально-етичні цінності народів з різним віросповіданням» [5, с. 232].

Отже, в українській МКС для вербалізації релігійної картини світу використовують не лише сакралізми, пов'язані із християнством, а й з іншими світовими релігіями. Відповідно, вагоме значення в цьому процесі належить і коранізмам, які стали сьогодні повноправними складниками системи релігійної лексики й фразеології.

Список використаних джерел:

1. Бурукина О. А. Цвета библейских фразеологизмов: истоки цветового символизма. *Die slawische Phraseologie und die Bibel. Славянская фразеология и Библия. Slovanska frazeologia a Biblia*. Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, 2013. С. 59–69.
2. Коран. URL: https://www.e-reading.club/bookreader.php/1001322/User_-_Microsoft_Word_-_KORAN.html (дата звернення: 15.12.2020).
3. Куза А. М. Українська релігійна фразеологія: особливості функціонування в сучасному мовному просторі: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. ЛНУ ім. І. Франка. Львів, 2016. 212 с.
4. Покровська І. Л. Репрезентація концепту *МОЛИТВА* в сучасній турецькій мові. *Studia Linguistica*: зб. наук. пр. Київ: Видавн.-поліграф. центр «Київ. ун-т». Вип. 7. 2013. С. 290–294.
5. Садыхова Г. Р. О взаимовлиянии различных религиозных источников на фразеологический состав языка. *Когнитивные факторы взаимодействия фразеологии со смежными дисциплинами*: сб. науч. тр. по итогам III междунар. науч. конф. (19–21 марта 2013, г. Белгород). Отв. ред. проф. Н. Ф. Алефиренко. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2013. С. 232–234.

6. Шевченко Т. Г. Кобзар. Вперше зі щоденником автора; упорядкув. та комент. С. А. Гальченка; передм. І. М. Дзюби. Харків : КК «Клуб Сімейного Дозвілля», 2015. 960 с.

7. Якимов П. А. Религиозная лексика – церковная лексика – библейская лексика: к вопросу о соотношении понятий. *Вестник ОГУ*. 2013. № 9 (158). С. 66–68.

8. Яцимирська М. Сучасний медіатекст: словник-довідник. Львів : ПАІС, 2005. 128 с.

Шамсутдинова-Лебедюк Т. Н.

кандидат філософських наук, доцент,

професор кафедри філософії

Рівненського державного гуманітарного університету

КОРАН ПРО МІСЦЕ І РОЛЬ ЖІНКИ В ІСЛАМСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Процес релігійно-духовного відродження, що розпочався у 90-х роках ХХ ст. у мусульманському середовищі України, інтенсивно триває дотепер, показуючи стабільно високу динаміку збільшення та поширення adeptів ісламу. Мусульманська спільнота стає чимраз активнішою, відбувається її швидка інтеграція в українське суспільство. Це визначає актуальність вивчення соціальних проблем ісламу, викликає гостру потребу в об'єктивній інформації про нього, про його духовні цінності, релігійну практику, спосіб життя. Особливо актуальним у даному контексті є вивчення становища жінки в ісламі та проблеми взаємин чоловіка та жінки. Адже становище жінки немов лакмусовий папірець виявляє дійсний ступінь цивілізованості тієї чи іншої соціальної чи релігійної спільноти, а також безпомилково відбиває ступінь прихильності її членів принципам гуманізму, рівності і милосердя.

Основні ідеї всіх мусульманських богословських концепцій, як би вони не різнилися між собою, ми знаходимо у Корані. Ця книга є головним джерелом ісламського віровчення, культових приписів та шаріатських (релігійно-правових) норм. Тут знайшли відображення не лише різноманітні правила, що стосуються обрядово-культової, моральної, побутової, соціальної сфер поведінки людини, а й у загальних рисах канонізовані важливі положення ісламу про жінку, починаючи з її створення і закінчуючи функціями мусульманки в різноманітних сферах суспільного, сімейного та особистого життя. Цим проблемам присвячені окремі сури Корану, зокрема , 4 – «Жінки», 24 – «Світло», 58 –

«Заклична», 65 – «Розлучення», 66 – «Заборони». Також ці питання частково розглядаються в інших сурах [1: 2, 6, 15, 30, 33, 39, 43].

Насамперед розглянемо проблему походження жінки. Іслам, на відміну від інших авраамічних релігій (їудаїзму та християнства), у питанні створення жінки пропонує більш прогресивний погляд. У Корані не має легенди про створення Єви з Адамового ребра, яке «доводило» б вторинність жінки по відношенню до чоловіка, хоча вона й була відома в ісламському світі. В четвертій сурі «Жінки», в першому аяті є положення, які можуть бути витлумачені в тому сенсі, що чоловік і жінка створені з однієї душі, тобто вони рівноцінні істоти: «О люди! Благоговійте перед Аллахом, Хто створив вас з однієї душі і від неї створив їй пару, а від них обох розмножив багато чоловіків і жінок, розселив їх по Землі [1, 4:1]. В іншому місці: «Він (Аллах) – Той, Хто створив вас з однієї душі, і із неї ж створив їй пару, щоб знайти у неї заспокоєння» [1, 7:189].

Священна книга мусульман інакше ніж їудаїзм і християнство, тлумачить вигнання перших людей із раю. Згідно з Кораном, відповідальність за гріхопадіння лежить не лише на жінці, вони обоє проявили непослух Аллаху: «І вони обоє вкусили від нього (дерева), і відкрилася їм срамна нагота їхня, і (щоб прикрити її) стали вони плести собі одяг із листків райського саду» [1, 20: 121]. В іншому місці: «Однак сатана потягнув їх у гріх і вивів (із блаженства), в якому знаходилися там вони». [1, 2: 36]. При чому, відповідальність за гріхопадіння у більшій мірі лежить на Адаму, адже: «...І тоді сказали Ми: «О Адам! Адже він (Ібліс) – ворог тобі і твоєї дружині. Не допусти, щоб він вигнав вас обох із раю, щоб тобі не стати нещасним... Однак нашептав йому сатана, він сказав: «О Адам! Чи не вказати мені тобі на дерево вічності і власті, що не вичерпається (ніколи)?»» [1, 20: 117, 120]. «Так Бога свого недослухався Адам – і з праведної дороги був спокушений. Однак (милістю Своєю) вибрав його Господь – пробачив і праведним шляхом направив» [1, 20: 121, 122]. Чоловік і жінка обоє розкаялися, були прощені і несуть відповідальність за здійснені вчинки в рівній мірі: «Вийдіть обоє із нього (раю) і будьте у ворожнечі один до одного. А якщо від Мене прийде вам Керівництво, ті, хто послідуєть Заклику Моєму блукати (в невірі) не будуть, нещастя не досягнуть їх» [1, 20: 123].

Незважаючи на те, що сури священної книги формувалися орієнтовно в середині VII століття, коли у арабському суспільстві зберігалося чимало архаїчних елементів та воно мало виражений патріархальний характер, у Корані проголошується рівність чоловіка та жінки перед Богом у своїх правах та обов'язках: «І відповів їм їхній Господь: «Я не зневажу жодного вашого вчинку – чоловік його зробив чи жінка: одні з вас – від інших» [1, 3: 195]. Окрім того, жінки нарівні з чоловіком однаковою мірою заслуговують на Божественну винагороду: «Хто б не

робив добру справу, чоловік чи жінка, які вірують, Ми дамо воістину блаженне життя, надамо їм нагороду, яка буде відповідати їх благим справам» [1, 16: 97]. В іншому місці: «А той, хто робить добро, чоловік це чи жінка і вірує при цьому в Бога, той увійде в рай і там образ не понесе ні на борозенку фінікової кісточки» [1, 4: 124].

У сенсі гендерної рівності може трактуватися положення Корану: «По справедливості, жінки мають те ж саме, що і той, хто над ними... [1, 2: 228].» Так, один з мусульманських богословів Ібн Кясір, у своїх коментарях вважав, що у цьому вислові мається на увазі те, що жінки стосовно чоловіків мають ті ж самі права, що й чоловіки щодо своїх жінок [3, с. 165], тим самим визнаючи, що мусульманська жінка не була безправною рабинею.

Правда, у Корані все ж таки визнається пріоритетність чоловіка стосовно жінки. Наведена фраза: «По справедливості, жінки мають те ж саме, що і той, хто над ними...» має продовження: «...однак чоловіки – на щабель над ними (тобто жінками – Т.Ш.-Л.).» [1, 2: 228]. Тобто за чоловіком визнається вищий авторитет, адже він повинен матеріально утримувати сім'ю. У Корані читаємо: «Чоловіки стоять над жінками, тому що Аллах дав одним людям перевагу над іншими й тому, що чоловіки витрачають [на них] зі свого майна». [1, 4: 34]

Сімейно-шлюбні відносини, що відображені у Корані, вимагали від подружжя чітко виконувати свої обов'язки: так, чоловік повинен утримувати дружину, а вона, в свою чергу, мала відповідні зобов'язання щодо нього та дітей, народжених у шлюбі: «Матері годують дітей своїх молоком повних два роки; це – для тих, хто захоче завершити [термін] годування. А батько, згідно зі звичаєм, має діставати їм їжу й одяг. Кожен мусить робити тільки те, що в його змозі. Жодна матір не повинна зазнавати збитку за свою дитину і жоден батько – також» [1, 2: 233]. У випадку смерті чоловіка, який залишив спадок своєму синові, піклування про матір та її утримання переходить до сина. Разом з тим, Коран вимагає покори від жінки, яка перебуває на матеріальному утриманні свого чоловіка. У разі не виконання цього припису, чоловік має право її покарати. «Добропорядні жінки віддані [своїм чоловікам], зберігають честь і все, що Аллах велів берегти. А тих, чия непокірність лякає вас, [спочатку] застерігайте, [потім] не кохайте у подружніх ложах і [нарешті] побийте. І коли вони стануть покірні вам, не завдавайте їм кривди нічим» [1, 4: 34].

На час виникнення ісламу така схема взаємовідносин чоловіка й жінки видавалася не лише «справедливою», а й навіть «прогресивною». Якщо ж узяти Європу того часу, то тут становище жінки виглядало не краще, а в деяких моментах навіть гірше.

За Кораном жінка наділена відносно широкими майновими правами. Так, в аятах неодноразово зазначається, що чоловік, беручи жінку, повинен наділяти її частиною свого майна (махром): «Зі щедрості душі

давайте своїм дружинам дар « [1, 4: 4]. «...майте право на задоволення в шлюбі, тому давайте дар (махр)» [1, 4: 25]. Зауважимо, що махр стає особистою власністю дружини. Це має бути така частина, яка б давала можливість жінці існувати у випадку смерті чоловіка або розлучення [2, с. 47]. Жінка також мала право успадковувати частину майна після смерті своїх батьків, а за певних обставин, і після смерті чоловіка. «І не заздріть того, чим Аллах підніс одних з вас перед іншими. Отримують чоловіки частку з заслуженого ними, і жінки частку з заслуженого ними. І моліть Аллаха про щедрість його. Поправді, Аллах відає все досконало.» [1, 2: 238]

Щоправда, за Кораном, доля успадкованого жінкою майна є меншою, ніж доля спадкоємців-чоловіків. Цей момент часто використовується європейськими дослідниками як приклад нерівноправності жінок. Проте, тут необхідно треба врахувати те, що, по-перше, жінка отримувала від чоловіка махр, який був для неї своєрідним «страховим полісом». По-друге, саме на чоловіка покладалося ведення господарства, а також утримання жінки чи жінок та дітей. Ото ж, закономірно, що йому виділялася більша частка при успадковуванні батьківського майна.

Таким чином, незважаючи на те, що Коран наділяв більшими правами чоловіків, ніж жінок, все ж його приписи були певним кроком уперед у плані наділення жінки певними правами, зокрема, у сфері майнових відносин. Виконання коранічних приписів давало можливість захистити жінку в плані соціальному. Також були чітко розписані питання взаємовідносин чоловіка й жінки, укладання та розірвання шлюбу, окреслювалося коло обов'язків чоловіка щодо жінки. В окремих місцях Корану навіть говориться про рівність чоловіка й жінки. Жінка, в певному сенсі, була визнана рівнею чоловікові. На той час це був безсумнівний прогрес у “жіночому питанні”. Інша річ, наскільки ця тенденція могла отримати подальший розвиток.

На жаль, відносно прогресивні положення Корану в жіночому питанні не отримали належного подальшого розвитку в ісламі. Це було зумовлено передусім тією обставиною, що араби, підкоривши ряд народів Азії й Північної Африки, зустрілися з більш жорстким ставленням до жінки, ніж це було в їхньому суспільстві. З цими звичаями й традиціями вони не могли не рахуватися.

Список використаних джерел:

1. Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. Москва, 2004. 800 с.
2. Женщина в исламе / Руководитель-составитель Г.Нуруллина. М. : УММАН, 2003. 283 с.
3. Ислам и женщины Востока (История и современность). Ташкент: Фан, 1990. 252 с.

НОТАТКИ

НОТАТКИ

ЗБІРНИК МАТЕРІАЛІВ

III-IV КОНГРЕС СХОДОЗНАВЦІВ

до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського

Частина I

(м. Київ, 23–24 грудня 2020 р.)

Підписано до друку 28.12.2020. Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman. Цифровий друк.
Умовно-друк. арк. 10,58. Тираж 100. Замовлення № 0121-06.
Ціна договірна. Віддруковано з готового оригінал-макета.

Видавничий дім «Гельветика»
03150, м. Київ, вул. Велика Васильківська 74, оф. 7
Телефон +38 (048) 709 38 69, +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.