

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

СХОДОЗНАВСТВО

51

КИЇВ – 2010

Затверджено до друку вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України 21.10.2010 (протокол № 4)

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

Редакційна колегія:

О. І. Айбабін, д.і.н., с.н.с.; І. П. Бондаренко, д.ф.н., проф.;
О. Б. Бубенок, д.і.н., с.н.с.; В. А. Бушаков, д.ф.н.; О. Б. Головка, д.і.н.;
Я. Р. Дашкевич, д.і.н., проф.; В. О. Кіктенко, к.і.н., с.н.с.;
Л. О. Лещенко, д.і.н., проф.; О. С. Мавріна, к.і.н., с.н.с.;
О. Д. Огнева, к.і.н., с.н.с.; І. В. Отрощенко, д.і.н., с.н.с.;
В. С. Рибалкін, д.ф.н., проф.; К. М. Тищенко, д.ф.н., проф.;
В. Б. Урусов, к.і.н.; О. О. Хамрай, к.ф.н., с.н.с.;
Б. П. Яценко, д.г.н., проф.

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

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

Літературний редактор О. В. Голуб

Коректор Я. Є. Ленго

Комп'ютерне макетування Я. Є. Ленго

Адреса редакції:

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

Свідоцтво про державну реєстрацію
КІ №272 від 23.02.1998 р.

e-mail: skhodoznavstvo@gmail.com

1-а і 4-а сторінки обкладинки: Велика Китайська стіна

ISSN 1682-671X

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

Бочарнікова А. М.

БЕЗЕКВІВАЛЕНТНІ ЛЕКСИЧНІ ОДИНИЦІ В ПЕРЕКЛАДНІЙ ПЕРСЬКІЙ ЛЕКСИКОГРАФІЇ

Актуальність даного дослідження визначена тим, що безеквівалентна лексика перської мови дотепер не ставала предметом окремого дослідження в Україні й, наскільки нам відомо, також в інших країнах пострадянського простору. Існує єдина монографія, яка стосується теоретичних проблем перської лексикографії [Рубинчик 1991], проте її автор не торкнувся цієї теми. Лексикографічному опрацюванню безеквівалентних лексичних одиниць при перекладі на перську і з перської мови так само бракує теоретичних засад в українській лінгвістиці.

Метою цієї статті є здійснення схематичного опису типів безеквівалентних лексичних одиниць, окреслення оптимальних шляхів вирішення проблеми перекладу безеквівалентних слів різних типів і аналіз міри адекватності відображення таких лексичних одиниць у наявних лексикографічних джерелах.

Об'єктом статті є лексичні одиниці перської мови, які не мають лексичних відповідників в українській та російській мовах, а також українські та російські лексеми, що не мають еквівалентів у перській мові. Предметом дослідження виступає лексикографічне відображення таких лексичних одиниць.

Наукова новизна статті полягає в тому, що в ній уперше уточнено семантику та конотації багатьох перських слів, відсутніх у словниках або наведених із неточним перекладом.

Однією з проблем, з якими стикаються укладачі двомовних словників, є явище безеквівалентності, тобто відсутності в мові перекладу лексичного відповідника лексеми вихідної мови. Розрізняють два види безеквівалентності [Берков 2004, 155].

Перший – ситуація, коли денотат слова вихідної мови наявний в обох мовних колективах, проте через стихійність історичного розвитку мови у мові перекладу не з'явилося окремого слова на позначення цього предмета чи явища. Наприклад, у перській мові є окреме слово зі значенням “старша сестра”, а в українській та російській мовах таке слово відсутнє. У перській мові є слово *farzand*, яке означає сина або дочку, незалежно від статі. У сус-

пільствах, що розвиваються окремо, відбуваються, як відомо, незалежні процеси категоріального поділу об'єктів дійсності. Внаслідок цього в одній мові з'являються місткі узагальнені поняття, яким відповідають два чи більше конкретніших понять іншої мови. Так, наприклад, у перській мові відсутній відповідник до слова *аншлаг*, хоча аншлаги на концертах популярних співаків в Ірані трапляються часто.

Другий – ситуація, коли в суспільстві, що користується певною мовою, відсутня сама реалія, позначена певним словом, і через це, відповідно, відсутня й назва реалії. Найчастіше, це назви страв, рослин, продуктів; а також слова, значення яких пов'язане з культурою (як матеріальною, так і духовною) і релігією певного суспільства. Наприклад, для пари мов – українська і перська – для іранців будуть безеквівалентними такі українські слова, як *вареники*, *кисіль* або *глід*, *брусниця*. Так само безеквівалентними для українців будуть перські назви страв – *آش āš* (дещо гущіша за суп страва з чотирьох видів бобових і п'яти видів зелені), *فسنجان fesenjān* (страва з мелених горіхів, курки й випареного гранатового соку) або назви продуктів – *بامیه bāmiye* (вид негіркого перцю із їстівними зернами), *شنبلیله šambelile* (вид зелені з подібним до конюшини листям, що використовується у приготуванні багатьох страв).

Деякі лексикографи віддають перевагу терміну *екзотизм* на позначення слів, що не мають еквівалента в певній мові, через відсутність у колективі носіїв мови реалії, яка є денотатом відповідного слова. Такі слова прийнято перекладати через транскрипцію або транслітерацію. Серед екзотизмів розрізняють зовнішні та внутрішні. Внутрішніми вважають слова, що є екзотизмами для носіїв лише однієї з двох мов словника, а зовнішніми – слова, які є екзотичними для носіїв обох мов, оскільки походять із третьої. Під час укладання словника підхід до внутрішніх екзотизмів повинен відрізнятися від підходу до зовнішніх екзотизмів. Внутрішні екзотизми слід широко включати у двомовний словник через їх важливість для спілкування колективів вихідної мови і мови перекладу. Зовнішні екзотизми включають у словник, користуючись критерієм уживаності. При цьому перевагу надають тим зовнішнім екзотизмам, які походять із мов країн, пов'язаних із країнами мови оригіналу і мови перекладу, територіально чи культурно.

Існують кілька шляхів вирішення проблеми безеквівалентності. Перший з них – це переклад за допомогою транскрипції або транслітерації. Цей процес називають іще перекладом за допомогою еквівалента-алієнізма [Берков 1973, 181] або екзотизма. Звичайно, такий еквівалент має бути поширеним у мові перекладу. Цим способом зручно перекладати іноземними мовами назви національних валют, свят, релігійні терміни.

Другий вид перекладу безеквівалентної лексики – це переклад за допомогою відповідника, штучно створеного укладачем словника. Коли укладач із власної волі вирішує навести у словнику слово – транскрипцію чи транслітерацію лексеми вихідної мови, невідому до того часу користувачам словника, то укладач зобов'язаний навести пояснення до такого перекладного еквівалента. Ми погоджуємося з думкою В. П. Беркова [Берков 2004, 161] про те, що створений укладачем словника екзотизм або кальку слід брати у дужки задля інформування користувачів про те, що наведений словником еквівалент відсутній в ужитку мовців.

Загалом, цей тип перекладу більше підходить для випадків, коли треба перекласти складне слово, кожна з частин якого має свій еквівалент у мові перекладу. Цей шлях є видом словотворчої кальки. Так само можна перекласти іншомовне стале словосполучення.

Третій вид перекладу безеквівалентної лексики – це переклад через пояснення або тлумачення. Пояснення використовують у разі, коли значення лексеми вихідної мови може бути повною мірою передане лише сумою кількох часткових еквівалентів. У такому випадку їх слід супроводжувати тлумаченням, яке б їх об'єднувало. Також тлумачення необхідне у випадках, коли поняття не має в мові перекладу слова, яке б його позначало. І так само тлумачення необхідне, коли у мові перекладу взагалі відсутня реалія, що позначається словом. Словникове тлумачення, зазвичай, має містити два основні елементи: опис реалії й опис її функції.

Четвертий вид перекладу – гіпонімічний [Федоров 2002, 207]. Він полягає в наведенні замість видового поняття вихідної мови родового поняття мови перекладу. Перекладні еквіваленти, на кшталт *рослина з сім'ї цитрусових, вид морської риби* і под., є зразками цього виду перекладу.

У “Персько-російському словнику” обсягом у 60000 слів [ПРС] переклад безеквівалентної лексики є найбільшим недоліком (майже єдиним, оскільки ця лексикографічна праця на сьогодні є найціннішою з точки зору детальності розроблення структури словникової статті, точності перекладних еквівалентів і, безперечно, загального обсягу словника та ерудиції укладача).

Навіть у цьому словнику безеквівалентні лексичні одиниці часто пропущені. Так, відсутні такі звичайні й поширені в ужитку слова, як فالوده *fāhude* (популярний іранський вид десерту, що являє собою локшину з крохмалю, заправлену солодкою есенцією троянди); سیاهدانه *siyāhdāne* (вид прянощів для приготування пряного хлібу, який також використовують як лікарський засіб проти пігментних плям на шкірі); گل گاوزبان *gole gāvzabān* (назва квітки, пелюстки якої заварюють замість чаю й п’ють і як звичайний напій, і як слабке заспокійливе); گبه *gabbe* (вид грубого вовняного килиму з зображеннями людей, тварин і вершників; раніше його виробляли лише кочовики, а тепер виготовляють також на фабриках); ساتوری کردن *sāturi kardan* (дуже дрібно порізати ножом – про зелень для других страв).

Серед наявних у вищезгаданому словнику одиниць безеквівалентної лексики спостережено багато неточних перекладів (із 28 перевірених уживаних і колоритних безеквівалентних лексичних одиниць перської мови, більшість з яких становили назви реалій, 6 лексем були відсутні у словнику, 12 лексем містилися у статті перекладу серйозні неточності та 10 містилися точний переклад). Розгляньмо деякі приклади.

До слова *kate* [ПРС, Т. 2, 310] наведено переклад *род плова*. Однак перське слово означає “варений рис (без м’яса)”, на відміну від плову. Ця словникова стаття свідчить про роботу укладача з носієм мови. Оскільки перське слово *polou* великою мірою фонетично збігається з російським словом *плов* і є одним із хибних еквівалентів, його іноді перекладають як *плов*, хоча воно означає лише *рис*.

До словосполучення *gole yās* [ПРС, Т. 2, 740] наведено переклад *сирень*. Однак ця іранська квітка є рослиною, що в’ється, зазвичай чіпляється і росте вздовж парканів навколо будинків. Квітка відома тим, що її аромат поширюється на велику відстань, іноді більше за квартал. Очевидно, що це не бузок.

До слова *fereni* [ПРС, Т. 2, 232] наведено перекладні еквіваленти *рисовий кисель*, *рисовий пудинг*. Однак ця іранська страва являє собою пюре з крохмалю, відвареного у молоці, й не містить рису (хіба що крохмаль може бути рисовий). Це перша страва, якою в Ірані починають годувати дітей після припинення грудного годування. Дорослі вживають цю страву під час грипу та застуди.

До слова *katirā* [ПРС, Т. 2, 310] наведено без членування на значення такі перекладні еквіваленти: *катира*, *светлая камедь*, *гуммигут*, *трагакант*, *трагант*. Сумнівно видається синонімічність такої кількості лексем (які до того ж повинні позначати одну конкретну речовину). Катіра загальновідома в Ірані лише одним своїм призначенням – це застигла смола рослини, яку розмочують і користуються нею замість гелю для волосся. В Ірані його використовують набагато частіше, ніж в Україні, через особливості хвилястого волосся, і тому назва катіри, яку вживають вже багато століть, дуже вживана. Словникові ж еквіваленти звичайному користувачу, не обізнаному з наведеними одиницями спеціальної лексики, взагалі нічого не повідомляють.

До слова *xākešir* [ПРС, Т. 1, 531] наведено перекладні еквіваленти, поділені на два значення: 1) бот. *гулявник* (*Sisymbrium irionis*) і 2) *циклон*. По-перше, користувачам не зрозуміло, чи укладач має на увазі маленьку водяну істоту, схожу на дафнію, чи персонаж із грецької міфології. По-друге, перший з еквівалентів являє собою маловідому російську назву рослини у поєднанні з узагалі невідомою неспеціалістам латинською назвою. Звичайний користувач словника робить висновок, що це перське слово – просто назва якоїсь рослини. Однак ця перська лексема – загальноживана назва насіння, яке розмочують у великій кількості води з цукром і вживають як солодкий напій.

До слова *xiyār čambar* [ПРС, Т. 1, 592] наведено переклад *сорт огурцов довгій і изогнутой форми*. Однак цей перський овоч не є сортом огірків, хоча, напевно, належить до тієї самої родини. Він світлозеленого (майже білого) кольору з борознами вздовж овоча і довжиною до півметра. Можливо, на вибір укладача перекладного еквіваленту вплинула перська назва, перший компонент якої означає “огірок”, а другий – “земна вісь”. У перській мові багато двокомпонентних назв рослин і, наприклад, назва картоплі має

компонент зі значенням “яблуко”, а назва полуниці має компонент зі значенням “шовковиця”. Однак це не є приводом вважати ці рослини тими самими видами.

До слова *housele dāstan* [ПРС, Т. 1, 521] наведено перекладні еквіваленти, поділені на два значення: 1) *обладать терпением, быть терпеливым*; 2) *иметь настроение (что-либо сделать), быть склонным (к чему-либо)*. Однак це не звичайне слово з двома значеннями, а одиниця безеквівалентної лексики, і всі наведені словником еквіваленти одночасно й однаковою мірою стосуються перської лексеми.

Проблеми відображення у перській лексикографії українських та російських безеквівалентних лексичних одиниць ще не було взагалі поставлено ні в Україні, ні в Росії. Обидва сучасні великі Російсько-перські словники [Восканян 1993; РПС] оминають дуже багато таких слів. Наприклад, пропущені назви страв *вареники* [Восканян 1993; РПС], *блины* [РПС]; назви рослин *голубика* [Восканян 1993; РПС], *брусника* [Восканян 1993; РПС], *бузина* [Восканян 1993; РПС], *зверобой* [Восканян 1993; РПС]; назви грибів *лисички* [Восканян 1993; РПС], *сыроежки* [Восканян 1993; РПС], *подберёзовик* [Восканян 1993; РПС], *подосиновик* [Восканян 1993; РПС], *поганка* [Восканян 1993 РПС]. У словниках, укладених за радянських часів, також відсутня лексика на позначення понять, які мають стосунок до релігії.

Таким чином, при обиранні способу перекладу безеквівалентної лексики укладач має керуватися не власним бажанням, а сукупністю чинників, що визначають доречність певного виду перекладу. При перекладі слів, яким денотативно відповідають реалії, відсутні в ужитку колективу носіїв мови перекладу, доречним видається наведення короткої дефініції після транслітерованої назви реалії. Використання штучно створеного перекладачем еквіваленту, на нашу думку, видається доречним лише за умови, якщо окремі смислові або морфологічні складники заголовного слова мають відповідники, що функціонують у мові перекладу, і лише їх поєднання у цій мові відсутнє. При перекладі особливо містких понять, відсутніх у мові перекладу, доцільним видається переклад через пояснення. Під час перекладу слів, які не мають відповідника у мові перекладу, проте не позначають реалії, найдоцільнішим видається переклад шляхом поєднання часткових

еквівалентів із відповідними дефініціями, що вказують, яку саме частину значення заголовного слова відбиває перекладний еквівалент.

Недостатнє опрацювання теоретичних засад лексикографування одиниць безеквівалентної лексики перської мови, так само як і відсутність теоретичних праць з питань перекладу безеквівалентних лексичних одиниць української й російської мов перською мовою призвели до незадовільного стану відображення цього типу лексики у перекладних словниках.

ЛІТЕРАТУРА

Берков В. П. Вопросы двуязычной лексикографии / Берков Валерий Павлович. Ленинград, 1973.

Берков В. П. Двуязычная лексикография: Учебник / Берков Валерий Павлович. 2-е издание, переработанное и дополненное. Москва, 2004.

Восканян Г. А. Русско-персидский словарь. Тегеран, 1993.

Персидско-русский словарь: В 2-х т.: Свыше 60 000 слов / Под ред. Ю. А. Рубинчика / Изд. 2-е, стереотипн. Москва, 1983.

Рубинчик Ю. А. Лексикография персидского языка / Рубинчик Юрий Аронович. Москва, 1991.

Русско-персидский словарь: 36000 слов. Сост. И. К. Овчинникова, Г. А. Фуругян, Ш. М. Бади. Под ред. А. Асадуллаева и Л. С. Пейсикова. Изд. 4-е. Мешхед, 2002.

Федоров А. В. Основы общей теории перевода (лингвистические проблемы): Для институтов и факультетов иностранных языков / Федоров Андрей Венедиктович. 5-е издание. Санкт-Петербург, 2002.

Величко В. В.

ГУАНЬЧЖУНСКИЙ РАЙОН ДРЕВНЕГО КИТАЯ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДЫСТОРИИ ШЕЛКОВОГО ПУТИ

В экономической истории и исторической географии Китая последовательно и глубоко изучается региональная экономика Китая в исторической ретроспективе, к тому же, в широчайших временных рамках – с XI в. до н. э. до начала политики реформ и открытости (конец 1970-х гг.). При этом она, безусловно, связана с историей Шелкового пути, прежде всего, его важнейшего восточного плеча.

Это стало возможным благодаря тому, что университетской и академической наукой Китая ведется усиленный поиск исторической подпочвы для оптимизации его региональной структуры в третьем тысячелетии, о чем свидетельствует включение историко-экономических тем в общегосударственные проекты исследований.

Если сравнить многочисленные исследования китайских регионов (в их исторических рамках), например в жанре “местных записей” – *дифан чжи*, традиция ведения которых измеряется одним или даже двумя тысячелетиями¹, с направлениями и результатами современных поисков, то можно предположить, что в данное время наметились первые признаки отхода от их традиционных подходов.

В потоке современных изысканий по истории регионов начинают появляться обобщающие работы, в которых просматривается подход с позиций совокупности (в отличие от дискретности “местных записей” или династийных историй) регионов, и освещаются вопросы их интеграции и даже комплексобразования внутри каждого из них².

¹ См. Величко В. В. Регіональна проблематика соціально-економічної історії середньовічного Китаю (до історіографії питання) // Східний Світ. – 1993. – № 1. – С. 88–91.

² Чжунго лиши I (Том I по истории Китая) // Чжунго байке цюаньшу (Многотомная полная энциклопедия Китая). – Пекин, Шанхай: Чжунго байке цюаньшу чубаньше. – 1992. – 955 с.

Как известно, древний Китай возник на территориях, которые прилегают к верхнему и среднему течению р. Хуанхе, прежде всего на равнине Гуаньчжун Лессового плато (территория нынешней провинции Шеньси).

Именно там формировалось региональное оседлое хозяйство Китая (строго говоря, в то время протогосударство, которое возникло на территории современного Китая, еще не носило такого названия, а китайцы также называли себя по-иному – *хуася*).

С появлением городов (во II тысячелетии до н. э.) формировалась и постоянно усложнялась территориальная структура государства и хозяйства. Территория страны делилась на районы, которые прилегали непосредственно к городу – административному и ремесленному центру – *души*, и близлежащие районы – *вайфу*, которые часто находились вне непосредственного подчинения Центру.

С ростом численности населения и уровня развития производительных сил, а также в результате экспансии, которая происходила по политическим и военным причинам, территория древнего Китая постепенно расширялась, а ее структура – усложнялась.

Географическими рамками регионов в древнем Китае принято считать, в частности, бассейн среднего и нижнего течения вод Хуанхе. Среднее течение Хуанхе составляет рамки региона, который сформировался в 6000–5400 гг. до н. э. и где преобладала протояншаоская культура, которую унаследовала яншаоская (5000–3000 гг. до н. э.), а со временем – луншанская (2990–2000 гг. до н. э.) культуры.

Кроме того, на север от бассейна р. Хуанхе существовала яньляоская культура, ареал распространения которой и составлял отдельный регион. Отдельные материальные культуры существовали также в верхнем течении Хуанхэ, составляя основу формирования там мезорегионов.

Таким образом, в плане макрорайонирования, в древнем Китае можно, выходя из современных критериев, условно выделить два макрорегиона: Северный, ограниченный с юга Большой китайской стеной, и Центральный – в границах среднего и нижнего течения реки Хуанхе, и мезорегионы ее верхнего течения.

На Севере преобладало кочевое и охотничье хозяйство и соответствующая культура кочевников, в то время как в тогдашнем

Центре преобладало пахотное земледельческое хозяйство аридной зоны.

С позиций теории районирования их определенно можно назвать первыми в истории Китая регионами, поскольку они отвечали следующим критериям: имели сравнительно обособленное географическое положение; достигли довольно высокого или, по крайней мере, устойчивого уровня экономического развития, оказывали на другие близлежащие районы значительное влияние, имели региональную политическую систему и самобытную культуру.

В то же время, их еще нельзя назвать **экономическими** районами, которые должны обладать “целостностью организации хозяйственной деятельности в определенном региональном пространстве” (определение принадлежит китайскому экономисту Лю Шучену, 2004), другими интегрирующими характеристиками. Вышеупомянутым критериям, отвечающим этапу развития производительных сил того времени, в некоторой мере, отвечал лишь Гуаньчжунский район, начиная с XI столетия до н. э. (династия Западная Чжоу 1122–770 гг. до н. э.).

Район не только имел четкие естественные границы (располагался в Гуаньчжунской котловине, ныне центральная часть провинции Шеньси), он продолжительное время играл важную для всей китайской (*хуася*) нации политическую, экономическую и культурную роль.

Гуаньчжунский район был наиболее продуктивным региональным хозяйством на протяжении нескольких последующих династий – вплоть до Танской (618–907 гг. н. э.).

К тому времени хозяйственному освоению и развитию региона благоприятствовали достаточное увлажнение, мягкий климат, плодородные грунты, густая растительность. В “Исторических записках” речь идет о том, что экономическое развитие и богатство района достигли высокого уровня, и что он занимал первое место в государстве³.

В ходе развития Гуаньчжунского экономического района, укреплялась политическая власть дома Чжоу, что дало ему возможность усиливать свое влияние на соседние районы, в том чис-

³ Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Шанхай: Шанхай юаньдун чубаньше. – 1983. – С. 292.

ле расположенные в северо-западном направлении от Чжоуского домена.

Политическое значение Гуаньчжунского экономического района невозможно переоценить. По мнению китайских исследователей (Гань Лин и др.), его хозяйственный (преимущественно аграрный) потенциал оказался определяющим фактором, который сделал возможным “революционные преобразования”, в результате которых и было создано Чжоуское государство.

В географических и экономических границах равнины Гуаньчжун на протяжении Чжоуского периода китайской истории образовался экономический пояс оседлого хозяйства, который пролегал в широтном направлении, и на север от которого находились владения кочевых племен, то есть ареал кочевого, пастбищного хозяйства.

В связи с тем, что в отношениях между ними изначально властвовал принцип антагонизма, воинской силы, именно вдоль линии размежевания между Гуаньчжунским районом и кочевыми хозяйствами происходило размежевание между оседлым и кочевым хозяйством чжоусцев и кочевников. Вдоль этой же линии строились и первые участки Великой китайской стены.

Экономический район, а на макроуровне, и вся территория Чжоуского государства, являлись своеобразным цивилизационным котлом, в котором кроме формирования регионального хозяйства смешивались культуры чжоусцев и кочевников, взаимодействовали разные трудовые приемы в аграрной сфере и ремесленничестве, происходила хозяйственная и культурная ассимиляция. Очевидно, что растущая благодаря такой хозяйственной интеграции экономическая мощь района оказывала влияние не только на укрепление государства в его политической форме, но и на экономическую возможность усиления его экспансии на соседние территории, в том числе, на Западе – в направлении нынешнего Шелкового пути.

Циньский период (255–206 гг. до н. э.) ознаменован созданием первой в истории страны централизованной империи, которая образовалась путем объединения Циньским *ваном* пяти полугосударственных образований местных правителей *чжухоу* и установлением централизованной власти – власти Циньской династии.

Следует отметить, что во время правления ее первого императора Цинь Шихуана наиболее развитым и политически важным экономическим районом продолжал быть Гуаньчжунский. Опираясь на него, будущий первый китайский император и начал объединительные походы. Благодаря развитой системе землепользования, водного хозяйства и собственно аграрного производства район обеспечил экономическое и военное преимущество Цинь Шихуана над каждым из полугосударственных образований *чжухоу*.

Не считаясь с убытками, причиненными империи военными действиями в конце правления дома Цинь, Гуаньчжунский экономический район сохранил свое значение и в период правления следующей, Ханьской династии.

Неслучайно в районе была основана столица Ханьской династии – Чанань. Кроме того, опираясь на ресурсы указанного района, государство Западная Хань противостояло политическому влиянию и воинской мощи соседнего кочевого племени *сюнну*.

Используя новые формы земледелия, водохозяйственного строительства, Циньская, а со временем и Ханьская империи обеспечили дальнейший экономический подъем Гуаньчжунского района и даже расширение его территории, вплоть до северных и западных границ коридора Хеси.

Особенное значение в противостоянии с *сюнну* имела система земледелия и поселений *туньянь*. Не только во времена Циньской, но и в начале правления Ханьской династии развитию системы отводилось большое внимание.

Для того, чтобы укрепить свои позиции на новых территориях, в частности, обеспечить снабжение войска продовольствием, в 103 г. до н. э. правительство Западной Хань распорядилось в Луньтае, Цюли и других новообразованных районах организовать обработку земли силами военных частей (так называемая система поселений *туньянь*), а для надлежащего управления ними основало новые административно-территориальные единицы – *цзюни* (ныне всемирно известный Дуньхуан, а также Увей, Цзюцюань и Чжанье).

За период, который предшествовал образованию Западного края – *Сиюй* и назначению наместника Ханьского правительства – *духу*, система *туньянь* как форма охраны границ получи-

ла дальнейшее распространение. Она сыграла важную роль в последующих событиях китайской истории, в частности, связанных с овладением Западным краем и присоединением его к Китаю, приведя к усилению политического влияния в западном направлении, вдоль Шелкового пути.

Следует отметить, что он начинался из экономического центра Гуаньчжунского района – города Чанань, благодаря чему Ханьская столица превратилась в важнейший внешнеторговый центр Китая.

Если учесть, что правительство периода Западная Хань прилагало немало усилий и для расширения своего политического, экономического и воинского влияния в восточном направлении – к району Шаньдун, в юго-западном – к южной Сычуани, Гуйчжоу и Юньнани, в южном направлении – к Фуцзяни и Гуандуну, то можно предположить, что Гуаньчжунский район, как политический и экономический оплот экспансии, определенное время сохранял свое значение в качестве командной высоты в политике и экономике страны – *чжигаодянь*.

Не в последнюю очередь его жизнеспособность поддерживалась благодаря налаженной, в масштабе всего района, водохозяйственной системе, которая позволяла не только обеспечивать высокую урожайность существующих пахотных земель, но и вводить в агрооборот ранее засоленные и другие неосвоенные земли⁴.

Перемещение центра тяжести региональной политики на районы, прилегающие к среднему течению р. Хуанхе, можно оценивать как реализацию принципа ступенчатого развития региональной экономики и кумулятивного эффекта – *фуше сяоин*. Это также свидетельствовало о процессах передачи опыта и инструментов регионального развития Гуаньчжуна на новые, менее освоенные территории с постепенным вызреванием в их границах (не обязательно административных, которые часто перекраивались) новых экономических районов.

Расширение хозяйственного освоения среднего бассейна р. Хуанхе способствовало укреплению объективных основ торговой экспансии на Запад, поскольку экономические возможности

⁴ Е Юйминь. Чжунго цюйюй кайфа лунь (Теория освоения регионов Китая). – Пекин: Чжунго цингунэ чубаньше. – 1999. – С. 37.

Китая в целом увеличивались за счет роста прибавочного продукта присоединенных, полузависимых и ассоциированных оседлых хозяйств и соответствующее усиление хозяйственной активности в регионах среднего течения р. Хуанхе и к югу от них.

В числе достижений правительства периода Восточная Хань, кроме развития районов восточнее Гуаньчжунского района, – развитие районов на юг от Хуанхе – таких как Наньян и Жунань. Еще в период Западной Хань в этих, прежде отсталых районах, которые находились в бассейнах таких рек, как Ханьшуй и Хуайхе, развернулось упорядочение существующей системы водного хозяйства.

Благодаря восстановлению и расширению системы была ликвидирована угроза наводнений, создана база аграрного производства как основа получения стабильных урожаев.

В свою очередь, формирование новых экономических районов оказало влияние на дальнейший экономический подъем Наньяна и Жунаня и на развитие других соседних регионов, в особенности менее освоенных юго-восточных. Так, в районе г. Шаосин (ныне провинция Чжецзян) была сооружена дамба для регулирования бассейна озера Цзинху, которая надолго обеспечила стойкое развитие сельского хозяйства в регионе, а на его основе – ремесел и промышленности в последующие исторические периоды.

Возникли и новые таксономические единицы, а использование некоторых из них сохранилось до новейшего времени (сначала уезды-*сянь*, области-*чжоу*, в последующем, провинции – *шен*).

В рамках старых и новообразованных территориальных единиц развивались региональные хозяйства, которые, за исключением периодов раздробленности, устанавливали и поддерживали хозяйственные связи как с Центром, так и между собой.

Но в целом, в зависимости от внутривосточной обстановки в стране, региональные хозяйства носили натуральный характер, лишь в определенной степени приобщаясь к межрегиональному товарному обмену.

Восстановление политической власти Центра над регионами после частых периодов раздробленности фактически означало восстановление централизованной фискальной системы и контроля над производством, не говоря уже о личной зависимости подданных от носителя верховной власти.

Это содействовало развитию обменов (внешней торговли) между земледельческим хозяйством собственно Китая и кочевых хозяйств государственных образований, которые, в том числе, находились к Западу от Китая.

В дальнейшем, при опоре на сформировавшийся хозяйственный пояс Гуаньчжун – юго-восток страны, внешнеторговые связи уже средневекового Китая дошли до Европы (в том числе, через территорию Украины), Ближнего и Среднего Востока, Африки. При этом Гуаньчжунский район, утратив ведущие позиции в производстве продукции, сохранял свое значение как район транзита товаров по восточной оконечности Шелкового пути.

СХІДНИЙ РОМАНТИЗМ ТА ЗАХІДНИЙ РЕАЛІЗМ У КИТАЙСЬКІЙ ДРАМАТУРГІЇ ХХ СТОЛІТТЯ

Двадцяте століття обернулося для китайської драматургії великою кількістю змін, руйнацією усталених законів та принципів. Цьому сприяли соціально-політична ситуація в країні: падіння Імперії стало причиною для сильного впливу європейських держав, що не могло не позначитися на мистецтві; японсько-китайська війна 1937–1945 років та боротьба за владу між Комуністичною партією та Гомінданом руйнували країну. Саме в таких умовах і зароджувався новий вид китайського мистецтва – розмовна драма.

Спочатку китайські драматурги намагалися повністю перейняти західну реалістичну драму. У 1917–1918 роки Чень Ду Сю 陈独秀, Ху Ко Чжи 胡适之, Цянь Сюань Тун 钱玄同, Лю Бань Нун 刘半农, Фу Си Нянь 傅斯年 та інші молоді літератори боролися за розвиток нової літератури (в тому числі і драматургії). Так, їхній запеклий наступ проти старої драматургії (акцент робився на пекінській опері) відображено в статтях революційного журналу “Нова молодь”. Вони хотіли повністю відкинути всі принципи китайського традиційного театру і перейняти методи західних драматургів в нових постановках.

Але на захист класичного китайського театру встали такі відомі літературознавці, як Чжан Хоу Цзай 张厚载, Сун Чунь Фан 宋春舫, Ці Жу Шань 齐如山, Ма Ер 马二 та ін. Так, Чжан Хоу Цзай 张厚载 протягом всього свого життя рішуче відстоював засади класичного китайського театру, у своїй роботі “Мій погляд на китайську музичну драму” він написав: “Однією з переваг китайської музичної драми є те, що всі речі показуються абстрактно. Якщо говорити про абстрактний та конкретний методи постановки вистави, то китайська музична драма завжди використовувала лише абстрактний. В китайській ієрогліфіці є шість категорій ієрогліфів¹, одна з яких – “це тип зображення з активним образно-

¹ Шість категорій ієрогліфів (六书 лю шу) – піктограми, символи, ідеограми, фонограми, запозичення, варіанти.

символічним підтекстом”². Китайська класична драма використовувала саме такий спосіб для зображення подій та речей на сцені. Наприклад, якщо актор бере в руки батога, широко розставляє ноги, то це буде символізувати, що він сідає на коня. Саме в цьому іноземці і вбачають недолік китайської музичної драми, проте варто зазначити, що це є також її перевагою. Використовувати цей метод дуже зручно. На сьогоднішній день в Шанхайському драматичному театрі часто-густо використовують справжні списи, пістолети, возики, малюють гори, виводять на сцену коней і т. ін. Та треба зрозуміти, що в світі є багато речей, які можна винести на сцени, проте постає питання: навіщо це робити, якщо можна чудово обійтися й без бутафорії?” [5, 69–70].

Китайська традиційна драматургія до ХХ століття не знала таких термінів, як “романтизм”, “реалізм” або “наатуралізм”. Познайомившись з п’єсами китайських драматургів, європейці визначили традиційну китайську драму, власне, як романтичну. В першу чергу, для класичної китайської драми притаманні були героїчні (або героїчно-історичні) і романтичні міфи та сюжети, форма яких вирізнялася традиційністю і вишуканістю. Але не можна проводити чітку паралель між західною романтичною драмою та китайською класичною. Що ж змусило західних літературознавців зробити такий висновок? Китайська традиційна драма виводить на сцену не індивідуальності, а твердо усталені типи, яким присвоюється відповідний костюм, грим або маска, рухи тіла, манера говоріння та співу. В європейській романтичній драмі акцент робився на соціальних конфліктах та створенні соціально-типових образів. Так, головний герой у романтичній європейській драмі – це самотній, чутливий, гірко розчарований персонаж. Китайська класична драма переповнена умовностями, варто актору зробити один єдиний рух, як уява глядача намалює решту – це так званий ефект “спільного творіння з аудиторією”. Китайська драма в своїй основі музична, проте містить діалоги, монологи, акробатику та танці. Сюжет п’єси передається в діалогах, а переживання героїв – в аріях. Романтична європейська драма, в свою чергу, вирізняється емоційною експре-

² Мається на увазі ідеограма – нефонетичний писемний знак, що передає, на відміну від букви, не звук певної мови, а ціле слово. Ідеограмами також вважають образотворчі композиції, в яких ціле або окремі елементи несуть виражений у знаках поняттєвий зміст.

сією головних героїв, домінантою в сценічному мистецтві вважається людина та її духовний світ [1].

Отже, європейські драматурги визначили такі основні характеристики, які єднають китайську традиційну драму та європейську класичну драму першої половини XIX століття:

- 1). тематика тяжіє до фольклору, історії, міфології;
- 2). акцент робиться на створенні типового героя;
- 3). увага приділяється переживанням та внутрішньому світу героя.

Незважаючи на значні відмінності, саме ці основні спільні риси визначили китайську традиційну драму як романтичну.

Однак, китайські драматурги, познайомившись з європейськими літературознавчими студіями, починають досліджувати китайське традиційне театральне мистецтво.

Ідейну складову п'єси, так само як і пісенно-танцювальну, почали глибоко досліджувати у Китаї лише в XX столітті. Чжан Хоу Цзай 张厚载 сформував основний погляд стосовно цього питання ще на початку XX століття у своїй праці “Розуміння викривленого образу”. Пізніше цей погляд був детальніше обґрунтований та повністю сформований в 20-ті роки XX століття Юй Шан Юанем 余上沅.

Юй Шан Юань 余上沅 порівняв китайське драматичне мистецтво з вільним стилем китайського живопису. У 1929 році він закінчив книгу “Оцінка музичної китайської драми”, де дав пояснення ідейній складовій китайської драми: “Мистецтво нової доби як європейське, так і китайське кардинально змінилося – воно тепер поєднує в собі риси як західного, так і східного. Якщо говорити загалом про західне мистецтво, то воно вважається реалістичним, а китайське – романтичним”. Дослідник вважав, що китайська класична драма – це “справжнє, чисте мистецтво, без будь-яких впливів з боку інших мистецтв”:

“Якщо Ви взялися досліджувати один з видів мистецтв, то не можна ігнорувати інші; особливо тоді, коли Ви досліджуєте драматичне мистецтво. В Китаї найбільш розвиненими видами мистецтв, які вважаються власне китайськими, є каліграфія та китайський живопис. В інших видах мистецтв, таких як поезія, драма, застосовуються такі ж засоби, як і в каліграфії, що, в свою чергу, веде до чистого, справжнього мистецтва, не змішаного з будь-яким

іншим. <...> На сцені китайського театру не лише сідлання коня, наприклад, але й всі інші дії сповнені мистецьким перетворенням, яке забарвлює повсякденне життя та реальність. Варте уваги й те, що це не можна назвати просто рухами, це танок, що і робить китайську драму чистим мистецтвом” [5, 70–71].

Юй Шан Юань 余上沅 намагався знайти та обґрунтувати основу ідейної складової китайської драми. Так, до 30-х років ХХ ст. поняття про ідейну складову китайської національної драми стало зрозумілим майже для всіх китайців. Це, в першу чергу, було зроблено завдяки корифею пекінської опери Чен Ян Цю 程砚秋³. В січні 1932 року Чен Ян Цю 程砚秋 разом із заступником директора Нанкінського науково-дослідного інституту китайської драми відвідали Радянській Союз, Німеччину, Францію та інші європейські країни з метою глибше дослідити питання драматичного мистецтва. За рік пошуків та досліджень побачила світ книга під назвою “Письмовий звіт про поїздку до Європи з метою дослідження драми та її музичного супроводу”. В цій роботі він висвітлює думку одного французького драматурга про те, що китайська традиційна драма: “напрочуд цінне, сповнене ідеалістичних ідей, мистецтво гри на сцені” [6, 208]. Так, завдяки європейським драматургам китайське традиційне театральне мистецтво, яке представляли Мей Лань Фань, Чен Ян Цю та інші, стали вважати романтичним.

П’єси Мей Лань Фаня 梅兰芳 та його послідовників відносяться власне до романтичної драматургії [4]. 12 серпня 1981 року на двадцятій пам’ятній річниці, присвяченій Мей Лань Фаню 梅兰芳, Хуан Цзо Лінь 黄佐临 в газеті “Жень Мін Жі Бао” опублікував статтю “Порівняння театральних систем Станіславського, Брехта та Мей Лань Фаня”, де ще раз чітко вказав на те, що китайська національна драма – це, в першу чергу, романтична драма:

³ Чен Ян Цю 程砚秋 (01.01.1904 – 09.03.1958), народився в Пекіні. В ХХ столітті було чотири найвідоміших виконавця ролі дан в пекінській опері: Мей Лань Фань, Шан Сяо Юн, Сюнь Хуей Шен та Чен Ян Цю. Чен Ян Цю також був автором декількох традиційних пекінських опер, які написав у 20–30-ті роки ХХ століття. Під час Другої китайсько-японської війни він, на знак протесту, не виступав на сцені, а працював фермером у Пекіні. Після війни його було призначено замісником директора Академії китайської традиційної опери. 9 березня 1958 року помер від серцевого нападу в Пекіні.

“Загалом, за 2500 років в традиційному театральному мистецтві Китаю було винайдено безліч форм зображення дійсності, однак узагальнюючи, можна виділити два основні погляди: п’єси, в яких створюється ілюзія людського життя, та п’єси, в яких ця ілюзія ламається, інакше кажучи, це романтична драма та реалістична. Окрім того, існує ще так званий змішаний тип, де поєднується реалізм з романтизмом. П’єси чистого реалізму з’явилися порівняно недавно – 94 роки тому⁴, однак зародження натуралістичної драми, завдяки реалістичній (натуралізм – один з різновидів реалізму), можна сказати, завершило історичну місію останньої. Варто зазначити, що китайські драматурги розмовних п’єс також потрапили під вплив цієї течії” [4].

Також треба сказати, що в своїй статті Хуан Цзуо Лінь 黄佐临, головним чином, говорить про розмовну драму та звертається до її авторів, він сподівається, що ті звернуться до національної китайської драми та багато почерпнуть від неї, зруйнують обмеження реалізму, які сковують сучасну китайську розмовну драматургію. В той же час, позитивне ставлення до національного театального мистецтва та його піднесення було охоче прийнято китайськими драматургами. Після опублікування статті Хуан Цзо Лінь 黄佐临 “Порівняння театральних систем Станіславського, Брехта та Мей Лань Фаня”, якщо йшла мова про особливості китайського традиційного театру, то завжди можна було почути словосполучення “романтична драма”.

Проте логічна, систематизована теорія китайської національної драми та обґрунтування її ідеалістичності з’явилися лише у 60-х роках ХХ століття. У 1962 році відомий режисер Хуан Цзо

⁴ 30 березня 1887 року Андре Антуан – відомий французький режисер театру та кіно, засновник “театального натуралізму”, та його “Вільний театр” дали першу виставу в маленькому залі, який було розраховано лише на 400 місць. В репертуарі було тільки чотири одноактні п’єси, написані драматургами-натуралістами. Андре Антуан хотів, щоб персонажі були у всій своїй життєвій достовірності, а сцена була б максимально реалістичною, якою її можна зробити без мальованих декорацій, проте з міцними трьохвимірними меблями. В той же самий час вперше був вжитий театральний термін “четверта стіна”, який означає, що на краю сцени існує невидима стіна, яка умовно відділяє зал глядачів від сцени, публіку – від акторів. “Четверта стіна” сприяє досягненню повної психологічної достовірності акторських робіт.

Лінь 黃佐临 став організатором конференції “Розмовна драма, опера та дитячі вистави в Китаї”; після чого у його статті “Огляд китайської драми” *вперше* вказується на три форми зображення в китайській драмі:

- 1) романтична;
- 2) реалістична;
- 3) романтично-реалістична.

Романтичною вважалася, як ми вже вище розглянули, китайська традиційна драма. Реалістична драма – це повністю перейнята, західна драма реалістичного напрямку, основними рисами якої були:

- 1) відтворення цілісної картини життя на сцені;
- 2) історична достовірність обставин, характерів та героїв;
- 3) акцент на сучасності (більшою мірою на злободенності).

Саме твори Ібсена, Чехова, Стріндберга були дуже популярними і в Китаї. Наприклад, п’єси Ібсена перекладали на китайську мову, ставили на сцені, молоде покоління драматургів брало приклад з героїв цих п’єс. Так, зокрема, видатний драматург ХХ століття Цао Юй ще у дев’ятнадцять років прочитав всі драматичні твори Ібсена, брав участь у постановках його п’єс в Китаї для того, щоб ознайомити китайського глядача з видатними творами норвезького драматурга [2].

Але в чистому виді розмовна реалістична драма була дуже далека від китайського глядача, так само як і традиційна китайська романтична драма, яка через складність мови була важкозрозумілою. Тому, на перехресті китайського романтизму та західного реалізму виникає нова форма драматичного мистецтва – китайська розмовна драма. Це, можна сказати, було перетворення старої драматургії в рамках нового літературного руху ХХ століття. Розмовна китайська драма, основана на реалістичній європейській драмі, але містить в собі елементи романтичного традиційного театру. Це можна побачити на прикладі драматичних творів Лао Ше “Чайна”, “Вус дракона”, “Перлина Фан”, в трилогії Цао Юя “Гроза”, “Світанок”, “Дике поле”, а також в історичних п’єсах Тянь Ханя. Так, Тянь Хань часто звертається до історичної тематики в своїх розмовних драмах, яка характерна, в першу чергу, для п’єс традиційного китайського театру. Лао Ше, наприклад, до своєї п’єси на три акти “Чайна” написав три довгі монологи, в яких звучали такі захопливі пісні, як “Логоси опадають” (її також інколи називають “Рахую

свій прибуток”) – це були частівки, які виконувалися експромтом вуличним співцем-жебракком під акомпанемент кастаньєт. Загалом же, такі пісні були характерні для північної частини Китаю. Жартівливі пісні не мали нічого спільного з сюжетною лінією п’єси, наприклад, пісня жebraка “Дурень Ян”, яку співали перед початком кожної дії. Такий спосіб проведення вистави бере свій початок у китайському традиційному народному театральному мистецтві малих форм, і, в свою чергу, така жвава активність на сцені надає п’єсі на три дії відчуття часово-просторової єдності.

Як ми бачимо, під впливом західного театального мистецтва китайська драматургія у ХХ столітті почала кардинально змінюватися. Але, звичайно, повністю замінити китайську традиційну драму європейською було неможливо, тому в середині двадцятого сторіччя відбувається синтез китайського та західного театрів. Європейська реалістична драма, потрапивши на терени Китаю на початку ХХ століття, була адаптована для китайського глядача. Ця адаптація тривала декілька десятків років і завершилася поєднанням китайського романтизму і західного реалізму, але на основі європейського реалізму. Китайські драматурги звернулися до національного театру з метою набуття західним реалізмом рис східного романтизму і, таким чином, стали більш зрозумілими та близькими для китайського глядача.

ЛІТЕРАТУРА

1. Театр в епоху романтизму.
<http://www.publiclibrary.ru/readers/beauty/teatr-v-epohu-romantizma.htm>
2. A root of modernism in China: Ibsen – Asia – Pacific – International Herald Tribune
<http://www.nytimes.com/2006/09/15/world/asia/15iht-ibsen.2822242.html>
3. 黄佐临 «漫谈戏剧观», «人民日报» 1962年4月25日.
4. 黄佐临 «梅兰芳、斯坦尼拉夫斯基、布莱希特戏剧观比较», «人民日报» 1981年8月12日.
5. 张进 «20 世纪中国戏剧学史研究», 中华书局, 2006 年. – 265 页.
6. 张庆善 《程砚秋文集》 文化艺术出版社, 2003 年. – 381 页.

МЕТРОНІМІЧНІ СОМАТИЧНІ НОМІНАЦІЇ В ЯПОНСЬКІЙ МОВІ

В центрі уваги сучасних досліджень когнітивної лінгвістики постають поняття концептуальної та мовної картин світу та їх взаємовідношень. Як концептуальну, так і мовну картини світу в сучасній лінгвістиці визначають як такі, що йдуть, передусім, від людини, є результатом людського сприйняття, мисленневих процесів і активної діяльності. “Об’єктом вивчення в когнітивній лінгвістиці є та частина концептуальної картини світу, яка опосередкована мовою і відома як мовна картина світу. Емпіричним матеріалом для аналізу є мова як знакова система і мовлення як продукт мовної творчості” [3, 4].

Те, що сприйняття світу, центром якого є людина, задається мовою і відображається в мові, постулюється одним з основних принципів сучасної лінгвістичної парадигми – принципом антропоцентризму.

Говорячи про первинність антропоморфного коду в свідомості людини, дослідники зазначають, що мовний простір “збирається” як антропоморфна система (В. Н. Топоров), і людина є основою “міри речей” (Степанов, Бацевич). У працях багатьох сучасних лінгвістів зазначається, що в мові знайшло відображення те, що саме людське тіло може розглядатися як первинна основа концептуалізації світу, яка задає параметри початкового виміру простору, часу та інших категорій. Зокрема Ю. Д. Апресян, торкаючись питання антропоцентричності мови, пише, що “для багатьох мовних значень уявлення про людину виступає природною точкою відліку” [1, 3]. Дослідник зазначає, що “при оцінюванні параметрів об’єкта та їхніх розмірів людина співвідносить останні з нормальними розмірами людського тіла” [1, 28].

Дж. Лакофф звертає увагу на те, що в основі орієнтаційної метафоризації в мові лежить фізичний і культурний досвід людини, оскільки наше тіло має певні властивості і функціонує певним чином в оточуючому нас фізичному світі [6, 400].

Почуття простору Дж. Лакофф визначає як базовий інстинкт людини і вважає, що орієнтація: “майбутнє – попереду, минуле –

позаду” також має фізичну основу, оскільки в нормальній ситуації наші очі дивляться в тому керунку, куди ми пересуваємося, а місце спостереження приймається як нерухоме. Проте, як зазначає дослідник, хоча полярні опозиції “верх – низ”, “всередині – зовні” тощо мають фізичну природу, засновані на них орієнтаційні метафори можуть змінюватися від культури до культури. Наприклад, в одних культурах майбутнє є попереду нас, в інших – позаду.

Зокрема, на відмінності в уявленнях про час у європейській і далекосхідній традиціях вказує дослідниця китайської мовної картини світу Тань Аошуан. Вона пише, що в китайській мовній картині світу людина мислиться як активне начало, яке рухається назустріч історії. В цій моделі людина є пасивним елементом. Майбутнє приходить до неї, оминає ‘зараз’ і рухається в минуле [9, 39]. “Ідея часу “олюднена” зміною поколінь і їх спадковістю, напрям руху тут зворотній порівняно з уявленнями європейськими. В китайській мовній свідомості агентом руху виступає людський рід, а не час” [9, 41]. Історична модель часу у китайців обернена в іншому керунку. Попереду знаходиться шлях, який пройшли предки, на котрий звернений погляд китайця. Майбутнє лежить поза полем його зору. [9, 48].

Натомість, як відомо, український етнос сприймає минулий час як те, що знаходиться за плечима, позаду.

В японській мовній свідомості, на нашу думку, час є активним началом, який рухається назустріч людині. На підтвердження цього припущення можна навести вирази: 時のたつのは早い *toki no tatsu no ha hayai* ‘час летить швидко’, 目の前 *me no mae* ‘перед очима’ – про майбутні події. Але для остаточних висновків треба провести спеціальне дослідження цього питання.

В даній розвідці нас цікавлять соматичні номінації японської мови, які слугують квантифікаторами координат, в яких існує людина, таких, як час і простір, а також ті номінації, які передають значення міри, інтенсивності тощо.

Просторова орієнтація, просторовий вимір

На відміну від вектора “далеко”, на позначення якого нами виявлена незначна кількість номінацій японської мови з соматичним компонентом (наприклад, 目が届く限る *me ga todoku kagiru* ‘куди сягне око’), просторовий параметр “близько” великою мірою корелює з людським виміром.

Значення “дуже близько, поруч” передають вирази японської мови з компонентами ‘око’, ‘ніс’: つい目と鼻の間だ *tsui me to hana no aida da* (досл.: між носом і очима); 目と鼻の先のこと *me to hana no saki no koto* (досл.: перед носом і очима); 目の前 *me no mae* (досл.: перед очима).

Просторовий вимір часто корелює з таким соматичним компонентом, як ‘рука’. Значення ‘близько, під рукою’ передають номінації 手近いに *tejikani* (досл.: на короткій руці); 手が届くくらい *te ga todoku kurai* (досл.: куди дістане рука). Значення просторової близькості передають і номінації з компонентом ‘нога’, ‘коліно’: 膝元に *hizamotoni* (досл.: біля колін, біля ніг); 足元に *ashimoto ni* (досл.: під ногами).

Композит 手広い *tebigoī* (досл.: руки широкі), крім просторового значення ‘широкий, просторий’, може передавати значення кількості, міри ‘більше, ніж необхідно’.

Аксіологічність вектора “близько” в багатьох випадках є негативною: 額を合わせる *hitai wo awasegu* ‘зіштовхнутися лобами’; 眉に迫る *mayu ni semaru* (досл.: насунутися на віі) – ‘підійти надто близько’.

Лексема “нога” у деяких фразеологічних виразах може набувати значення “відстань”, зокрема у виразі 足が長い *ashi ga nagai* (досл.: ноги довгі). Так говорять про відстань, яку може пролетіти літак.

Характерною ознакою багатьох мов, як відзначають лінгвісти, є регулярність переходу від просторових значень до змісту темпоральності. В японській мові, наприклад, вираз 目の前 *me no mae* (досл.: перед очима), окрім просторового значення, може передавати значення ‘дуже скоро, незабаром, на носі’. Темпоральне значення ‘дуже скоро’ передається також виразом 手の裏を返すように *te no ura wo kaesu youni* (досл.: так, як повернути долоню руки) – ‘миттєво, дуже швидко’.

Більшість виявлених нами соматичних фразеологічних одиниць передають значення наближення дії в часі як такого, що можна розглядати як аксіологічно негативно забарвлене 目睫の間に迫る *mokushou no kan ni semaru* (досл.: насуватися на віі) – ‘насуватися, бути неминучим, бути на носі’; 足元に火がついた *ashimoto ni hi ga tsuita* (досл.: під ногами вогонь горить) – ‘термінова справа’.

Зафіксований у лексикографічних джерелах вираз 尻に火が づく shiri ni hi ga tsuku (досл.: загорівся зад), який, на нашу думку, має дещо пейоративне забарвлення, передає значення ‘бути в цейтноті, захлинатися від термінових справ’. Як бачимо, небезпека, загрозовість ситуації для людини концептуалізується через сценарій вогню, пожежі.

Вираз 足掛け ashikake (досл.: причеплено до ніг) передає значення ‘приблизно’ (про час), наприклад, 足掛け 3 年 ashikake sannen ‘приблизно 3 роки’.

Темпоральне значення прямої номінації 足元の明るいうちに ashimoto no akaru uchi ni (досл.: поки світло під ногами) фразеологічно переосмислюється як ‘поки не пізно’, або ж може передавати значення погрози ‘поки цілий’.

Кількісні виміри

Значення незначної, дуже малої кількості передають вирази із соматичним компонентом палець: 指を折るほどしかない yubi wo ogu hodo shika nai – ‘так мало, що можна перелічити на пальцях’.

Повна відсутність певної субстанції номінується виразами 爪の赤ほどでもない tsume no aka hodo de mo nai (досл.: немає навіть бруду під нігтями) – ‘немає зовсім, ні крихти, ні краплі’; 毛ほども ke hodo mo (досл.: немає і волосини) – ‘ні краплі, ні крихти’.

Натомість значення максимуму, максимальної кількості передає вираз 頭打ちになる atamauchi ni naru (досл.: досягти голови) ‘досягти максимуму’.

Вимір ваги корелює з соматизмом око: 目が切れる me ga kireru (досл.: око ріжеться) ‘не вистачає у вазі’; 目減り meberu (досл.: око зменшується) ‘втрата ваги’.

Однією з одиниць виміру розміру предмета служить композитна лексема 手幅 tehaba ‘ширина долоні’.

Серед ЛСВ лексеми 足 ashi ‘нога’ є такі, як ‘проценти’, ‘гроші’. Ці значення актуалізуються у номінаціях: 三円の足 san en no ashi ‘3 проценти’; 五十円足が出た gojuuen ashi ga deta ‘не вистачає 50 єн’.

У фразеологічних виразах значення “гроші” може набувати і інший соматизм 耳 mimi ‘вухо’: 千円より耳が出た sennen yori mimi ga deta (досл.: вуха виходять за тисячу єн) ‘більше 1000 єн’;

耳をそろえて渡す *mimi wo soroete watasu* (досл.: зібравши вуха, передати) ‘передати усю суму грошей’.

Позначення інтенсивності, міра інтенсивності

Інтенсивність участі людини у роботі, справі пов’язана також з соматичним виміром. Зокрема, відсутність зусиль, неучасть людини в справі, роботі в японській мові передається виразом 一臂の力を貸さない *ippino chikara wo kasanai* (досл.: не позичити і силу одного ліктя) ‘не вдарити і палець об палець’.

Сфера вживання композиту 手薄い *teusui* (руки тонкі) ‘недостатній’ обмежена, на думку опитаних носіїв мови, ситуацією: 戦争の時軍にとって守りが弱い場所 *sensou no toki gun ni totte mamori ga yowai basho* ‘слабо захищене місце для воїнів’ (під час війни).

Вираз 足が早い *ashi ga hayai* (досл. ноги швидкі) окрім значення ‘швидкий в ходінні’, передає значення ‘добре продається’ (про товар), ‘швидко псується’ (про продукти).

Такі характеристики речовини, як клейкість, міцність, передаються виразами з соматичними компонентами “нога”, “поперек” 腰がある *koshi ga agu* (досл.: є поперек) ‘міцний’ (про папір, тканину), ‘клейкий’ (про тісто); 腰が弱い *koshi ga yowai* (досл.: поперек слабкий) неклейкий; 足のない餅 *ashi no nai mochi* (досл.: мочі не мають ніг) ‘мочі з неклейкого тіста’.

В деяких випадках в основі виміру інтенсивності тієї чи іншої характеристики предмета, речовини лежать тактильні відчуття людини, зокрема про густину тіста можна сказати:

– これぐらいでいいかな？

– あ、それじゃ、まだ足りませんね。耳たぶりよりちよつと固くなるまで。

– *kore gurai de ii kana?*

– *A, sore ja, mada tarimasen ne. mimitaburi yori chotto kataku naru made...* [10, 136].

– Чи так достатньо? (мова про тісто, яке місяць)

– Ммм, трошки замало. Треба, щоб стало трохи твердішим за мочку вуха.

Характеристики речовини, які сприймаються органами відчуттів людини, можуть передаватися фразеологічними номінаціями, що позначають фізіологічні реакції людського організму, наприклад 臍がくねる *heso ga kuneru* (досл.: пуп звивається) ‘дуже солодкий’.

Соматизми, та ієрогліфічні знаки, якими вони записуються, часто виконують роль **лічильних класифікаторів**.

В японській мовній свідомості суперконцепт ‘людина’ репрезентується такими гіпонімами: ‘голова’, ‘обличчя’, ‘рот’, що засвідчують вирази 顔がそろった kao ga sorotta (досл.: зібралися обличчя) – ‘усі зібралися’; 頭割り atamawari ‘частка кожного’ (досл.: на одну голову); 頭割りで五千円 atamawari de gosen en ‘з кожного по 5 тисяч єн’; 頭数を数える atamakazu wo kazoeru (досл.: порахувати кількість голів) – ‘порахувати кількість присутніх’.

Ієрогліфічний знак 頭 tou, яким записується соматизм ‘голова’, використовується як лічильний класифікатор для рахунку великих тварин.

Композит із соматичним компонентом 口 kuchi ‘рот’ 口数 kuchikazu (досл.: кількість ротів) крім значення ‘кількість їдоків’, може набувати значень ‘кількість акцій, сортів товару, статей’. Відповідно, інший композит 一口 hitokuchi (досл.: один рот) передає значення: ‘одна партія товару’, ‘одна акція’, ‘одна доля’, ‘один пай’, ‘одна порція’.

このお菓子は一口サイズになっていて食べやすい。しかも、量もそんなに多くなく、値段も手ごろなので若者には人気がある。 [10, 125].

Kono okashi ha hitokuchi saizu ni natteite tabeyasui. Shikamo, gyou mo sonna ni ooku naku, nedan mo tegoro nanode wakamono ni ha ninki ga aru.

‘Ці солодощі почали (продавати) невеликими порціями (досл.: розміром в один рот – одну порцію), їх легко з’їсти. Через те, що і розмір не такий великий, та й ціна помірна, вони так популярні серед молоді’.

В даному прикладі використані дві соматичні номінації, що мають значення міри, кількості: 一口 hitokuchi ‘одна порція’ і 手ごろ tegoro (досл.: приблизно з руку) – ‘відповідний, помірний’. Остання з вказаних номінацій може також мати значення ‘компактний’, ‘відповідного розміру’, ‘помірної ціни’.

Окрім ролі квантифікатора для вказаних вище дискретних предметів, зазначений композит (一口 hitokuchi) може стосуватися вербальної діяльності людини і означати “одним словом”, “коротко кажучи”.

В японській мові широку полісемію метронімічних значень розвиває лексема 目 *me* ‘око’. У словнику 日本語大辞典 зазначені такі значення цієї лексики: 1) поділка шкали; 2) щілина між зубами; 3) пауза; 4) зерно, зернина; 5) складка, згин; 6) ячейка сітки, петля у в’язанні; 7) міра ваги; 8) монета (заст.). Очевидно, що спільною ознакою для творення значень ‘поділка шкали, петля, щілина’ можна вважати візуальну подібність. (目の荒い *me no arai* рідкий (гребінь), у велику клітинку; 目が細かい *me ga komakai* частий, густий).

Механізм творення метронімічних значень ‘одиниця об’єму’, ‘міра ваги’ слід, на нашу думку, шукати в первинності виміру “на око”, тобто приблизно, що засвідчує вираз 目で測る *me de hakagu* ‘прикинути (виміряти) на око’.

Для позначення найдрібнішої грошової одиниці (однієї сотої сена) використовується ієрогліфічний знак іншого соматизму – волосся 毛 *moi*. Цей же знак позначає і дуже малу міру ваги – ‘3,75 мг’.

Соматизм 腰 *koshi* (поперек) є лічильним класифікатором для предметів, які носять на поясі, наприклад: 袴一腰 *hakama hitokoshi* ‘одні хакама’.

Метонімічний механізм перенесення значення застосований і у випадку полісемії ієрогліфічного знака 足, яким записується соматизм *ashi* ‘нога’. Цей знак використовується як лічильний класифікатор для парних предметів, таких як взуття, шкарпетки, рукавиці, а також кроків, стрибків, наприклад: 靴下一足 *kutsushita issoku* ‘одна пара шкарпеток’.

Соматизм ‘тіло’ в японській мові також полісемічна лексема, серед її ЛСВ бачимо ‘корпус’, ‘форма’, ‘стиль’, а також лічильний класифікатор для буддійських статуй: 体 *tai* じぞうさん 一体 *jizou san ittai* ‘одна статуя Дзідзо’.

Ієрогліфічний знак на позначення соматизму 首 *kubi* – ‘голова, шия’, використовується як лічильний класифікатор для віршів.

若きの日母が戸田先生から贈られた御書には、一首の和歌が記されておりました。Wakaki no hi haha ga Toda sensei kara okurareta goshō ni ha, isshu no waka ga shirusaremashita [11, 6].

‘В книзі, яку в молодості мама отримала від Тода сенсея, був вміщений один вірш’.

Підводячи підсумки, слід зауважити, що:

1. Мовні факти свідчать про те, що в японській мовній свідомості людина та її тіло служить первинною основою відліку як

просторових і часових координат, в яких існує людина, так і основою виміру кількісних і якісних характеристик матеріальних і нематеріальних сутностей;

2. Специфічною ознакою японської мови є широке використання соматизмів та ієрогліфічних знаків на їх позначення в ролі лічильних класифікаторів для значної кількості предметів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Апресян Ю. Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // **Семиотика и информатика. 1986.** Вып. 28.

2. *Голубовська І. О.* **Етноспецифічні константи мовної свідомості.** Автореф. дис. на здобуття ступ. докт. філолог. наук. К.: КНУ ім. Т. Шевченка. 2004.

3. *Жаботинская С.* Когнитивная лингвистика: Ракурсы анализа языковой картины мира // **Актуальні проблеми менталінгвістики:** Науковий збірник. Київ, 1999.

4. *Жайворонок В. В.* Етнолінгвістика в колі суміжних наук // **Мовознавство. 2004.** № 5.

5. *Кочерган М. П.* Зіставне мовознавство і проблема мовних картин світу // **Мовознавство. 2004.** № 5.

6. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафори, которими ми живем / **Теория метафоры.** Сб. Москва, 1990.

7. *Мосенкіс Ю. Л., Якименко М. В.* **Всесвіт у дзеркалі японської мови. Словесні символи культури.** Київ, 2005.

8. *Селіванова О. О.* Концептуалізація просторової орієнтації в українських фраземах // **Мовознавство, 2004.** № 1.

9. *Тань Аошуан.* **Китайская картина мира.** Москва, 2004.

10. 新日本語の中級・本冊・スリーエネットワーク。2000.

11. 池田大作。香峯子抄。日本複写権センター。2005.

ФЕНОМЕН ХИДЖАБУ В ІСТОРІЇ І ПОЛІТИЦІ КРАЇН БЛИЗЬКОГО СХОДУ

У сучасному світі більшість мусульманських жінок, які проживають на території Близького Сходу, не закривають обличчя повністю, а лише покривають голову широкою хусткою, що має назву “хиджаб”. Цей традиційний головний убір у перекладі з арабської мови означає “покривало”. Слід зазначити, що жінки не притримуються загального стилю у виборі хиджабу, так само як вони не мають і загальних причин для його одягання. Для одних хиджаб є символом мусульманської віри і доказом того, що вони дотримуються релігійних догматів, інші просто вважають його зручним видом одягу, з врахуванням традицій мусульманського суспільства.

Цікавим фактом є те, що слово “хиджаб” має ще одне значення, саме – “талісман, оберіг”. Від чого ж він оберігає мусульманську жінку у сучасному світі? І чому так сталося, що феномен хиджабу набув не лише релігійно-соціального, але й політичного характеру?

Як і більшість нарядів, що носять жінки, хиджаб став відображенням не лише специфіки регіону, але і соціального статусу його власниці. На думку багатьох вчених, насамперед вітчизняних дослідників, покриття жінкою голови безпосередньо пов’язане з релігійними приписами. Так, Мавлюков Р. Р. у монографії під назвою “Іслам” пише: “В Корані є аяти про необхідність затворництва жінки, ношення паранджі і чадри. У цьому випадку Коран зберіг і зміцнив звичаї своєї епохи, яка відображувала принизливе місце жінки і нерівноправність у феодальному суспільстві” [Мавлюков 1974, 91–92]. Однак сама традиція покривати жіночу голову виникла задовго до появи ісламу.

На Близькому Сході асирійські правителі були першими, хто зобов’язав жінок у своїх гаремах носити вуаль. При цьому наложниці і рабині мали залишатись простоволосими, і у разі непослуху їх страчували. Окрім арабських країн, жінки в древньому Римі, древній Греції, Візантійській імперії та Індії також вважали за потрібне з’являтися на людях з покритою головою. Перші відомості

про існування хиджабу на території сучасного Ірану торкаються ще доісламському періоду, саме часів правління Ахеменидів (558–330 роки до н. е.).

У першому столітті мусульманських завоювань (624–668 роки) вимоги до жіночого одягу були досить ліберальними. Як доказ тому, автор дослідження “Жінки в мусульманському світі: персоналії і перспективи з врахуванням минулого” приводить наступну цитату: «Коли син одного з прибічників Пророка Мухаммада попросив свою дружину Айшу Талая закрити вуаллю обличчя, вона відповіла: “Оскільки Аллах Всемогутній подарував мені красу, я прагну, щоб люди любовались нею і вбачали в цьому прояв милості Творця. В жодному випадку я не закрию себе вуаллю”» [Reese 1998, 31].

Традиція носити хиджаб поширилась на Близькому Сході починаючи з другого століття мусульманських завоювань (702–795 роки). Але, якщо у містах переважно заможна частина мусульманок дозволяли собі хиджаб, то в сільській місцевості і в кочовому житті жінки вважали такий одяг певною розкішшю. Хиджаб став символом добробуту родини, оскільки покрити голову і не виходити з дому, означало, що чоловік мусульманки достатньо заможний, щоб звільнити свою жінку від проблем набуття матеріальних цінностей. Існує легенда, за якою жінки, одягнені у хиджаб на вулицях Аравії, вважалися вільними жінками, тому вони жодним чином не піддавалися знущанню з боку неосвічених людей і хуліганів. Розпусники чіплялись до жінок, які увечері виходили з будинку без хиджабу. В цьому сенсі дотримання хиджабу приносило жінкам у суспільстві спокій і безпеку.

Одягнення хиджабу не розглядалось як загальноприйнята норма приблизно до десятого століття. Середньовічні закони і приписання, в цілому, привнесли у жіночу долю значно більше утисків ніж переваг. У деякі історичні періоди, наприклад за часи мамелюків у Єгипті, видавались декрети, які зобов'язували жінку носити хиджаб і забороняли приймати будь-яку участь у соціальному житті поза межами її будинку. Слід зазначити, що національний одяг будь-якої добродесної християнської жінки до початку дев'ятнадцятого століття, тобто до епохи Великої французької революції, мало чим відрізнявся від наряду близькосхідної мусульманки. Християнська релігія так само строго, як і іслам,

закликала ховати жіночу красу від нескромних поглядів сильної половини людства, а саме тих її представників, які не були родичами жінки.

У другій половині дев'ятнадцятого століття близькосхідні інтелектуали, реформатори і ліберали почали денонсувати ідею консервативного, на їхню думку, жіночого одягу. Вони досить чутливо сприйняли досягнення Західної Європи у жіночому питанні і усіяло прагнули спрямувати суспільну думку на необхідність запозичення досвіду у західних колег. Очевидно, що введення радикальних новацій припускало зміну статусу жінки в мусульманському суспільстві, і перш за все, відмову від певних традицій, зокрема від покриття голови хиджабом.

У 1899 році була видана книга єгипетського письменника Касима Аміна під назвою “Звільнення жінки”, в якій уперше в історії арабської літератури підіймаються питання, пов’язані з захистом прав мусульманки. Ідеї Касима Аміна були близькі тим, хто започаткував жіночу емансипацію на Близькому Сході, і відмову від хиджабу розглядав як своєрідний крок на шляху до звільнення жінок від ідеологічної залежності у контексті підйому національного руху за незалежність. У монографії “Жінки і стать у ісламі” Ахмед Лейла рахує, що найскандальнішим елементом праці Касима Аміна “Звільнення жінки” був його відвертий заклик відмовитись від хиджабу. Касим Амін наполягав на тому, що хиджаб не є традиційним одягом мусульманської жінки [Ahmed 1992, 32].

На початку минулого століття дискусія, пов’язана з хиджабом, розвертається на тлі невирішених політичних і економічних проблем на Близькому Сході. Так, наприклад, у Єгипті були такі, що прагнули спрямувати подальший розвиток країни по західній моделі, у той час, як інші ратували за необхідність національного відродження, яке, на їхню думку, повноцінно могло бути реалізовано лише після звільнення країни від британського контролю і зміцнення мусульманських традицій. У зазначеній вище праці Ахмед Лейла також констатує, що британці використовували ідею жорсткого чоловічого домінування над мусульманською жінкою для культивування своїх колонізаторських амбіцій, тому хиджабу вони приписували роль мовчазного символу жіночої покори [Ahmed 1992, 33].

Вчинок Худи Шаараві, засновниці Єгипетського союзу феміністок, коли вона наважилась зняти зі своєї голови хиджаб на Каїрському залізничному вокзалі, направляючись на конференцію феміністок до Риму у 1923 році, дещо по різному інтерпретується вітчизняними, західними та арабськими дослідниками. Так, молода українська дослідниця Соломія Зінько у праці “Іслам у сучасній світовій політиці” наголошує: “Одна з перших єгипетських феміністок Худи Шаараві у 1923 році викинула чадру у Середземне море, ставши однією з перших жінок в країні, які перестали її носити. Відразу після інциденту чоловік Шаараві подав на розлучення, а вона організувала Єгипетський союз феміністок, який підтримував націоналістичні течії в ісламі, освіту для жінок, а також заборону чадри” [Зінько 2005, 75]. Така трактовка вчинку Худи Шаараві є певним перебільшенням, оскільки, насправді, вона не викидала хиджаб у море, а лише замінила важке покривало на легенький, зручний шарф. І, попри активну життєву позицію, пані Шаараві ніколи не закликала мусульманок відмовитись від традиційного одягу. У її автобіографії під назвою “Гаремні роки” на всіх фотографіях вона зображена з покритою головою. Також Худа Шаараві ніколи не наголошувала у своїх промовах на несумісності вимог Єгипетського союзу феміністок з догматами ісламу. У доповіді, присвяченій участі у Римській конференції 1923 року, вона виокремила розділ “Права жінки у ісламі”, в якому доводить, що діяльність Єгипетського союзу феміністок жодним чином не порушує норм мусульманського законодавства [Sha`rawi 1981, 77].

Досить інакше питання одягання хиджабу розглядалось прогресивними силами Туреччини. Турецька еліта відверто висміювала жінок, які носили густий чорний хиджаб, обзиваючи їх “жуками”. Мустафа Кемаль Ататюрк, який усіляко прагнув перетворити Туреччину на світську державу, своїм указом від 1923 року заборонив хиджаб, назвавши його ганебним і перешкоджаючим розвитку цивілізованої нації.

У 1935 році Мухаммад Реза Шах Пехлеві також видає в Ірані закон, який забороняє хиджаб. Його підтримали деякі емансиповано налаштовані іранки. До найвідоміших з них належали донька шіїтського теолога Куррат аль-Айн, яка проповідувала відмову від хиджабу і засуджувала полігамію, за що, у наслідку, була стра-

чена, та донька шаха Назира ад-Діна принцеса Тадж ас-Саляна [Льюїс 2003, 47]. Проте більшість іранських жінок була налякана цим законом, і він жодним чином не посприяв лібералізації їхньої свідомості. Окрім того, вони були змушені вести майже затворницький спосіб життя, боячись виходити на вулицю у хиджабі, оскільки поліція мала право зірвати його з голови.

У різних частинах Близького Сходу, де ісламському законодавству чинили опір і віруючі відчували себе під загрозою, мусульманські жінки одягалися підкреслено традиційно з метою заявити, ким вони є. Наприклад, під час непримиренної боротьби за незалежність проти французького господарювання в Алжирі і британського в Єгипті деякі жінки навмисно одягали густий хиджаб на знак протесту західному впливу.

Наслідком Єгипетської революції 1952 року стало введення президентом Гамалем Абделем Несером низки перетворень, у тому числі і в жіночому питанні. Конституція Єгипту від 1956 року передбачала не лише заборону полігамії, надання жінкам виборчого права і права служити на державних посадах, але й відміну хиджабу. Такі радикальні новації спричинили хвилю обурення серед релігійно спрямованих активісток. Вони наголошували, що жінка повинна чітко знати своє місце у суспільстві, яке базується на традиціях і нормах Шаріату: “Запропонований феміністками унісекс в одязі і в поведінці припускає відсутність будь-якої культурної та соціальної відмінності між чоловіками і жінками, недбале ставлення до шлюбу, дому і сім’ї, а також ганьблення скромності, цнотливості і материнства. Ця ідеологія веде не до прогресу і лібералізації, а до деградації у найгіршому розумінні. Як наслідок – повна анархія, зняковіння і хаос” [Jameelah M.].

Посилення національної свідомості і послідувача відмова від віянь західної моди пішли на користь прихильницям хиджабу. Після фатального програшу Єгипту у Шестиденній війні з Ізраїлем у 1967 році, який здебільшого було списано на провал панарабізму, у суспільстві почали чітко проявлятися тенденції щодо повернення до традиційного мусульманського законодавства. Будь-які спроби модернізувати тогочасні реалії на західний манер провокували негативну реакцію. За таких обставин носіння хиджабу стало символізувати більше усвідомлення автентичності своєї культури, ніж відданість релігійним традиціям.

Ще міцніші позиції хиджаб здобув після Іранської революції 1979 року, наслідком якої стало повалення шахського режиму. Шийтське духовенство, яке відіграло активну роль у цій революції, вбачало жіноче питання важливим елементом в досягненні змін у суспільній етиці. Простоволосі іранки відкрито висміювались, їх називали “нафарбованими ляльками”, і погрожували покаранням, якщо ті з’являтимуться на людях без хиджабу. “У 1979 році жінки обрали хиджаб засобом боротьби проти шахського режиму. Тоді він символізував для них свободу – говорить радник з питань культури, голова Культурного центру при Посольстві Ірану у Москві Мехді Іманіпур. – Але не таку, якою її бачить Захід. Зрозуміло, що завжди знайдуться люди, які не бажають бачити ситуацію такою, якою вона є насправді. У будь-якому разі, демократія – це вибір більшості, і його потрібно поважати” [Ахмедова М.].

На початку 1980-х років хиджаб було оголошено обов’язковою складовою одягу усіх громадянок Ірану, у той час як Сирія заборонила носити його в учбових закладах. Пізніше влада Сирійської Арабської Республіки змирилася з хиджабом, оскільки кількість сирійських жінок, які зробили вибір на його користь різко збільшилась. Протягом 1980-х років носіння хиджабу на Близькому Сході стає характерною рисою як для запеклих прихильниць зміцнення ісламістських традицій, так і для решти жінок. Останні, щоправда, віддавали перевагу легким шарфам, якими покривали голову, і накладали на обличчя макіяж. В інтерв’ю журналу “The Economist” молода, працююча єгиптянка стверджує: “Моя віра дозволяє мені бути водночас гарною і духовною” [The Economist 1997, 35].

У 1981 році Президент Тунісу Хабіб Бургіба ратифікував Закон № 108, що заборонив жінкам носити хиджаб у держустановах. Своїм негативним ставленням до хиджабу уряд Тунісу прагнув довести Заходу, що його країна знаходиться на вірному шляху до демократизації суспільства. У відповідь туніські ісламісти організували мітинг на захист хиджабу, однак така реакція ще більше роздратувала уряд і жодним чином не посприяла денонсації закону. Попри заборону на хиджаб, у Тунісі нараховувалось, згідно статистики, 10–20% жінок, які продовжували його носити [The Economist 2004, 31]. Одні жінки носили хиджаб, щоб таким чи-

ном здобути для себе психологічний захист у традиційному чоловічому просторі, інші не бажали відмовлятися від засвоєних суспільних та сімейних цінностей. Були й такі, як єдина жінка-професор мусульманського права у Тунісі Вассіла Белаїд бен Хамда, яка за жодних обставин не одягала хиджаб. Захищаючи право вибору жінки у цьому досить делікатному питанні, юрист Сеїда аль-Акрамі констатувала: “Як юрист, який стоїть на захисті прав людини, я стверджую, що заборона носити хиджаб порушує права жіночої свободи. Я проти того, щоб забороняти хиджаб, так само я проти того, щоб змушувати жінку одягати його” [Khalaf 2004, 75].

Протягом 1980–1990-х років багато жінок у різних частинах близькосхідного регіону, особливо у великих містах, обрали нову форму ісламського одягу, що складається з довгої сукні, або плаття, і хиджабу, який нагадував більше шарф, ніж важке покривало. І хоча фактор суспільного пресингу не слід відкидати, на думку автора дослідження “Жінки на Близькому Сході і в Північній Африці” Ю. Такер, молоді мусульманки здебільшого обрали таку форму одягу як альтернативу західній моді [Tucker 1999, 65].

У 1994 році міністр освіти Арабської Республіки Єгипет видає Закон № 113, згідно якому школярки та студентки мають одягати хиджаб тільки за вимогою їхніх матерів [Guenena 1999, 46]. Звісно, цей закон підняв хвилю обурення серед ісламістів. З іншого боку, популярність хиджабу у Єгипті базується на тому, що, як правило, жінка з непокритою головою стає об’єктом суспільного засудження. Тому, більшість єгиптянок носять хиджаб, піклуючись, насамперед, про власну безпеку.

У ХХІ-му столітті питання ношення хиджабу не втрачає актуальності. Деякі ідеологи вважають хиджаб недоречним у контексті захисту прав жінки, аргументуючи свою позицію тим, що уряди близькосхідних країн таким чином намагаються відійти від вирішення більш суттєвих проблем, пов’язаних з загальним доступом до освіти, охороною здоров’я, низькою зарплатнею тощо. Окрім того, у певних випадках хиджаб стає предметом політичних торгів. Доказом тому можуть служити недавні події у Туреччині. Як згадувалось вище, Мустафа Кемаль Ататюрк, утворивши у 1923 році Турецьку республіку, заклав основи світської влади в цій країні. Протягом наступних 14 років він доволі

активно витісняв релігію з політичного і суспільного життя країни. Після Атаюрка боротьба проти ісламських цінностей продовжувалась його наступниками; хиджаб заборонялось носити в адміністративних та учбових закладах майже протягом трьох десятиліть. Однак з приходом до влади у 2002 році проісламської Партії справедливості і розвитку (ПСР) у мусульманського населення Туреччини, яке складає 98%, з'явилась надія на відміну заборони на хиджаб.

На початку лютого 2008 року у парламенті Туреччини пройшов другий тур голосування щодо внесення поправок до статей Конституції № 10 і 42, які передбачають зняття заборони на хиджаб у вузах країни. У голосуванні брало участь 550 депутатів, за відміну заборони проголосувало 403, проти – 107 депутатів [Werbowski M.].

В свою чергу, опозиційна Республіканська народна партія (РНП) обіцяла оскаржити внесення до основного закону країни цих поправок у конституційному суді Туреччини. На думку керівництва РНП, зняття заборони на носіння хиджабу у вищих учбових закладах завдасть шкоди світському режиму і стане початком ісламізації суспільства. Категорично проти зняття заборони на носіння хиджабу виступають і ректори турецьких університетів. Проте внесення змін до конституції з цього питання не знімає проблему цілком, оскільки заборона на відвідування університетів у хиджабі міститься також у додатковій статті № 17 Закону “Про комітет з вищої освіти”. Парламентська комісія Туреччини доки не приступала до розгляду питання про зміну даної статті і не підготувала відповідну пропозицію. І якщо вона не займеться цим питанням найближчим часом, в університетах може початись плутанина – керівництво встане перед дилемою: дозволити студенткам носити хиджаб згідно внесеним до конституції змінам, або заборонити, керуючись статтею № 17 наведеного вище закону. Слід зазначити, що у Туреччині Комітет з вищої освіти не підкоряється уряду і є автономним органом.

Зусилля Партії справедливості і розвитку у питанні носіння хиджабу підтримала опозиційна їй Партія націоналістичного руху (ПНР), у зв'язку з чим її керівництво було звинувачене у спекулятивному прагненні набрати додаткові бали на чергових місцевих виборах.

Багато оглядачів пов'язують зростання проісламських настроїв у Туреччині з економічною кризою. За останні роки у країні зросла інфляція, турецька ліра помітно знецінилася, впав рівень виробництва, збільшилась кількість безробітних. Деякі турки вважають причиною економічних невдач потурання уряду їх країни політиці Міжнародного Валютного Фонду і певних іноземних інвесторів. За цих умов повернення суспільства до мусульманських традицій стало своєрідною демонстрацією недовіри світській владі.

Вельми істотну роль у цьому питанні грає і прагнення Туреччини приєднатися до Європейського Союзу. У відповідь на просування урядом законів, що дозволити б жінкам носити хиджаб у вищих учбових закладах, ярі прибічники вступу Туреччини до Європейського Союзу організували багатотисячні демонстрації у Анкарі та Ізміру. 9 лютого 2008 року відбулась акція під гаслом “Мітинг незалежності і світської держави” за участю 77 неурядових організацій Туреччини. Понад 20 тисяч учасників мітингу з державними прапорами у руках викрикували гасла: “Туреччина була, є, і буде світською державою!”, “Партії справедливості і розвитку доведеться звітувати перед народом!”, “Уряд – геть у відставку!”, а також несли транспаранти зі словами “Шаріат є ознакою середньовіччя”, “Відносини між ПСР і ПНД – ніщо інше, як любовний роман”.

Противники хиджабу в Туреччині побоюються, щоб їх країна під керівництвом проісламського уряду не наслідувала приклад сусіднього Ірану, де одягання хиджабу є обов'язком для усіх жінок, оскільки, у цьому разі, відстань до омріяного членства в ЄС може помітно збільшитись. Постійний кореспондент “Турецьких Щоденних Новин” Мустафа Акіол вважає, що ці побоювання є трохи надуманими: “Дійсно, у провладних колах Туреччини є місце ісламістських настроям людей, які прагнуть, щоб їхня країна стовідсотково слідувала нормам Шаріату, але більшість турецьких політиків зацікавлена у тому, щоб надати народу релігійну свободу, а не ганьбити його за допомогою жорсткого релігійного тиранства. Вони не ратують за те, щоб примусити жінок одягати хиджаб, а лише хочуть захистити права жінок, які віддають йому перевагу” [Акуол].

За зняття заборони на носіння хиджабу у вузах виступає і турецький лауреат Нобелівської премії в галузі літератури Орхан

Памук. На його думку, хиджаб не є показником фундаменталізму, і жінки носять його лише за традицією. Він вказує на те, що заборона на хиджаб позбавляє деяку частину суспільства права на здобуття вищої освіти, нагадуючи, що дочки Прем'єр-міністра Туреччини Реджепа Ердогана, які носять хиджаб, змушені навчатися у США з цієї причини, проте не кожна турчанка має таку можливість.

Очевидним залишається той факт, що коли дебати з приводу хиджабу набувають спекулятивного характеру, це стає на заваді розумним рішенням; у стороннього спостерігача складається думка, що мусульманське суспільство стоїть перед безапеляційним вибором – повністю заборонити хиджаб або, навпаки, зробити його обов'язковим для усіх жінок. Однак зрозуміло, що існує альтернативний варіант – дозволити власне жінці вирішувати, чи робити їй вибір на користь хиджабу. При цьому, рішення жінки має базуватись не на примусу або забороні одягання хиджабу, а на особистих перевагах і на закріплених у законодавстві за нею правах на волевиявлення.

ЛІТЕРАТУРА

- Ахмедова М. Феминистки тоже прячут тело.* http://www.expert.ru/printissues/russian_reporter/2007/07/musulmanskaya_moda/
- Зінько С. Іслам у сучасній світовій політиці.* Львів, 2005.
- Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм.* Москва, 2003.
- Мавлюков Р. Р. Ислам.* Москва, 1974.
- Ahmed L. Women and Gender in Islam.* New Haven, 1992.
- Akyol M. Celebrating Turkey's 'counter-revolution' (aka democracy).* <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-623806>
- Guenena N. Unfulfilled Promises: Women's Rights in Egypt.* New York, 1999.
- Jameelah M. The Feminist Movement and the Muslim Woman.* <http://www.islam101.com/women/jameelah.htm>
- Khalaf R. Resentful of Repression, Tunisians Turn to Islam // The Financial Times, 2004, April.*
- Out of the Shadows, Into the World-Arab Women // The Economist. 2004, June 19TH.*

Reese L. Women in the Muslim World: Personalities and Perspectives from the Past. Berkley, 1998.

Sha'arawi H. Mudhkirat ra'idat al-mara al-'arabiyya al-haditha. Аль-Кагипа, 1981.

The retreat of Egypt's Islamists // The Economist. 1997, July 26th.

Tucker J. E. Women and the Middle East and North Africa. Cambridge, 1999.

Werbowski M. Turkey's New Look Displeases Secularists. <http://worldpress.org/Europe/3066.cfm>

Капранов С. В.

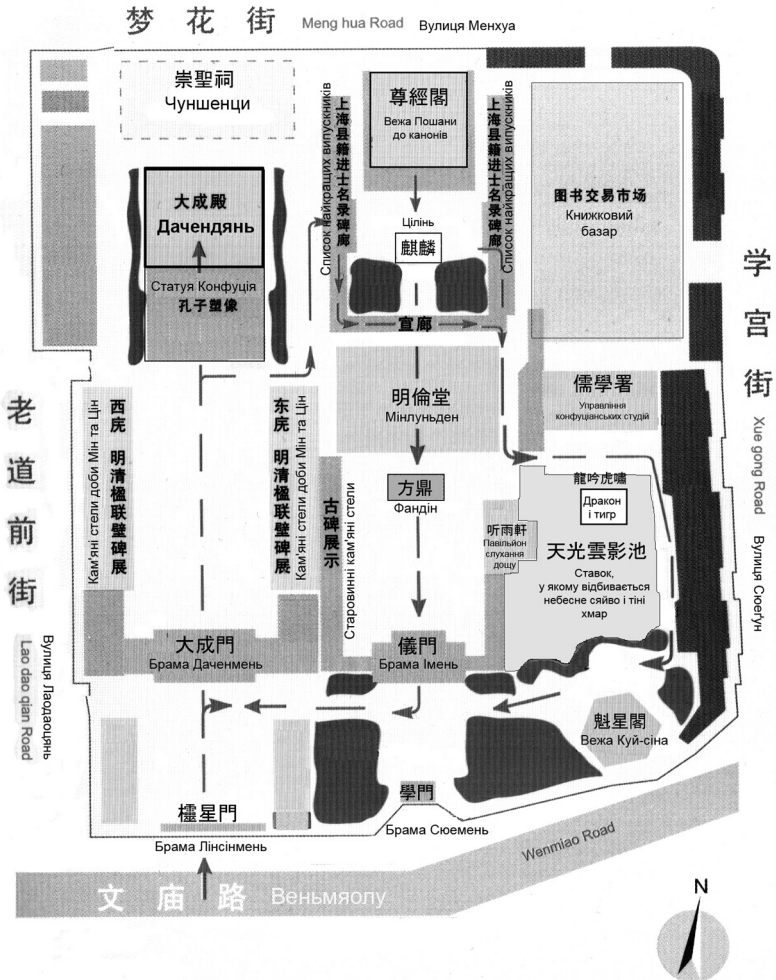
ШАНХАЙСЬКИЙ ХРАМ ЛІТЕРАТУРИ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНИЙ СТАН

У колі теменологічної¹ проблематики конфуціанський храм посідає особливе місце. Причиною цього є неоднозначність статусу самого конфуціанства. Сьогодні в науці прийнято вважати, що конфуціанство не є релігією, хоча має окремі риси, що наближають його до релігії. Так само вважають і на його батьківщині, в Китаї. Показовою є думка китайського релігієзнавця Сан Цзі, праця якого вийшла у видавництві МЗС КНР, а відтак, відображує офіційний погляд. Так, він зазначає, що основних релігій у Китаї п'ять: буддизм, даосизм, іслам, католицизм і протестантизм [Сан Цзи 2004, 6]. Що ж до конфуціанства, то вчений стверджує: “Конфуціанська культура неодмінно підходить до проблем суспільства й людського життя з позицій розуму й у полі свого зору тримає переважно реальне політичне й етичне життя, вона не женеться ані за щастям у потойбічному світі, ані за переходом до іншого буття. Тому... у китайців дуже мало того, що люди Заходу звуть релігійним почуттям” [Сан Цзи 2004, 8]. На Тайвані конфуціанство кваліфікується як “філософія з релігійною функцією” [The Republic of China Yearbook 1995, 519]. Проте деякі відомі китайознавці (І. І. Семененко, Л. Д. Позднеева, Л. С. Васильєв тощо) розглядають конфуціанство як релігію (докладніше див.: [Капранов 2008]). Також у Південній Кореї конфуціанство визнане державою за релігійну конфесію [Корея 1993, 148, 153–156].

У цьому контексті неоднозначним видається і статус самого конфуціанського храму. Чи є він храмом у прямому сенсі (будівлею, призначеною для проведення релігійних обрядів, поклоніння божествам), чи у цьому випадку слово “храм” має радше метафоричний сенс, як от у звичних нам виразах “храм мистецтва”, “храм науки” тощо? Китайський дослідник Лоу Цінсі, наприклад, відносить конфуціанські храми до “меморіальних споруд на честь історичних діячів”, які він чітко відокремлює від “вівтарів і храмів на честь природних сил і предків” та від “культової архітектури” (куди він відносить даоські, буддійські та мусульманські сакральні споруди) [Лоу Цинси 2002, 63–64]. Водночас, наприклад,

у путівнику по Шанхаю конфуціанські храми віднесено до категорії “major religious sites”, а не “memorial halls” [Practical Guide to Shanghai 2003, 79]. У нашій попередній публікації [Капранов 2008] показано, що конфуціанські храми виконують як релігійні, так і світські функції; хоча останні переважають, конфуціанський храм усе-таки можна вважати сакральним топосом, якщо погодитися з Г. Фінгареттом, що ритуал-лі 禮 є специфічним втіленням сакрального в конфуціанстві [Фингаретт 1995]. З іншого боку, конфуціанські храми по всьому Китаю та за його межами відтворюють у плануванні та назвах основних споруд перший храм Конфуція, споруджений на його батьківщині – в Цюйфу [Лоу Цинси 2002, 64]. Відтак їх можна вважати просторовими іконами² цього прототипу; відвідини конфуціанського храму символічно переносять конфуціанця на батьківщину Вчителя. Крім того, конфуціанський храм насичений символами, які створюють особливий простір, виключений з повсякденного (профанного) життя, а відтак, сакральний. У цій статті ми розглянемо, як приклад, шанхайський Храм Літератури (Веньмяо), приділяючи увагу як його історії, так і символічній структурі. У статті використано спостереження автора під час відвідин цього храму в 2005 р., а також брошуру, видану адміністративним офісом Храму Літератури [Shanghai Confucian Temple s.a.].

Зазвичай назву “Веньмяо” (文廟) перекладають як “Храм Літератури”, хоча поняття *вень* 文, як відомо, значно ширше, і точніше було би перекладати “Храм Культури”. На відміну від численних буддійських і даоських храмів, конфуціанський храм у центральній частині Шанхая лише один³. Вулиця, на який він знаходиться, так і зветься Веньмяолу 文廟路, тобто “Вулиця Храму Літератури”. Храм має доволі довгу й непросту історію. Відомо, що у 1267 р. у Шанхаї вже був храм Конфуція при школі. Він знаходився в районі перетину сучасних вулиць Фанбан і Даньфен. Коли у 1292 р. Шанхай став центром округу, було розпочато будівництво нового храму, завершене 1296 р. [Shanghai Confucian Temple s.a., 10–11]⁴. За 700 років свого існування він чотири рази міняв своє місце розташування, й на нинішнє був перенесений після руйни, спричиненої повстанням Тайпінів (1851–1864 рр.). У 1853–1855 рр. Шанхай (точніше, Старе місто⁵) був захоплений озброєними загонами Товариства малих мечів (*Сяо дао хуей* 小



Мал. 1. План Храму Літератури в Шанхаї.

刀会), антиманчжурського таємного товариства з числа відомих “тріад”, яке виступало союзником тайпінів. Штаб повстанців розташувався у храмі, і під час військових дій його було зруйновано. У 1855 р. на кошти жителів міста храм було відбудовано на новому, сучасному місці. Під час японської окупації 1937–1945 рр. у храмі збиралися антияпонські підпільники. Завдяки цим подіям Веньмяо нині розглядається як місце патріотичної боротьби китайського народу [Shanghai Confucian Temple s.a., 3]. Храм постраждав під час “культурної революції” 1966–1969 рр. (варто нагадати, що саме Шанхай був батьківщиною лівого руху в Китаї). У 1997–2000 р. відбулася генеральна реставрація Веньмяо. Відтак його нинішні будівлі не є дуже давніми – у кращому разі це середина XIX ст., проте вони відбивають традицію, що сягає принаймні VII ст., коли за імператорським наказом почалося будівництво храмів Конфуція в усіх містах. Веньмяо – доволі великий архітектурний комплекс (його площа – 17 му, тобто приблизно 1,04 га), в якому була розташована колись, крім власне храму, конфуціанська школа – вищий навчальний заклад старого Шанхаю. За часи династій Юань (1279–1368), Мін (1368–1644) і Цін (1644–1911) з його стін вийшло 279 видатних вчених [Shanghai Confucian Temple s.a., 14].

Загалом архітектура всього храмового комплексу справляє враження простоти та стриманої, скромної величі (особливо порівняно з буддійськими та даоськими храмами). У ньому мало статуй – всього п’ять, на той час як у буддійських чи даоських храмах їх десятки, якщо не сотні. Це виражає прісність-дань 淡 – одну з найважливіших категорій китайської естетики [Жюльєн 1993]. Храм, за китайською традицією, орієнтований вздовж осі південь-північ, причому всі входи до нього ведуть з півдня. У плані його будівлі розташовані таким чином, що утворюють дві паралельні лінії: західна частина призначена для культових цілей, тобто ритуалів вшанування Конфуція, східна – для освітніх. Культова частина подібна до інших конфуціанських храмів. Вона складається з послідовно розташованих двох прямокутних дворів, оточених з двох боків критими галереями. Входять до неї через браму Лінсінмень 櫺星門. Назва цієї брами, як і назви інших споруд у культовій частині, є традиційною для всіх конфуціанських храмів. Брама Лінсінмень кам’яна і має особливу

форму (мал. 1): два стовпи з перекладиною, при чому верхні частини стовпів виступають високо над перекладиною і прикрашені візерунком у формі хмаринок; ця форма, як і назва, вказують на космічну символіку (*лін* 櫺 – високе дерево, етимологічно – “дерево духу”, *сін* 星 – зірка). З зовнішньої сторони обабіч брами стоять дві статуї левів – праворуч лев, ліворуч левиця з левеням. Це обереги, традиційні для всієї Східної Азії. Наступна за нею брама – Даченмень 大成門 (брама Великого Звершення)⁶ – має форму традиційної китайської будівлі, критої дахом. Ці дві брами символізують відокремлення сакрального простору від профанного; між ними – свого роду передпокій.

Внутрішній двір – простір, спеціально відведений для ритуалів – оточений із двох боків критими галереями з кам'яними стелами доби Мін та Цін. На стелах викарбувані каліграфічні написи, серед яких – твори пензля імператорів Кансі (роки правління 1662–1722), Юнчжена (1723–1735) і Цяньлуна (1736–1795). Це одразу вводить відвідувача в атмосферу *вень* – писемної культури, якій присвячений Веньмяо. З північної сторони двір замикає Дачендянь 大成殿 (Палац Великого Звершення), головна культова будівля будь-якого конфуціанського храму. Її вирізняє високий двоярусний дах. Позаду неї знаходиться храм Великих Мудреців (Чуншенци 崇聖祠), присвячений предкам Конфуція (у наш час недоступний для відвідувачів).

Перед входом до Палацу Великого Звершення – тераса, куди можна піднятися по кам'яних сходах, центральна частина яких прикрашена рельєфом із зображенням дракона, що грає з палаючою перлиною. Подібне зображення дракона є й на гребні даху. Дракон має п'ять пазурів, що символізує імператорську владу [Малявін 2000, 339]. Конфуцій, відтак, постає як некоронований правитель Піднебесної (таку ідею висував ще Дун Чжуншу (179–104 рр. до н. е.) [див.: Фэн Ю-лань 1998, 224]). На терасі стоїть велика бронзова статуя Конфуція, перед нею – велика курильниця для пахощів у формі старовинної бронзової посудини *дін* 鼎 на трьох ніжках. Обабіч курильниці стоять свічники. Як в усіх китайських храмах, відвідувачі зазвичай ставлять до курильниці ароматні палички, а до свічників – свічки, вшановуючи таким чином того, кому присвячено храм (у даному разі – Конфуція). Заслуговує на увагу форма курильниці: посудина типу *дін* пер-

вісно мала зовсім інше призначення – у ній варили їжу, зокрема, жертвне м'ясо. Бронзові жертвні посудини різного типу були неодмінною складовою чжоуських ритуалів, які Конфуцій вважав досконалим взірцем для нащадків. У дитинстві він засвоював основи ритуалу, граючи з такими посудинами [Сыма Цянь 1995, 180]. Чжоуський ритуальний посуд віддавна цінується як витвори мистецтва. *Дін* мав ще й особливе значення: він вважався символом влади. Виготовлення першого *діна* приписують Хуанді, міфічному володарю Піднебесної [Юань Кэ 1987, 115]. Існує також легенда про дев'ять *дінів*, відлитих за наказом імператора Юя [Юань Кэ 1987, 179–182]. У період Західного Чжоу (1027–771 рр. до н. е.) на ритуальних бронзових посудинах записували найважливіші тексти, які хотіли передати нащадкам. За легендою, книга “Шань хай цзін” (“Канон гір і морей”), цінне джерело з давньокитайської міфології, була складена на основі написів на бронзових посудинах Юя [Васильев 1988, 84–86]. Конфуцій успадкував *дін*, на якому його предок Чжен Каофу викарбував свій заповіт нащадкам [Переломов 1993, 41, 43]. Отже, жертвний посуд складає невід'ємну частину не лише ритуалу-*лі*, а й писемної культури-*вень*.

Ліворуч від статуї Конфуція висить великий дзвін (висота – 2 м, вага – 1,5 т), відлитий у 2000 р. (більш давній, ймовірно, був знищений під час “культурної революції”). Дзвін складає пару з *діном*: вираз *чжундін* 鐘鼎 (“дзвони і *діни*”) означає взагалі стародавні бронзові священні знаряддя ритуалів. Крім того, у традиційній ієрархії музичних інструментів дзвони (разом з літофонами) посідали найвищий щабель, їхній звук асоціювався з ударом грому [Кравцова 1999, 124–125]. У відомому висловлюванні Мен-цзи порівнює Конфуція з досконалою мелодією, яку починають дзвони і завершує яшмовий літофон [Mencius 1998, 354–355; пор.: Мэн-цзы 1999, 144; Попов 1998, 176].

По обидва боки від статуї Конфуція стоять стенди *сінь юань пай* 心愿牌 (“дошка бажань серця”), на які вішають папірці з зображенням Конфуція та проханнями до нього, а праворуч від статуї – ще й “дерево здійснення бажань” (*сьююань шу* 许愿树; дослівно *сьююань* 许愿 – обіцянка виконати прохання), гілки якого обвішані червоними стрічками. Такі самі стрічки можна помітити й на гілках двох мініатюрних дерев у вазонках⁷, що стоять оба-

біч сходів на терасу. На цих стрічках також пишуть прохання до Конфуція. Такий звичай свідчить, що в народі, всупереч класичному конфуціанству, склався культ Конфуція як свого роду “божества”.

Всередині Палацу Великого Звершення – зал, у якому на чільному місці також знаходиться статуя Конфуція, але на ній він зображений сидячим (статуя на терасі зображує Конфуція стоячим). Обидві статуї розташовані обличчям на південь – традиційне положення володаря. Обабіч Конфуція стоять статуї двох його визначних послідовників – Янь Хуея (улюбленого учня) та Менци, утворюючи, таким чином, тріаду, подібну до буддійських та даоських. Перед статуями – вітвар та три подушечки для земних поклонів.

Відомо, що Конфуцій надавав величезне значення музиці, вважав її нерозривно пов’язаною як з ритуалом-лі, так і з моральними чеснотами. Тож не дивно, що у залі Дачендянь ми бачимо музичні інструменти. Праворуч від вітваря та статуй стоїть *бяньчжун* 編鐘 – інструмент, що складається з набору бронзових дзвонів. Ці дзвони, знайдені під час археологічних розкопок, виготовлені пізно – у добу Цін. Ліворуч від вітваря, симетрично дзвонам, стоїть великий барабан. За традицією, дзвони символізують Небо, а барабани – Землю [Малявін 2000, 438] (а отже, начала *ян* та *інь* відповідно). У центральній частині китайських міст знаходилися два павільйони з дзвоном і барабаном. Вони символізували центр світу [Кравцова 1999, 134–135]. У залі Великого Звершення відвідувач продовжує перебувати в атмосфері *вень*, адже у стіни залу вмонтовано кам’яні плити, на яких викарбуваний повний текст книги “Лунь юй”.

Вхід до другої, освітньої частини храмового комплексу, знаходиться праворуч від брами Лінсінмень. Він виглядає значно скромніше й носить назву брами Науки (Сюемень 學門). Через неї можна потрапити до невеликого садочку у цзяннаньському⁸ стилі, окрасою якого є п’ятиголка сосна та трьохсотрічний карликовий в’яз [Shanghai Confucian Temple s. a., 16]. Присутність останнього не випадкова: іспити проводили під час квітіння в’яза, й вираз *юй-це* 榆策 (“в’язовий задум”) означав “відповідати на іспитах”. Над садочком з правого боку височіє шестикутна триповерхова вежа – храм бога Куй-сіна. Це, певне, найпишніша

й найстаріша споруда усього комплексу: вона була побудована 1730 р. і перебудована 1855 р. [Shanghai Confucian Temple s. a., 17]. Куй-сін 魁星, дух першої зірки Великого Веза – єдине божество, “прописане” на території конфуціанського храму (адже офіційно Конфуція за бога не визнавали). Цікаво, що культ Куй-сіна датується XII–XIII ст., тобто він виник приблизно тоді ж, коли був заснований шанхайський Храм Літератури. Вежу з зображенням Куй-сіна зазвичай ставили на екзаменаційному подвір’ї [Рифтин 1992]. Напроти храму Куй-сіна знаходиться ставок з поетичною назвою “Ставок, у якому відбивається небесне сяйво і тіні хмар” – Тянь-гуан юнь-ін чі 天光雲影池. Назва містить ідею гармонії *ян* (небесне сяйво) та *інь* (тіні хмар). Посеред ставка стирчить камінь химерної форми, що зветься “Дракон співає, тигр реве” – *Лун інь ху сяо* 龍吟虎嘯. Тут так само виражено ідею гармонії двох начал: дракон символізує схід, весну і життя (*ян*), тигр – захід, осінь і смерть (*інь*). Подібні камені (*лін бі ші* 靈璧石, “коштовні камені духу”) є характерною окрасою класичних китайських садів.

Ліворуч від ставка, просто напроти брами Науки знаходиться брама Етикету (Імень 儀門), перед якою також стоять кам’яні леви-обереги. Ця брама веде до прямокутного двору, на північному боці якого розташований Зал Світлої моралі (Мінлуньден 明倫堂). Перед ним стоїть велика бронзова посудина *фандін* 方鼎 (тобто “прямокутний *дін*”) на чотирьох ніжках. Її питомі функції – жертвни, як і у звичайного *діна*, проте в шанхайському Веньмяо вона має лише символічне й декоративне значення.

З лівого боку двору тягнеться галерея з кам’яними стелами, вкритими письменами-*вень*; з правого розташований Павільйон Слухання дощу (Іньюйсюань 听雨軒), з якого відкривається гарний вид на ставок. Праворуч від Залу Світлої моралі розташоване Управління конфуціанських студій (Жусюешу 儒學署); нині там – постійна експозиція старовинних чайників. Через Зал Світлої моралі можна пройти до ще одного дворику, де знаходиться двоповерхова велика будівля – Вежа Пошани до канонів (Цзуньцзінге 尊經閣). Обабіч дворику тягнуться галереї, на стінах яких викарбовано імена вчених – найкращих випускників конфуціанської школи, що колись тут знаходилася. Посеред дворику, прямо перед входом до вежі, стоїть ще один “коштовний камінь духу”, що зветься “Цилінь дарує щастя” (*Цілінь ци фу* 麒麟賜福). Він зо-

бражує міфічну тварину – ціліня 麒麟, який має вигляд однорогого оленя, вкритого лускою. Звір цей символізує генія або людину видатних здібностей, а також найвищу конфуціанську чесноту – людяність-жень 仁. Поява ціліня вважалася знаком мудрого й гуманного правління: недаремно словами “спіймали [ці]ліня” (*хо лінь 獲麟*) закінчується частина літопису “Чунь цю”, авторство якої приписували Конфуцію [Конфуциева летопись... 1999, 106]. За переказом, народженню самого Конфуція також передувала поява ціліня [Eberhard 1996, 96–98]. Тому зображення цього звіря є характерним для конфуціанських храмів.

Як уже було зазначено, у Веньямо майже всюди можна побачити кам'яні стели з каліграфічними написами. Це доречно, адже *вень* – це насамперед письмові знаки, письмена. Але це також і візерунки (patterns), притаманні космосу. У конфуціанських канонічних книгах “Сіци чжуань” та “Лі цзі” згадуються “небесні візерунки-письмена” (*тянь вень 天文*), яким відповідають “земні структури” (*ді лі 地理*). Про них нагадає каміння та коріння химерної форми, зразки якого виставлено у Вежі Пошани до канонів, Залі Світлої моралі та в прилеглих галереях. Невідомо, чи було щось подібне виставлене у храмі раніше; проте подібна експозиція існує, наприклад, у нанкінському храмі Конфуція (там виставлено візерунчасту гальку). На перший погляд, це було би доречніше в даоському храмі, адже такі “дива природи” є прикладом *цзижань 自然* – “само-таковості”. Проте в конфуціанському контексті можна згадати твердження Конфуція, що шляхетний муж – це той, у кому культура-вень і природні властивості-чжі 質 урівноважені (Лунь юй 6, 17) [Беседы и суждения 2001, 200–201].

Уся структура храму також, на наш погляд, має символічне значення: якщо розглядати її з точки зору людини, яка сидить обличчям на південь (положення статуї Конфуція), то правий бік пов'язаний з началом *ян*, а лівий – з *інь*. Відтак не випадково, що з “янської” сторони знаходиться культова частина, а з “іньської” – освітня: адже активність Вчителя (*ян*) спрямована на учня, який сприймає вчення (*інь*). Це припущення підтверджується тим, що в культовій частині ми бачимо скупчення символів *ян*, а в освітній – *інь*. Так, у культовій частині стоїть круглий *дін* на трьох ніжках (коло і число три є символами *ян*), а в освітній – прямокутний

фандін на чотирьох ніжках (квадрат і число чотири – символи *інь*). В освітній частині знаходиться вода – найповніше втілення начала *інь* (ставок, Павільйон слухання дощу); натомість вогонь, її протилежність, наявний з “янського” боку – у свічниках та курильниці. Ще одним символом начала ян на культовій стороні є зображення дракона [Eberhard 1996, 234]. Можна додати, що на території храму можна побачити всі п’ять стихій: воду, землю (каміння), вогонь, метал (жертвний посуд, дзвони) і дерево. Отже, Веньмяо можна розглядати як модель космосу.

Первісне призначення цієї системи символів – створити простір для ритуалу та вивчення конфуціанського канону. Ритуали, які проводилися в храмах Конфуція за династії Цін, описав видатний російський китаєзнавець о. Іакінф (Н. Я. Бічурін): “Обряд узливання здійснюють у губернських містах Начальники Губерній, а в інших Прокурори та Правителі міст. Перед табличкою Давнього вчителя (Конфуція. – С. К.) ставлять тельця, барана, свиню та 26–76 посудин з підношеннями”. Це відбувалося двічі на рік – “у середньому весняному та середньому осінньому місяцях, у перший день під назвою Дін” [Монах Іакінф 1995, 290, 294–295]. Крім того, учні школи повинні були щодня поклонятися Конфуцію перед початком занять і після їхнього закінчення [Сидихменов 1987, 389]. Судячи з зображення цієї церемонії на старовинній гравюрі, перед образом Конфуція запалювали свічки та пахощі [Сидихменов 1987, 390]. Сьогодні ж конфуціанська школа не працює, жертвоприношень також не проводять. Як вже було зазначено, відвідувачі храму вшановують Конфуція свічками, пахощами і поклонами, пишуть йому прохання на папірцях або стрічках, але таке поклоніння носить індивідуальний характер. Щороку проводиться урочиста новорічна церемонія биття у дзвін, а також церемонія повноліття для шанхайських підлітків і випускна церемонія для школярів. Усі вони є світськими. У Веньмяо проходив Перший Шанхайський симпозіум з конфуціанських студій, Міжнародний семінар конфуціанських торговців 2000 р., Китайсько-японська зустріч з декламації віршів 2000 р. тощо [Shanghai Confucian Temple s. a., 2–3, 9]. При храмі працює відомий оптовий книжковий ринок, де пропонують свою продукцію 50 видавництв, а по неділях – букіністичний базар [Shanghai Confucian Temple s. a., 12–13]. Крім того, храм функціонує як музей і

як важливий туристичний об'єкт, включений до всіх путівників. У цій новій ролі Веньмя знайомить іноземців з традиційною китайською культурою взагалі та з конфуціанством зокрема.

Як бачимо, шанхайський Храм Літератури сьогодні виконує переважно світські функції. Чисто релігійним можна назвати лише звичай звертатися до Конфуція з проханнями, який, проте, належить радше до сфери “народної релігії”, ніж до власне конфуціанства. Водночас сучасну діяльність храму не можна не визнати такою, що відповідає в цілому засадам конфуціанства, й спрямована на пропаганду конфуціанських цінностей. Важливу роль у цій діяльності посідає ритуал, хоча й відмінний від традиційного. У цьому проявляється спадковість і життєздатність конфуціанства в сучасному Китаї.



Мал. 2. Брама Лінсінмень.

¹ Теменологія (від грецького τέμενος – ділянка землі, присвячена богу; священна земля) – наукова дисципліна, присвячена вивченню храму та храмового мистецтва. Термін запроваджений А. Корбенем [Corbin 1986, 267]. Докладніше про теменологію див.: [Шукуров, 2002, 7–20].

² Просторова ікона – поняття, запроваджене і розроблене О. М. Лідовим на матеріалі візантійської культури.

³ Ще один знаходиться у шанхайському передмісті Цзядін, але воно до 1958 р. було окремим містом.

⁴ В іншому місці того самого видання стверджується, проте, що храм було засновано 1294 р. [Shanghai Confucian Temple s.a., 1].

⁵ Старе, або Китайське місто (китайська назва – Південне місто, Наньші) – найстаріша частина Шанхаю, яка лишалася під китайською юрисдикцією в 1842–1943 рр., коли більша частина міста була під владою західних держав.

⁶ Вираз “велике звершення” (*да чен* 大成) взято з висловлювання Менци (372–289 рр. до н. е.) про Конфуція [Mencius 1998, 354].

⁷ Цей вид мистецтва має назву *пеньцзин* 盆景 (“ландшафт на таці”). У нас він більше відомий під японською назвою *бонсай* 盆栽 (кит. *пеньцзай*, “[рослини], висаджені на тацю”).

⁸ Цзяннань – географічний район в Китаї, південний берег нижньої течії р. Янцзи разом з південною частиною дельти, включає й Шанхай. Класичними зразками цзяннаньського стилю є сади м. Сучжоу, занесені ЮНЕСКО до списку світової спадщини.

ЛІТЕРАТУРА

Беседы и суждения Конфуция. Санкт-Петербург, 2001.

Васильев К. В. Ранняя история древнекитайских письменных памятников // **Рукописная книга в культуре народов Востока** (очерки). Кн. 2. Москва, 1988.

Жюльен Ф. “Пресность” как добродетель: от эстетики к политике в китайской традиции // **Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока.** Москва, 1993.

Капранов С. В. Феномен конфуціанського храму в контексті крос-культурних контактів у традиційних суспільствах Східної Азії // **Східний світ.** 2008. № 3.

Конфуциева летопись “Чуньцю” (“Вёсны и осени”) / Пер. и примеч. Н. И. Монастырева. Москва, 1999.

Корея: Справочник. Сеул, 1993.

Кравцова М. Е. **История культуры Китая.** Санкт-Петербург, 1999.

Лоу Цинси. **Традиционная архитектура Китая** / Пер. Чжэн Яохау. Пекин, 2002.

Малявин В. В. **Китайская цивилизация.** Москва, 2000.

- Монах Иакинф* (Н. Я. Бичурин). Описание религии ученых // **Конфуций. Я верю в древность**. Москва, 1995.
- Мэн-цзы**. Пер. с кит. В. С. Колоколова. Санкт-Петербург, 1999.
- Переломов Л. С.* **Конфуций: жизнь, учение, судьба**. Москва, 1993.
- Попов П. С.* **Китайский философ Мэн-цзы**. Москва, 1998.
- Рифтин Б. Л.* Куй-син // **Мифы народов мира**. Т. 2. Москва, 1992.
- Сан Цзи.* **Религии Китая** / Пер. Ян Юньхуа. Пекин, 2004.
- Сидихменов В. Я.* **Китай: страницы прошлого**. Москва, 1987.
- Сьма Цянь.* Старинный род Конфуция // **Конфуций. Я верю в древность**. Москва, 1995.
- Фингаретт Г.* Конфуций: мирянин как святой // **Конфуций. Я верю в древность**. Москва, 1995.
- Фэн Ю-лань.* **Краткая история китайской философии** / Пер. с англ. Котенко Р. В. Санкт-Петербург, 1998.
- Шукуров Ш. М.* **Образ Храма**. Москва, 2002.
- Юань Кэ.* **Мифы древнего Китая** / Пер. с кит. Москва, 1987.
- Corbin H.* **Temple and Contemplation**. London, 1986.
- Eberhard W.* **Symbole chińskie** / Tłum. Renata Darda. Kraków, 1996.
- Mencius**. A Chinese-English Bilingual Edition. Jinan, 1998.
- Practical Guide to Shanghai**. Shanghai, 2003.
- Shanghai Confucian Temple**. Shanghai, s.a.
- The Republic of China Yearbook 1995**. Taipei, 1995.

Каца К. А.

ТУРЕЦЬКА МІФОНІМІЯ ЯК СУКУПНІСТЬ МІФОЛОГІЧНИХ СИСТЕМ ТЮРКСЬКИХ НАРОДІВ

Невичерпним джерелом вивчення багатьох меж реального життя (історичного шляху географічного середовища, оточеного флорою й фауною, етапів релігійних вірувань і уявлень, обрядів і звичаїв, елементів повсякденного побуту) стала міфологія, оскільки вона є основою світогляду народу, його духовних і моральних цінностей. Все це можна приписати тюркському народу, де, незважаючи на тисячолітнє панування загальномусульманської ідеології, збереглося чимало відбитків древніх доісламських уявлень.

Актуальним завданням турецького мовознавства є дослідження ономастичної лексики тюркської міфології в порівняльно-типологічному висвітленні. Вибір лексико-семантичних розрядів ономастичної лексики тюркських мов, як міфоніми, не випадковий, тому що саме ці лексико-семантичні розряди відносяться більшістю лексикологів до найдавнішої історичної ономастичної лексики тюркських мов. Ономастичний простір міфів розглядається як фрагмент національної культури, давнього світогляду, що дозволяє виявити особливості духовного і життєвого досвіду східнослов'янських народів.

Основна мета дослідження полягає в побудові поняттєвої системи об'єктів міфосвіту, в описі специфіки міфологічних уявлень, світобачення архаїчних етносів і пратюрків. Для досягнення цієї мети, перш за все, потрібно охарактеризувати турецький ономастичний простір.

Так, тюркська ономастика, з одного боку, непогано вивчена, але з іншого, вона досліджена недостатньо. Дотепер відсутні монографічні дослідження узагальнюючого характеру по огузькій, кипчакській, карлукській і булгарській ономастиці. Відсутні також регіональні монографічні дослідження із загальної тюркології. Проте турецька ономастика пройшла тривалий шлях історичного розвитку, завдяки чому вона стала ніби сполученням різних тюркських мовних шарів – огузьких, кипчакських і, в якійсь мірі, давньотюркських. У той же час у складі зазначених ономастич-

них шарів представлений матеріал, який можна класифікувати як власне палеотюркський, або палеотюрксько-субстратний [Білецький 1996, 78].

Варто зазначити, що не тільки в сучасній лінгвістиці, а й навіть протягом історії розвитку мовознавства вивчення лексики міфологічної сфери залишається периферійним, і йому присвячена невелика кількість наукових праць. Завдяки тривалій традиції розвитку греко-римської та давньосхідної філології й культурології вдосконалилось дослідження міфологічної лексики давньогрецької, латинської та тюркських мов, однак такі студії здійснювалися переважно в широкому контексті вивчення відповідних культур та наукових знань, без особливої уваги до генези міфологічної лексики та її парадигматичних зв'язків.

Цілком закономірно, що панування міфології як основного й навіть, на певному етапі розвитку мислення й культури, єдиного способу осмислення навколишнього світу призводило до сакралізації уявлень про навколишній світ. Явища природи з часом міфологізувалися, і про це свідчать наступні факти: по-перше, завдяки культурі різних народів міфологічні сюжети, мотиви й образи певною мірою можна проєкціювати в далеке доісторичне минуле. Так, коли Сонце, Місяць, зірки та сузір'я осмислювалися міфологічно мало не в усіх відомих культурах, то принаймні частину таких уявлень можна спроекціювати в давніші епохи. Звичайно, тут потрібно використовувати пропоновану дослідниками міфології (Ю. О. Карпенко, О. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинський, Б. О. Рибаків, С. А. Токарев та ін.) типологію та відносну хронологію міфологічних сюжетів та образів, згідно з якою образи абстрактних божеств з'являються пізніше за образи божеств конкретних, що втілюють міфологічні уявлення про Сонце, Місяць та зорі. По-друге, значну інформацію про міфологічне осмислення неба, світил і природних явищ дає дослідження первісного мистецтва різних територій (печерний живопис і графіка, дрібна пластика тощо) [Афанасьєв 1996, 59].

Що ж стосується міфів древніх тюрків, то вони дійшли до нас у вигляді окремих уривків, згадувань, розсіяних по різних історичних джерелах, таких як давньотюркські рунічні і согдомовні пам'ятники VI–X ст., китайські, арабські, іранські та інші джерела. Для реконструкції давньотюркського світогляду необхідно

поряд з історичними джерелами досліджувати архаїчні елементи в етнокультурі тюркських народів, які найповніше дійшли до нас саме в творах усної народної творчості.

Людям властиве релігійне почуття, воно супроводжує їх протягом всієї людської історії. Під час релігійних обрядів і ритуалів людина вступає у зв'язок з космічними й земними силами. Релігія потрібна їй для цілісного світосприйняття. Релігія вища за науку, через неї пізнаються духовний світ і сам Дух Неба – творець фізичного світу й людини. Ніякі наукові гіпотези не охоплюють усього світу, тому для цілісного світогляду без релігії не обійтися. Наука й релігія повинні доповнювати одна другу: наука у своїй науковій компетенції, а релігія – в ідеї людського буття. Людина не може жити без ідеї й ця ідея не наукова, а чисто релігійна [Потебня 1989, 47].

Ще до прийняття буддизму, християнства, ісламу тюрки мали свою, древнішу й самобутню релігію. Вона була заснована на культі космічного божества Тенгрі. Уявлення про Тенгрі (V–IV тисячоріч до н. е.), як про головне божество, було характерне для всіх тюрків і монголів Великого Степу, що дало привід французькому дослідникові релігій Жан-Полю Ру назвати його узагальнюючим терміном “тенгрізм”. Тенгрізм, по суті, не різниться з українським еквівалентом “тенгріанство”. Термін “тенгрі” означає “небо”, видима частина світобудови, “бог”, “божество”, “володар”, “пан”, “дух-хазяїн”. Існує також версія, що слово “тенгрі” утворилося із двох слів – “Тан-Ра” – від тюркського складу “тан” – “схід” і древньої релігійної назви сонця – “Ра”. Таким чином, “Танра” позначає сонце, що сходить. Але справжня етимологія слова ще багато в чому залишається нерозгаданою. Як називали свою релігію древні тюрки – невідомо.

На відміну від релігій, створених пророками і їхнім послідовниками, тенгріанство (тенгрі янг, ан) виникло природним, історичним шляхом на основі народного світогляду, що втілює і ранні релігійні, й міфологічні уявлення, пов'язані зі ставленням людини до навколишньої природи і її стихійних сил. Тенгріанство було породжено обожнюванням природи й шануванням духів предків. Тюрки й монголи поклонялися предметам і явищам навколишнього світу не через страх перед незбагненими й грізними стихійними силами, а з почуття подяки до природи за те, що, незва-

жаючи на раптові спалахи свого неприборканого гніву, вона була ласкавою й щедрою. Вони вмiли дивитися на природу як на iстоту одухотворену. Саме тенгрянська вiра давала тюркам знання й умiння вiдчувати дух природи, гострiше усвiдомлювати себе його частиною, жити в гармонiї з ним, пiдкорятися його ритму, насолоджуватися його нескiнченною мiнливiстю та багатоликою красою [Hasan Barişcan 2009, 152].

Виразною особливiстю тенгрянства є розподiл перебування божеств на трьох зонах у Всесвiтi. До небесної зони вiдносили свiтлих i доброзичливих стосовно людини божеств i духiв, якi хоча й карали людей, але тiльки за неповагу до себе. До земного – рiзних божеств i духiв навколишньої природи, духiв вогню й вiтру, хвороб, а також померлих камiв. Цi божества й духи найбiльш близькi людям. До них тюрки й монголи могли звертатися без допомоги кама, вшановуючи й пригощаючи їх напоями, шматочками своєї їжi, називаючи їх поiменно, вимовляючи своє прохання або побажання. Третьою зоною перебування божества й духiв був пiдземний свiт.

Деякi вченi, що дослiджували тенгрянство, прийшли до висновку, що до XII–XIII ст. це вiровчення прийняло форму закiнченої концепцiї, з онтологiєю (вченням про єдине божество), космологiєю (концепцiєю трьох свiтiв з можливостями взаємного спiлкування), мiфологiєю й демонологiєю (розрiзненням духiв-предкiв вiд духiв природи). Вченi вважали древньотюркську вiру монотеїстичною, але нi мусульмани, нi християни не вiдзначали схожостi мiж цiєю вiрою й своєю. Тенгрянство настiльки вiдрiзнялося вiд буддизму, iсламу й християнства, що духовнi контакти мiж представниками цих релiгiй були неможливими. Єдина релiгiя, з якою тенгрянство мало багато спiльного – це японська національна релiгiя – синтоїзм [Баялиева 1972, 84].

Вiдповiдно до вiрувань древнiх тюркiв, Всесвiтом керують 17 божеств (Тенгрі, Єр-Суб, Умай, Ерлік, Земля, Вода, Вогонь, Сонце, Мiсяць, Зiрки, Повiтря, Хмари, Вiтер, Смерч, Грiм i Блискавка, Дош, Веселка), i головним з них є Дух Неба – Тенгрі. Визнаючи його велич, люди часто називають його ханом. Культ Тенгрі – це культ Блакитного неба – небесного Духа-Хазяїна, Вiчного неба, мiсцем постiйного перебування якого було видиме небо. Кипчаки називали його Тенгрі, татари – Тенгрі, алтайцi –

Тенгри, Тенгері, турки – Танри, якути – Тангара, кумики – Тенгірі, балкаро-карачаєвці – Тейрі, монголи – Тенгер, чуваші – Тура; але мова завжди йшла про одне й те ж – про чоловічий неперсоніфікований божественний початок, про Бога-Батька. Тенгірі-хан уявлявся як Бог воістину космічних масштабів, як єдиний благодійний, всезнаючий і правосудний. Він розпоряджався долями людини, народу, держави. Він – Творець світу, і Він сам є світ. Йому підкорялося все у Світобудові, у тому числі всі небожителі, духи, і, звичайно, люди [Мифы народов мира 2000, 501]. Слова “Тенгірі” й “Небо” для древніх тюрків і монголів були синонімами. Все незвичайне, що захоплює народ, що має надприродні здібності, тюрки називали “кок” – “небесне”, божественне, приналежне Тенгірі.

Тенгірі-Хан, іноді разом з Єр (Землею) і іншими духами (йорт іясе, су анаси й т. д.), вершив земні справи й, насамперед, “розподіляв тривалість життя”, однак народженням “синів людських” керувала Умай – уособлення жіночого земного початку, а їхньою смертю – Ерлік, “дух підземного світу”, осередок злих сил. Земля й Тенгірі сприймалися як дві сторони одного початку, що не борються один з одним, а взаємно допомагають. Тенгірі посилав на Землю до жінки, майбутньої матері, “кут”, “сюр”. Подих – “тин”, як ознака народження дитини, був початком періоду перебування людини на “місячно-сонячній землі” до самої смерті, поки воно не обривалося – “тин бетте”. Якщо “тин” був ознакою всіх живих істот, з “кутом”, самою суттю життя божественного походження, що приходить із Космосу, пов’язували життєву силу людини від його зачаття до самої смерті. Разом з “кутом” Тенгірі дарував людині “сагиш” (“мин”, “бегер”) і цим відрізняв її від всіх живих істот. “Сюр” також дарувався людині разом з “кутом”. Вважалося, що в “сюр” укладений його внутрішній психологічний світ, що підростав разом з ним. Крім того, Тенгірі дарував людині “кунел”, завдяки якому людина була здатна передчувати багато подій – “кунелем сізе”. Після смерті, під час спалення фізичного тіла померлого, “кут”, “тин”, “сюр” – всі одночасно випаровувалися у вогні, і померлий “відлітав”, переселяючись на Небо разом з димом похоронного багаття, де ставав духом (духом предків). Древні тюрки вірили, що смерті немає [Религии мира 1996, 29], є стійкий і послідовний круговорот життя людини у Всесвіті: народжуючись і вмираючи не зі своєї волі, люди приходили на Землю

недаремно й нетимчасово. Смерті фізичного тіла не боялися, розуміючи її як природне продовження життя, але в іншому вимірі. Благополуччя на тому світі визначали тим, як родичі виконували обряди поховання й жертвоприносини. Якщо вони були справні, дух предка захищав рід.

Зафіксовані в древньотюркських народів ритуали мали різні функції, і тому обрядові дії їх були різними. Одні супроводжувалися жертвоприносинами, інші обмежувалися тільки молитвами. При проголошенні молитов потрібні були знання про божества і духів, хазяїв місцевості, про їхні риси тощо. Древні тюрки користувалися священними усними текстами, які передавалися з покоління в покоління й називалися “алгиш”, “алгас”, “алкиш”. Під цими назвами вони зустрічаються й у древньотюркських пам’ятках [Потапов 1991, 291]. Під час жертвоприносин читання алгишів було важливим атрибутом свята. Читалися алгиші на рідному діалекті ясно й виразно, щоб не розгнівати покровителів; для цього перед початком свята вибирали з присутніх одного або двох, що вміють говорити алгиші. Під час спільного моління вони займалися кропленням, супроводжуючи його алгишами.

У тюркській релігії було багато культових обрядів. У китайському літописі сказано: “Тюрки понад усе шанують вогонь, повітря й воду, співають гімни землі, поклоняються тільки тому, хто створив небо й землю і називають його Богом (Тенгре)”. Своє шанування сонця вони пояснювали тим, що “Тенгрі і його помічник Кун (Сонце) керують створеним світом; промені сонця – нитки, за допомогою яких духи рослин спілкуються з ним. Тюрки двічі на рік приносили жертву сонцю-світлу: восени й наприкінці січня, коли перші відблиски сонця показувалися на вершинах гір” [Попов 1936, 48]. Місяць не був об’єктом поклоніння. Його вшанування виникло значно пізніше й входило лише в число традицій, пов’язаних, очевидно, з місячним календарем. Культ вогню в тюрків, як і монголів, був пов’язаний з вірою в його могутню очисну силу від зла, даровану Тенгрі. З культом вогню пов’язаний похоронний обряд тюрків – звичай спалення померлих.

Слід додати, що тенгріанство, будучи оформленою релігією, протягом багатьох століть через систему духовних кодів культивувало й соціалізувало певні стійкі етнічні константи кочових народів Степу, де склався психологічний тип “небесних людей”:

волелюбний тюрк – безстрашний воїн, рухливий, темпераментний від природи. “При повній політичній роздробленості ідейна єдність тюркських племен зберігалася; етнічна традиція, вона ж – сигнальна спадковість, не була порушена, незабутні діяння предків надихали їх на подвиг” [Бичурин 1950, 145].

Таким чином, сприйняття Тенгрі через свої суттєві характеристики, у цілому, не суперечило сприйняттю Аллаха. У функціонуванні громад тенгріан і мусульман також були важливі пересічні подібності. Наприклад, зведення стародавніх звичаїв тюрків і монголів – Яса [Безертинов 2000, 316] і припис Корану й суні. Разом з тим, іслам у Степу одержав тюркську модифікацію на основі спадковості культурних традицій тенгріанства, особливостей етнічного світовідчуття й світосприйняття людини, співвіднесеного з фактором співіснування його з одухотвореною природою. Наведемо лише один факт: уявлення про “душу” – найважливіша ланка в теології кожної релігії – у тенгріанстві носило інший і досить специфічний характер, зовсім несхожий на той, що в ісламі вкладається в поняття “жан” [Потапов 1991, 27]. Об’єктивно це створювало непереборні труднощі адекватної трансляції на тюркську мову, породжувало нове по якості в мусульманській культурі прочитання, що відбиває традиційний для тюрків світогляд про життя й смерть.

Отже, в основі найдавніших форм міфологічних уявлень лежить властива первісній людині нерозчленованість сприйняття живої й неживої природи, людського та природного світів, уявлення про певну тотожність і речей між собою, і речей та людей. Людина переносить свій досвід, свої властивості на навколишній світ [Яншина 1974, 26]. Іншими словами, зіставлення природних і людських подій і образів в уяві носія архаїчної культури значною мірою полегшується антропоморфізацією природи в межах міфологічного сприйняття світу.

ЛІТЕРАТУРА

Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. Москва, 1996.

Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

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

Бичурин Н. Я. **Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.** Т. 1. Москва – Ленинград, 1950.

Білецький А. О. Основы этимологічних досліджень ономастичного матеріалу // **Ономастика.** Київ, 1966.

Делорман А. Бозкурт // **Хазар.** № 1. 1990.

Мелетинский Е. М. **Поэтика мифа.** Москва, 1976.

Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. // Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. Москва, 2000.

Попов А. А. **Тавшийцы.** Москва – Ленинград, 1936.

Потанов Л. П. **Алтайский шаманизм.** Ленинград, 1991.

Потебня А. А. **Слово и миф.** Москва, 1989.

Религии мира. Энциклопедия. Т. 6. Ч. 1. Москва, 1996.

Яншина Э. М. Миф об отделении неба от земли (к вопросу о сюжетосложении в китайской мифологии) // **Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока.** Москва, 1974.

Hasan Barışcan. **Tanruların Yurdu Ege.** Anadolu: Cumhuriyet Kitapları, 2009.

Rosenberg D. **World Mythology: An anthology of the Great Myths and Epics.** Illinois, 1994.

**ДО ПИТАННЯ ПРО ГХАРАНИ В ТРАДИЦІЙНІЙ
ПРОФЕСІЙНІЙ МУЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ
ПІВНІЧНОЇ ІНДІЇ: ЗАРОДЖЕННЯ,
РОЗВИТОК, ТРАНСФОРМАЦІЯ ЯВИЩА
(на прикладі школи Кірана)**

Одним із знакових явищ у традиційній професійній музиці¹ Гіндустані², репрезентанта високої класики орієнтальної культури, є гхарана³. Низка досліджень фахівців різних країн [9; 10; 8; 11; 14; 16; 18], обговорення на сторінках періодичних видань та розмови на цю тему в середовищі носіїв традиції підтверджують актуальність явища. Однак, як засвідчують вищевказані джерела, а також проведені теренові дослідження⁴, поняття гхарани позбавлене однозначності трактування, що стосується як терміна, зокрема, його обсягу та походження, так й історії явища.

Дефініція

Слово “гхарана”, за однією з версій, походить від слова “гхар” (*gindī*) і в самих індійських джерелах інтерпретується щонайменше двома значеннями з великою часткою спорідненості, однак акценти в них розставлені по-різному: одне з них ширше – “дім, господар” [13, 82] (англійською мовою, якою часто послуговуються індійські дослідники, це слово “house”, яке може перекладатись, окрім зазначених, також як “рід”, “династія”, “родина” [2, 256]) та дещо вужче – “сім’я” [24, 62] (англійською “family” [2, 199]). Інший варіант етимології терміна зазначений в одному із гінді-англійських словників [17, 286]. Згідно з цим джерелом, термін “гхарана” сформувався від скороченої форми слова “гхараятана” (“gharayatana”), що можна було б пояснити як “зустріч у домі” або “передача традиції в домі”. Таке пояснення, як видно, є конкретнішим і, окрім того, проливає світло на сутність явища, зокрема, одну з найфундаментальніших його рис.

Саме цю ознаку трансмісії традиції або школи в широкому розумінні слова, дослідники кладуть в основу визначення поняття, при тому щоразу по-різному інтерпретуючи її: “школа, обмежена певною територією” [21, 219] (територіальний аспект), або “сімейна традиція” [24, 62], “угруповання музикантів за родом занять та

рівнем в суспільстві” [12, 89] (соціальний аспект) та “метод або школа імпровізації класичних пісень” [23, 186], “музичний стиль, який передається через навчання гуру певного роду” [25, 91], “музичний сімейний родовід певного вчителя, і звідси стиль певної сім’ї” [26, 345], “поняття гхарани стосується групи музикантів, які дотримуються приблизно того самого стилю...” [13, 82] (музично-стилістичний аспект). Крім того, порівняння цих свідчень, висловлених як індійськими, так і європейськими індологами, розкриває дві дещо відмінні тенденції “надбання стилю”: приналежність до певного роду, сім’ї та відсутність або необов’язковість такої потреби. Обмірковуючи вищезазначене, видається, що той чи інший автор загострював одну із граней поняття згідно з особистими науковими зацікавленнями або з найсуттєвішою, на його погляд, рисою явища. При тому, позірним є те, що явище гхарани є складне, багаторівневе, і так чи інакше пов’язане з різними елементами.

Одне з найповніших тлумачень, яке висвітлює багатогранність поняття “гхарана”, подано, зокрема, в праці “Музичне життя в Північній Індії” Деніела Ноймана [20, 11–12]. У п’ятому розділі його праці зазначається, що “...концепція зводиться до такого значення: родовід спадкових⁵ музикантів, їхні учні, послідовники, та певний музичний стиль, який вони репрезентують” [20, 146]. Подібне “багаторусне” визначення подає також Роберт Оллікала у енциклопедичному виданні Гарланда, а саме у статті про соціальну організацію музики та музикантів у північній частині Індії: 1. Династія, що налічує щонайменше три покоління; 2. Видатний засновник у минулому і, принаймні, один нині діючий і шанований член роду; 3. Впізнаваний музичний стиль [22, 377]. Підтвердження думки європейських індологів знаходимо, зрештою, і в праці індійського вченого Р. Мети про традицію гхаран в індійській класичній музиці: «У підтекст слова гхарана входять сімейний (спадковий), соціологічний, суспільний та професіональний чинники... Сучасне ж трактування слова підкреслює, більш ніж будь-що інше, головню два аспекти: 1. Традиція (її стабільність та безперервність...)»⁶ та 2. Стиль (характерний спосіб вираження митця) [18, 104]. Власне, одну із цих складових “формули” гхарани, які виводить Р. Мета, покладено в основу аналізу одного з таких виявів професійної музичної культури Північної Індії, його виникненню, розвитку та певним видозмінам.

Традиція: зародження чи відродження?

Гхарана Кірана – одна з непересічних традицій у контексті професійної музичної творчості Гіндустані. Вибір для детальнішого огляду явища на прикладі саме цієї гхарани був зроблений з огляду на декілька обставин. Передусім, вона належить до найшанованіших нині традицій музики Гіндустані. Свідченням того є якнайкращі характеристики стилю Кірана у різного типу джерелах: енциклопедіях [28, 177–178] та монографічних дослідженнях [4, III; 14, 109]. При тому, що ця традиція представляє сьогодні насамперед вокальний напрямок, її представники започаткували та розвинули різні спеціалізації традиційного професійного музикування, будучи в минулому як інструменталістами (гра на сольних та акомпануючих інструментах), так і співцями [29, 3]. І, врешті, одним з найважливіших аргументів для зосередження саме на цій традиції були особисті зустрічі автора та інтерв'ю із представниками гхарани Кірана різних поколінь та пізнання її впродовж практичних занять з гуру Академії традиційної музики (ITC Sangeet Research Academy) в Колкаті Кхансагебом Машкуром Алі Кханом, одним із провідних представників традиції⁷.

Гхарана Кірана, що зараз пов'язується, передусім, із вокальною традицією [23, 185–186; 19, 257], була сформована завдяки музичній діяльності двох династійних музикантів – Абдула Каріма Кхана (1872–1937) та його племінника Абдула Вагіда Кхана (приблизно 1886–1948), предки та родичі яких музикували при дворах різних правителів Індії. Останній з названих музикантів був близьким родичем Устада Машкура Алі Кхана, що, як уже мовилось, є основним інформантом та джерелом цього дослідження. Музична кар'єра двох старших музикантів збіглася зі складним періодом функціонування професійної музики усної традиції на території північної частини Індії. Цей час, властиво, і був пов'язаний із формуванням явища гхаран у культурі Гіндустані. Після падіння імперії Моголів у 1857 р., при дворах правителів якої професійні музиканти мали належне та стабільне забезпечення [12, 88; 28, 6], Північна Індія була поділена на ряд князівств зі своїми вже менш могутніми правителями. Багато їх опинилося в складних політичних та економічних умовах. Традиція наймати професійних музикантів не зникла, але ослабла. Відтак, частина музикантів, що були пов'язані з певною територією правління,

наймалися на службу у місцевих правителів, інша ж частина була змушена шукати забезпечення деінде. Прикметно, що музикантів “ідентифікували” згідно з місцем їхнього походження, навіть якщо воно розташовувалось на значній віддалі [16, 3]. Так народжувались гхарани. Традиція Кірана не була винятком.

Розміщення населеного пункту під назвою Каірана⁸, звідки й походять родоначальники гхарани, відносно близьке до столичного міста Делі⁹, що зумовило приналежність ряду музикантів цієї традиції до Делійського дарбару¹⁰ аж до середини XIX ст. Інші ж наймалися до правителів Гваліору, Індору, Джайпуру та інших осередків [15, 6]. У другій половині XIX ст. ситуація ще більше ускладнилася. Умови музикування при дворах ставали все менш сприятливі, а традиція наймання музикантів на довготривалій термін відходила в минуле. Відтак, значна частина музикантів Кірана мандрувала від двору до двору у пошуках праці та покровителя. Мандрівне життя спіткало батька й першого вчителя засновника вокальної традиції Кірана Абдула Каріма, Кале Кхана. Згодом йому довелося “влаштувати” своїх трьох синів (окрім Абдула Каріма ще й Абдула Латіфа Кхана та Абдула Хаке Кхана), ще зовсім молодих (Абдул Карім мав трохи більше двадцяти років), але вже доволі зрілих музикантів, при правлячих домах у різних містах Індії: Абдула Каріма та Абдула Хаке у Бароді, а Абдула Латіфа у Джайпурі. Незабаром ім’я Абдула Каріма Кхана, а разом із ним і Кірана, назва місцевості, звідки походив музикант, поширилися в різних регіонах Індії. Абдул Карім швидко знаходив собі покровителів, головню, у Мізорі, правитель якого сприяв його музичному зростанню та фінансував приватні й публічні виступи, що ставали дедалі популярнішою формою музикування і способом існування традиційних професіоналів на початку XX ст. Музикуючи та пропагуючи, можливо й несвідомо¹¹, традицію Кірана, Абдул Карім Кхан мандрував різними містами країни. Він зупинявся часто в Мізорі, а згодом в Бароді, але так ніколи більше і не повернувся до свого рідного міста. Абдул Карім мав дуже багато учнів, які стали його сім’єю і витворили наступне покоління музичного роду Кірана.

З Мізором пов’язана також музична кар’єра другого основоположника гхарани Кірана Абдула Вагіда Кхана. Подібно до свого славетного родича, Абдул Вагід брав участь у різних музичних

вечорах¹² як для камерної вибраної аудиторії, так і в більших концертних приміщеннях. Однак він, на протигагу своєму дядькові, Абдулу Каріму, неодноразово повертався на батьківщину і всіляко підтримував родину та дім у Каїрані [15, 8]. Цим двом музикантам судилося створити “одну з найплідніших традицій в сучасному музичному житті Індії” [15, 5].

Сам Машкур Алі Кхан успадкував свою професію від свого батька Шакура Кхана. Завдяки цьому традиція, яка не переривалася в їхньому родинному колі, набула “легітимності”¹³ і продовжує розвиватись у творчості послідовників¹⁴.

Однак, рід спадкових музикантів, які спричинилися до створення традиції Кірана, як зазначає Машкур Алі Кхан, налічує не одну сотню років. Його витоки криються ще у музичній практиці великого співця з касті брахманів Наяка Гопала, котрий музикував при дворі Моголів за правління Аллодіна Кхільджі (1296–1316 рр.)¹⁵. Головний інформант, Машкур Алі, свідчить, що його далекий прародич-брахман прийняв іслам і згодом осів у селищі неподалік Кірани. У цьому випадку традиція Кірана пройшла чималий шлях розвитку до формування основних вимірів сучасного її стилю. Така траєкторія розвитку не могла бути позбавлена різних точок дотику. Це, правдоподібно, було відповідне формування неперервності родоводу завдяки кровним зв'язкам (добір відповідних шлюбів) [15, 5–6] (див. Схему 1¹⁶), правонаступництву традиції, яку переймали учні-спадкоємці, а також можливому синтезу музичних компонентів інших традицій. Як переконують джерела [20, 246] і підтверджують родинні оповіді, перейняті інформантом Машкуром Алі Кханом, однією з найвпливовіших була традиція, що утвердилася при дворах короля Мансінгха (1486–1516) і, пізніше, імператора Акбара (1556–1605) у столичному тоді місті Гваліор. Її творцем був придворний музикант обидвох правителів – Міян Тансен з родини брахманів, що згодом прийняв іслам. Його онук (син дочки Сарасваті), придворний музикант правителя XVIII ст. Мухамеда Шаха, Садаранг відомий як новатор традиційної професійної культури співців. Учні та послідовники традиції славетного Садаранга, Хадду Кхан та Хассу Кхан, розвинули інновації свого вчителя і саме один із них мав неабиякий вплив на родоначальників гхарани Кірана: Абдула Каріма Кхана та Абдула Вагіда Кхана, особливо на першого з

Схема 1. Поєднання музичних родів шляхом шлюбів та учнівства.

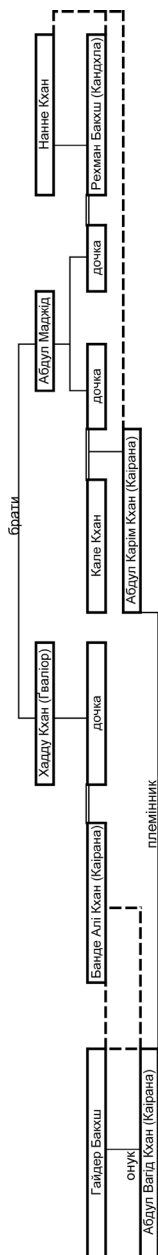
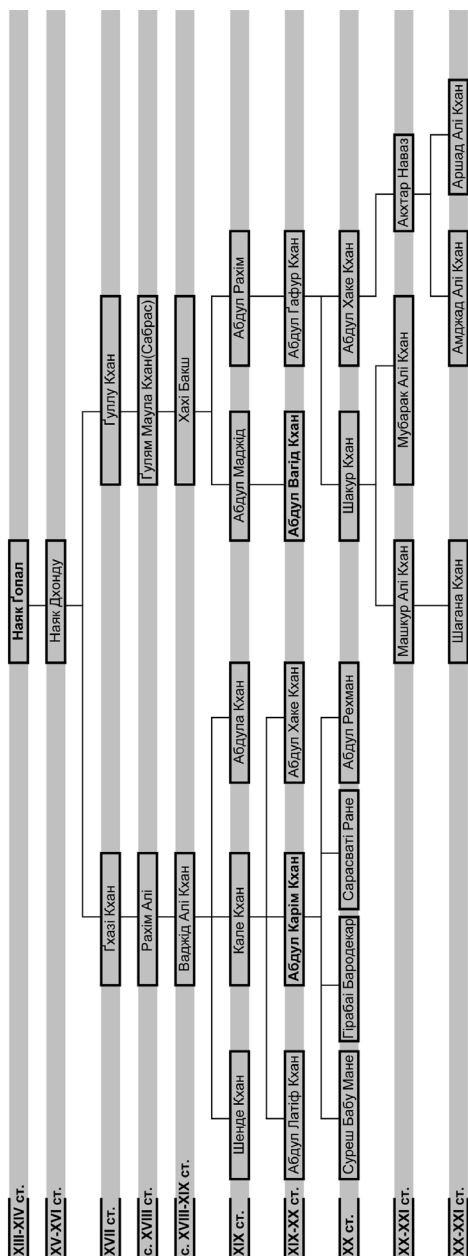


Схема 2. Генеалогічне дерево музичного роду Кірана.



них. Отже, якщо прослідкувати родовід, започаткований ще середньовічним співцем Наяком Гопалом, то гхарана Кірана матиме не лише необхідних для визнання три покоління, а становитиме неперервну традицію, що триває ось уже понад сім століть (див. Схему 2¹⁷).

Нині традиція Кірана, як й інші гхарани Гіндустані, стоїть на порозі певних трансформаційних процесів. Нова доба спричинила значні переосмислення як у суспільному, політичному, економічному, так і духовному житті Індії. Причини, які можуть суттєво вплинути на видозміни давніх традицій-гхаран, полягають у наступному: а) наявність як свідомих, так і несвідомих запозичень, чому, у значній мірі, сприяє більший доступ музикантів до різних джерел інформації завдяки електронним засобам та зростаючій фізичній мобільності виконавців; б) розпад кастових бар'єрів у професіях та покликаннях впродовж останніх кількох десятиліть (звідси доступність високого музичного мистецтва ширшій аудиторії) та відкриття закладів освіти, у яких часто практикуються неавтентичні системи засвоєння музичного матеріалу, що уподібнюються європейським. Такі методології часто передбачають групове виконання музичного матеріалу під час навчання і не виховують співця-імпровізатора, що може докорінно змінити сутність традиційного професійного виконавства Індії. Засвідчує ці зміни Р. Мета: "Впродовж останніх років характеристика традиції суттєво видозмінилась" [18, 104]. Трансформаційні процеси помічає і гуру "школи" Кірана Устад Машкур Алі Кхан: "стіни гхаран стали більш пористі, немонолітні, аніж вони були..."¹⁸ Найновіші тенденції стали своєрідним лакмусовим папірцем у виявленні сталого та змінного у різних виявах традиційної культури Південної Азії, і, зокрема, музичної.

Зберегти "статус-кво" гхарани Кірана в цьому невпинному трансформаційному потоці дає можливість незмінна практика трансмісії традиції знакових членів цього музичного роду. Виявляється вона, передусім, у комплексному пізнанні спадкоємцем традиції "тексту" та контексту гхарани за допомогою тривалого скрупульозного навчання в системі "гуру-шиш'я парампара", що і сформувало засадничу характеристику музичного роду Кірана, яка полягає в його довготривалості. З одного боку вона означає втілення в цій традиції найістотніших засад давнього локального

музичного мистецтва Індії, з іншого – полікультурних нашарувань, чим властиво ця гхарана відображає одну з найістотніших рис, що вирізняє означену територію Індійського субконтиненту. Не менш важливою є безперервність музичної династії Кірана, найкращі надбання якої, успадковані від знакових членів роду, розвивають сучасні її представники двох поколінь. Це і дає підставу дослідникам північно-індійської музичної культури віднести її до “чотирьох найзначніших вокальних гхаран: Гваліор, Агра, Джайпур та Кірана” [4, 110].

¹ Дане поняття стосується однієї з сфер музичної системи, що розвинулась у культурах, які досягли найвищого духовного рівня і одним із репрезентантів якої є музична культура Індійського субконтиненту. У музично-культурній системі Індії виділяється декілька пластів: музика племінна, народна, що пов’язана з аматорським музикуванням, та музика професійна, яка ділиться на народну та придворну (класичну, високу, а з позиції найновішої доби – міську, клубну). При значних відмінностях цих груп, їх об’єднує усне побутування та спадковість традиції. Запропоноване тут формулювання з одного боку підкреслить цю суттєву рису індійської музичної культури, бо, як зазначав індійський дослідник Ч. Дева, “...індійська музика, як класична, так і народна, завжди традиційна за своєю суттю...” [4, 131]. Цю ж думку щодо арабської музики обстоє й І. Еолян у праці “Традиційна музика Арабського Сходу”: «...термін “традиційна музика” Арабського Сходу» охоплює всі пласти музичного спадку арабських народів: фольклор, професійну і культову музику (за винятком найновіших форм творчості, що виникли як результат засвоєння європейської композиторської техніки)» [5, 6]. З іншого боку, це формулювання допоможе уникнути звуження професійної сфери музикування виключно до елітарної чи, навпаки, народної, оскільки ці дві траєкторії на даному національному ґрунті могли перетинатись, а точками перетину були як репертуар, так і засади музикування. Подібна риса перетинання двох розгалужень професійної музичної традиції зустрічалась і в перській музиці, зокрема давній [3, 17], з якою індійська музика контактувала чи не найплідніше [3, 25].

² У класичній музичній культурі Індії вирізняють дві великі традиції: Гіндустані та Карнагак [4, 23–24]. На сьогодні традиція Гіндустані охоплює значну територію від Бангладеш через Північну і Центральну Індію до Пакистану і простягається аж до Афганістану. Гіндустані сформувалась приблизно у XIII–XIV ст. [25, 6; 1, 515–516] у зв’язку із значним впливом на професійну музичну традицію Індії, котра культивувався головно

при дворах, персо-арабської культури, що було пов'язано із запровадженням ісламського правління в північній частині Індії [12, 81]. Однак, як мовилось вище, існують також свідчення про те, що індійська музика “контактувала” із перською значно раніше, при тому не лише зазнавала її впливів, але й сама впливала на перську традицію [3, 30].

³ Українську транслітерацію цього слова, згідно із його звучанням в інтерпретації носіїв мови (гінді, урду), можна було б передати 1. “гга:ра:на:”. Запропонований варіант є найточнішим фонетичним відповідником оригіналу, але не відповідає нормам української транслітерації; 2. “га:ра:на”. Цей варіант зустрічається в українській транслітерації, зокрема, індійських прізвищ, напр. Ghosh – Гош. Видається доцільним якнайближче відтворити поняття, яке вперше з'являється в українській термінологічній базі, згідно з його оригіналом, не порушуючи існуючих вітчизняних норм – пропонується середній варіант – гхарана. Таке рішення було прийнято також після обговорення варіанту написання із носіями різних індійських мов (головно гінді та урду), що зараз перебувають в Україні, та колегами індологами, викладачами Національного університету імені Тараса Шевченка та Національного університету імені Івана Франка. Тим більше, даним варіантом активно послуговуються в російській музичній індології [8; 6, 17], а також така інтерпретація слова не є віддаленою від інших світових відповідників, зокрема англійського “gharana”, де англійське “h” згідно українських норм може транслітеруватись як “г” або “х”.

⁴ Окрім порівняльних студій спеціальної літератури, висвітлення проблеми базується на особистих експедиційних дослідженнях, проведених у 2009 р. в містах Делі, Гургаон, селищі Каїрана (район Хар'яна, штат Уттар-Прадеш на півночі Індії), а також Колкаті на базі Академії традиційної музики (ITC Sangeet Research Academy) [30].

⁵ Це слово (в оригіналі hereditary) можна також потрактувати як “традиційних” [2, 249].

⁶ Тут перший чинник відображає перші два пункти формулювання Ноймана та Оллікали.

⁷ Загалом було проведено 34 сеанси, опитано 20 інформантів, серед них 9 – репрезентанти традиції Кірана, зокрема у Делі – Пандітджі Мані Прасад, його син – Діпак Кумар, Акхтар Наваз та його син Амджад Алі Кхан; у Колкаті – Кхансагеб Машкур Алі Кхан та його дочка Сагана Кхан, Мубарак Алі Кхан, Аршад Алі Кхан, Сунак Чатерджі.

⁸ Назва цього населеного пункту, очевидно, дещо видозмінилася з плином часу. В усній розмові майже всі інформанти, а головно вихідці з даного селища, вживають слово Кірана. Згідно з джерелами, це невелике місто постало за часів правління імператора Джагангіра (правив у 1605–1627 рр.). У зв'язку із значним затопленням у 1620 р. селища Дога-

тану, що розміщувалось на берегах річки Джамуна, правитель розселив усіх, хто вижив, на землях, що були неподалік на декілька кілометрів у східному напрямку. Так виникло містечко, котре зараз офіційно назване Каїрана [15, 3]. Головні заняття мешканців цього, головню, мусульманського селища є ремесла, а також вирощування рису та цукрової тростини на прилеглих до нього плантаціях.

⁹ Інтервал між Делі та Каїрана становить 99 км.

¹⁰ Мовою фарсі “дарбар” або “дурбар” – це двір, резиденція монарха.

¹¹ Дослідник цієї традиції М. Кіннеар стверджує, що самі родоначальники Кірана та інші музиканти першого і другого покоління цієї гхарани, не називали свою традицію Кірана, натомість означували її як “Тавхаран” або “Тобархарі Мата”, чого дослідник детальніше не пояснює. Відтак, це питання залишається відкритим.

¹² Такі музичні вечори або концерти називалися “мехфіл” [4, 202].

¹³ У контексті професійної усної музичної культури Індії гхарану вважають той родовід, що налічує щонайменше три покоління музикантів і творить безперервну традицію завдяки кровним спадкоємцям роду або учням-послідовникам [26, 298].

¹⁴ Впродовж дослідження було помічено особливу увагу інформантів до питання про стосунок того чи іншого музиканта до сім’ї-родопочатківця гхарани. Щодо Машкура Алі Кхана, то його рекомендовано як досконале джерело інформації та осмислення проблем, пов’язаних з явищем гхаран; факт його приналежності до родини початківців традиції надзвичайно акцентувався. При опитуванні учнів Устада Машкура Алі Кхана про їхній вибір (або їхніх батьків) саме цього вчителя, його приналежність до сім’ї знаного роду співців була одна з визначальних. Підтвердження особливого значення “приналежності співців до сім’ї Пандітів” та “їхньої функції контролювання найдорожчого спадку сім’ї – музичного репертуару та техніки його виконання” знаходимо також в авторитетній праці Б. Вейд [29, 3].

¹⁵ Придворним поетом цього ж правителя був видатний Амір Хусро [23, 186–187].

¹⁶ Подану схему укладено на підставі свідчень Машкура Алі Кхана та досліджень традиції Кірана у праці М. Кіннеара [15, 8].

¹⁷ У цій умовній схемі зображено родовід Кірана частково, з урахуванням лише окремих гілок фамільного дерева, а головню, тих членів роду, які мають безпосередню дотичність до даного дослідження. Також треба зазначити, що ця схема виконана на основі інформації, що зберігалась у пам’яті представників фамілії і передавалась від покоління до покоління усно, подібно як і сама традиція, і була зафіксована під час інтерв’ю з Машкуром Алі Кханом. Другим джерелом накреслення родоводу

став порівняльний аналіз деяких доступних праць [9; 11; 14; 15; 16; 27; 29], автори яких самі зазначають, що відомості про членів гхарани є досить часто суперечливими і базуються на усних оповідях різного походження [15, 6]. Тому аналіз цього сімейного дерева заслуговує окремого дослідження і, можливо, потребуватиме уточнень.

¹⁸ З інтерв'ю автора з Машкуром Алі Кханом, Колката, 16.08.2009 р.



Кхансагеб Абдул Карім Кхан.
З приватного архіву Машкура Алі Кхана.



Кхансагеб Абдул Вагід Кхан.
З приватного архіву Машкура Алі Кхана.



Устад Машкур Алі Кхан та Ольга Коломиєць.
Біля будинку Машкура Алі Кхана в Академії традиційної музики
(ITC Sangeet Research Academy), Колката.
З приватного архіву автора.



Головні ворота у містечку Каїрана.
З приватного архіву автора.



Накхтар Наваз, експонент гхарани Кірана у Делі,
та його син Амджад Алі Кхан. *Фото автора.*



Устад Шакур Кхан, батько Машкура Алі Кхана.
З приватного архіву Машкура Алі Кхана.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бабкина М.* Индийская музыка // **Музыкальная энциклопедия** / Гл. ред. Келдыш Ю. – Т. 2. Москва, 1974.
2. *Балла М.* **Новий англо-український словник.** Київ, 2007.
3. *Виноградов В.* **Классические традиции иранской музыки.** Москва, 1982.
4. *Дева Б. Ч.* **Индийская музыка.** Москва, 1980.
5. *Еолян И.* **Традиционная музыка Арабского Востока: Исследование.** Москва, 1990.
6. *Савина Н.* Рага в североиндийской традиции кхяаль (к проблеме текста): автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. Новосибирск, 2008.
7. *Ульциферов О.* **Индия. Лингвострановедческий словарь.** Москва, 2003.
8. *Черкасова Н.* Эстетика гхаран в индийской классической музыкальной традиции // **Искусство Востока: Проблемы эстетического своеобразия.** Санкт-Петербург, 1997.
9. Analysis by Pandit Kumar Prasad Mukherjee // Архів ITC Sangeet Research Academy. – CD 5503–5506.
10. Analysis of the Stylistic Pattern of Ustad Abdul Karim Khan by Ustad Mashkoor Ali Khan // Архів ITC Sangeet Research Academy. – CD 575.
11. *Dhar S.* **The Kirana Legacy.** Mumbai, 2000.
12. India // **The New Grove Dictionary of Music and Musicians** / Ed. By Stanley Sadie. Т. 9. London, 1980.
13. *Karnani C.* **Listening to Indian Music.** New Delhi, 1999.
14. *Kichlu V.* Gharanas in Hindustani Vocal Music // **Aspects of Indian Music** / Edited by Mutatkar S.
15. *Kinnear M.* Sangeet Ratna – The Jewel of Music. A Bi-discography of Khan Sahib Abdul Karim Khan. Victoria, 2003.
16. *Khayal Gharanas.* ITC Sangeet Research Academy. Kolkata, 2004.
17. *McGregor R.* **The Oxford Hindi-English Dictionary.** Oxford, 1993.
18. *Mehta R.* **Indian Classical Music and Gharana Tradition.** New Delhi, 2008.
19. *Najma A.* **Hindustani music: A study of its Development in Seventeenth and Eighteenth Centuries.** New Delhi, 1984.

20. *Neuman D. The Life of Music in North India. The Organization of an Artistic Tradition.* Detroit, 1980.
21. *Nidel R. World Music: the basics.* New York, 2005.
22. *Ollikkala R. The Social Organization of Music and Musicians: Northern Area // Garland Encyclopedia of World Music / Adv. Editors Nettl B., Stone R. V. 5. South Asia / Arnold A., ed. New York, 2000.*
23. *Prajnananda S. A Historical Study of Indian Music.* New Delhi, 1981.
24. *Ranade A. Keywords and concepts: Hindustani classical music.* New Delhi, 1990.
25. *Ruckert G. Music in North India. Experiencing Music, Expressing Culture.* New York, 2004.
26. *Ruckert G. The Classical Music of North India / Gen. Editor Khan Ali Akbar. Munshiram Publishers, 2007. Vol. 1.*
27. Stylistic patterns of the pathfinders of Hindustani Classical Music in the last century. ITC Sangeet Research Academy, Kolkata, 2005.
28. *Wade B. Hindustani Vocal Music // Garland Encyclopedia of World Music / Adv. Editors Nettl B., Stone R. V. 5. South Asia / Arnold A., ed. New York, 2000.*
29. *Wade B. Khyal: Creativity within North India's classical music tradition.* Cambridge, 1984.
30. http://www.itsra.org/sra_story. -18.02.2008

Максимів О. Й.

ПРОБЛЕМА МЕЖ СЛОВА В УКЛАДАННІ ЧАСТОТНИХ СЛОВНИКІВ ПЕРСЬКОЇ МОВИ

Статистична лексикографія перської мови репрезентована невеликою кількістю частотних словників та конкордансів. Головним чином, це частотні словники мови письменників (напр., Унсури [2], Гафеза [27], Дакікі Тусі [23]) чи окремих творів (напр., “Шахнаме” Фердоусі [8], “Святого Послання” [24], “Послання Духа” [29], творів з поетичних збірок різних авторів [20] тощо). Укладання частотних словників перської мови вважається “справово дуже необхідною і важливою” [18, с. 140]. Проте на сьогодні у перській мові не існує частотного словника “мови в цілому”, як, наприклад, словники Штейнфельдт [7] чи Засоріної [6] у російській лексикографії, або словники Кучери і Френсіса [9], чи Торндайка і Лорджа [11] в англійській. Щодо різних функціональних стилів перської мови, то для більшості з них частотних словників також немає. Краща ситуація у галузі художнього стилю, бо словники мови письменників та окремих творів індивідуально відображають його частотні характеристики. Проте і ці словники є, переважно, тільки конкордансами: значення слів у них не наводяться, оскільки їхні завдання переважно історико-літературні, а не лінгвістичні (див. [1, с. 3]).

Мета даної розвідки – унаявити існування проблеми меж слова як неподоланого етапу в укладанні частотних словників перської мови.

Єдиним словником, який може претендувати на статус частотного словника перської мови “в цілому” є словник “Уживані слова сучасної перської мови” Гаміда Гасані [21]. Розглянемо його детальніше та визначимо основні характеристики.

Названий словник укладений на базі корпусу обсягом приблизно 1 мільйон слововживань з різних функціональних стилів сучасної перської мови. Основна мета словника – створити навчальне джерело, реєстр базових, основних слів сучасної писемної перської мови для укладання навчальних словників. Основні джерела словника – тексти художнього, публіцистич-

ного та науково-популярного стилів мовлення, більшість з них опубліковані між 1379–1383 рр. сонячної гіджри (2001–2005 р. християнського літочислення відповідно). До джерел увійшли вибірки з 62-х оригінальних перських та перекладних художніх і науково-популярних творів (усього 608 350 слововживань), а також статті з 11 повних чисел газет і журналів і 7 сторінок з 7 інших номерів (усього 396 240 слововживань). Сам словник складається з двох списків – частотного і алфавітного, до яких увійшли слова корпусу з частотою 10 і більше, всього 8 438 слів.

Корпус для словника ретельно укладався з дотриманням правил формування репрезентативної вибірки: було обрано 80 великих текстів (книг, журналів і газет), або понад 500 уривків (розділів книги чи статей) [17], зверталася увага на те, щоб до корпусу не входило більш, ніж два твори одного автора чи перекладача [19].

У передмові до словника автор характеризує досвід укладання частотних словників і корпусів англійської мови і зазначає, що “існує три суттєві відмінності при укладанні корпусу текстів перської мови порівняно з європейськими: 1) тексти джерел європейських словників з погляду достовірності написання, цитації, орфографії і особливо межі і відстані між словами мають набагато більший ступінь довіри, ніж перські джерела¹; 2) на думку дослідників, характеристика різновидів граматичних конструкцій перської мови є складнішою від подібної характеристики такої мови, як англійська; 3) стильова відстань перського писемного і розмовного мовлення іноді викликає такі труднощі, що навіть писемно слабке, непідготоване перське мовлення потрапляє під вплив розмовного, і у багатьох випадках структура окремих речень цілком розпадається” [17, с. 17–18]. З першим пунктом цілком можна погодитися, оскільки має місце неусталеність орфографії перської мови, незважаючи на активну нормалізаторську роботу Академії перської мови (існують правописні (орфографічні) словники (напр., [25; 26]), видано низку окремих випусків правил перського

¹ Очевидно, це стосується, передусім, дотримання правил орфографії та написання разом чи окремо частин складних слів.

письма (напр., [22])). Але більші труднощі тут становить нечіткість меж слова у перській лінгвістичній традиції. Другий пункт також переважно стосується меж слова, а не складності граматичної будови перської мови. Щодо третього пункту, то тут має місце цілком природний процес взаємопроникнення явищ розмовного мовлення до писемного, і це притаманно не лише, виключно чи більшою мірою, перській мові порівняно з іншими.

Питання про визначення меж складних слів і словосполучень ставили перед собою як укладачі перських тлумачних словників, так і перекладних (див., напр., [5, с. 9]). Проте у тлумачних і перекладних словниках перської мови немає одностайності, напр., у поданні складних слів, утворених за допомогою префікса та іменника, слів, утворених шляхом лексикалізації ізафетних словосполучень тощо (див. [там само, с. 13]). Укладачі таких словників найчастіше вирішують цю проблему таким чином, що ті чи інші сполучення слів подають і як самостійне слово, і як словосполучення всередині відповідної словникової статті з відсиланням до основного варіанта. Для частотних словників таке рішення не є прийнятним, оскільки їхня цінність полягає саме у визначенні місця слова у ранговому списку, незалежно від того, просте це слово чи складне.

У словнику Г. Гасані письмовим словом вважалася “одиниця, що складається з однієї або кількох літер, з незалежним значенням або функцією, і має щонайменше одну морфему. Слово може бути простим, похідним або складним” [17, с. 20]. Під час диференціації слів даного корпусу укладач намагався здійснювати максимальне розчленування на складові, наскільки це не суперечить граматичним законам. На жаль, часто таке розчленування було штучним.

Більшу частину передмови (36 сторінок) автор присвятив переліку випадків, у яких приймалося рішення на користь розчленування або не розчленування складних слів чи словосполучень. У Таблиці 1 ми спробували систематизувати ці випадки і показати, що причиною багатьох рішень є невизначеність меж слова у перській граматиці і орфографії, а саме порушення принципів цільнооформленості лексичної одиниці.

Таблиця 1. Написання разом і окремо складних слів та словосполучень у “Словнику вживаних слів сучасної перської мови” Г. Гасані.

№	Розділено:	Не розділено:
1	аналітичні форми майбутнього категоричного часу дієслів; дієслова-зв'язки (нескладові часових форм, навіть якщо вони виражені особовим закінченням);	усі граматичні і часові форми дієслів; частини складних дієслів і дієслівні звороти; дієприкметники; розмовні та орфографічні варіанти усіх слів;
2	складні іменники, утворені від числівника зі словом «سالگی» sālegi чи «ماهگی» māhagi, бо не мають словникового характеру (друга частина фіксувалася зі знаком *) опущено займенники, які стоять після суфіксів множини, а також після артикля невідзначеності, проте є винятки;	усі граматичні форми (числа, особи) іменників; орфографічний та фонетичний варіанти написання займенникових енклітик після слів, які закінчуються на голосний; масдари і відносні прикметники, утворені за допомогою «ی» -yāu та «ی» -i-невизначеності; частини віддієслівних іменників (похідних чи складних);
3	конструкції зі сполучником و va 'i', обидві чи одна частини яких мають значення і вживаються окремо; якщо одна з частин не має значення або окремо не вживається, вона фіксувалася зі знаком *;	сполучникові конструкції такого типу, якщо сполучник обтягтий; якщо до таких конструкцій додавався словотворчий афікс; якщо усі їх частини не мають значення або в сучасній перській мові самотійно не вживаються;
4	означальні ізафетні словосполучення, навіть якщо вживаються зі слабкою касрою і одним наголосом, із суфіксом множини чи з частиною-активним словотворчим словом, несловникові інверсовані означення з вивідною структурою; якщо одна з їх частин не має значення або окремо не вживається, фіксувалася зі знаком *. Є ряд винятків;	складні ізафетні та безізафетні прикметники, остання частина яких походить від дієслова; складні багаточленні прикметники з ізафетом, жодна частина яких не є похідною від дієслова;

№	Розділено:	Не розділено:
5	словосполучення з двох елементів, між якими стоїть дефіс;	схожі на них дво- і тричленні словосполучення, вжиті без дефіса; скорочені і складноскорочені слова, записані літерами перського алфавіту;
6	складні прикметники та прислівники, утворені з переліченими словами у функції прийменника як першої частини чи з іншими переліченими словами як останньої частини; утворені з прийменника і одного чи двох інших слів; частини прислівників, таких як «چطور/چهطور» četowr ‘як’, «تاکنون» tākonun ‘досі’ та ін.; складні слова, перша частина яких є одним із прикметників «کدام» kodām, «هر» har або «هیچ» hič; відносні прикметники, які складаються з числівника або слова «تک» tak чи «چند» čand і пов’язаного слова, які не мають словникового характеру. Також використано символ * для певних слів і частин слів;	складні прикметники та прислівники, теж перелічено першу та останню частини; прикметники, утворені від іменника, простого дієслова чи дієслівного словосполучення; утворені з першою частиною «به» be» і «نا» nā» перед ними; які складаються з прислівника і прикметника чи іменника; частини прислівника «چگونه/چهگونه» čegune ‘як’; складні прислівники, утворені з двох нетотожних, але подібних частин; утворені від складного дієслова чи іменника і дієслова; відносні прикметники, утворені з числівника або перелічених слів і пов’язаного слова, у разі, якщо мають словниковий характер; прислівники і прикметники, які складаються з числівника і іменника, і після іменника стоїть суфікс; прикметники, утворені від числівника чи прикметника «چند» čand і іменника з прикметникотворчим словом (переважно дієслівним похідним); усі прикметники та прислівники, вжиті у формі ступенів порівняння; утворені за допомогою суфікса «ی» -i чи «ه» -e-відносності; з прикметниковим префіксом «بی» bi;

№	Розділено:	Не розділено:
7	складні слова, утворені внаслідок повторення однієї частини, яка має незалежне вживання (якщо зустрічалися з суфіксом множини або займенником, друга частина фіксувалася зі знаком *);	такі ж складні слова з додаванням однієї чи більше морфем, які творять іншу граматичну категорію або нове значення;
8	складні слова, утворені внаслідок повторення основи теперішнього часу дієслова фіксувалися зі знаком *, навіть якщо зустрічалися з показником множини чи займенником; так само частини слів, другий елемент яких є залежним і не має значення (виняток – 9 слів, через те, що вони словникові); утворені в результаті повторення однієї частини і прийменника всередині; несловникові складні слова, утворені з двох нетотожних частин і прийменника чи афікса «ـا» між ними;	складні слова, утворені в результаті повторення елемента (слова), який не має незалежного вживання; якщо до вказаних розділованих слів додавалися інші слова, які надають їм нового граматичного значення чи ى uā-відносності або масдара (віддієслівного іменника); якщо між такими словами стоїть афікс «ـا» –ā- чи «ـوا» -vā- (є 2 винятки, розчленовані і зафіксовані зі знаком *); словникові складні слова, утворені з двох нетотожних частин і прийменника між ними;
9	складні прийменники (один з них розчленований і друга частина зафіксована зі знаком *) та сполучники, які починаються з прийменника;	–
10	частини складних числівників і десяткових дробів; дробові із-афетні числівники – кінцева їх частина зареєстрована зі знаком *; числівники-нумеративи, де не мали словникового характеру, або де їхній словниковий характер був слабким; групи слів типу «یگرشته» uekrešte ‘ряд’ і под., які складаються з числівника (переважно «یک» uek ‘один’);	числівники «دویست» devist ‘двісті’, «سیصد» sisad ‘триста’ і «پانصد» rānsad ‘п’ятсот’; складні слова, які складаються з числівника або слова «تک» tak і іншого слова або слів, у разі, якщо мають словниковий характер чи є власною назвою; частини назв днів тижня;

№	Розділено:	Не розділено:
11	словосполучення і неперські звороти, які у структурі неперського тексту вживаються окремо;	арабські словосполучення з «الـ» al-; якщо у перському тексті вжиті без нього, то зберігалася орфографічна та фонетична форма слів; окремо фіксувалися усі варіанти написання і вимови арабських слів; арабські словосполучення і звороти, які у структурі перського тексту вживаються як кліше; складні слова, запозичені перською мовою з європейських чи інших мов; складні перські слова, які складаються з першої частини європейської і основної неєвропейської;
12	групи слів, таких як «بچه‌یتیم» baččeyatim ‘дитина-сирота’, «سسته‌گل» daste gol ‘букет квітів’ та ін.; «چند» čand і «چندین» čandin; слова типу «استاد» ostād ‘професор’, «خانم» xānom ‘пані’ на початку та в кінці власних імен, де не є частиною цих імен (наведено ряд прикладів); слово «ماه» māh ‘місяць’ після назви місяця; слово «روز» ruz ‘день’ після назви дня тижня; слова «رنگ» gang і «فام» fām ‘колір’ після назви кольору; якщо суфікс у прізвищі є географічною назвою чи словом, включеним до географічної назви.	слова, такі як «آن‌جا» ānjā ‘там’, «چنانچه» čopānče ‘як, оскільки’ та ін.; групи слів, таких як «درصد» darsad ‘відсоток’, «یکدیگر» yekdigar ‘один одного’ та ін.; слова – частини імен «آقاجان» āqājān, «آقاخان» āqāxān, «سادات» sādāt та ін. як словникові звороти; слова «رنگ» gang і «فام» fām ‘колір’ після слів-не назв кольорів (напр., «تیرمرنگ» tīrēgang ‘темного кольору’); двослівні і більше власні імена; усі слова, утворені за допомогою суфікса «ی» yāu-відносності чи іншої морфемі.

Як видно з таблиці, укладання частотного словника Г. Гасані висвітлило “на повний зріст” нерозв’язану проблему визначення меж слова. Ще більше, її слід вважати однією з причин недостатньої активності укладання корпусів текстів перської мови і, відповідно, частотних словників різного скерування. В обговорюваному словнику, на нашу думку, вирішення цієї проблеми є дещо штучним. Так, нечіткими є правила розчленування / нероз-

членування складних слів у пунктах 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10 і 12, недостатньо визначені поняття “словниковості” слова (قاموسى بودن کلمه *qāmusi budan-e kalame*), “складного слова” (کلمه‌ی مرکب *kalame-ye morakkab*), “морфемі” (تکواژ *takvāž*) та “звороту” (عبارت *‘ebārat*) чи “словосполучення” (ترکیب کلمات *tarkib-e kalamāt*), що суттєво впливає на якісний і кількісний склад реєстру словника. Наприклад, у реєстрі словника з зірочкою зафіксовані як реєстрові слова *211) گگو (*211), (گوها 52), (گویى *12), а також *277) گفت. Сумарна частотність перших трьох слів (275) і останнього (277) показує, що всі вони відокремлені від одного слова گفتوگو *goftogu* ‘діалог’, а дві кінцеві форми не перевищили порогу частотності 10, і тому не увійшли до опублікованої частини словника. Також, наприклад, відповідно до наведених правил, до реєстру увійшло слово شرح حال نویس *šarh-e hāl-nevis* ‘біограф’, але не увійшло شرح حال *šarh-e hāl* ‘біографія’, бо його розчленовано і підраховано під окремими реєстровими формами شرح і حال, або є реєстрове слово قابل اعتمادترین *qābel-e-e ‘temādtarin* ‘найбільш вартий довіри’, але немає початкової форми قابل اعتماد *qābel-e-e ‘temād* ‘вартий довіри’.

Необґрунтованим залишається різний підхід до окремих складних слів. Наприклад, بی شک *bi-šakk* ‘безсумнівно’, رنگوارنگ *rang-o-vā-rang* ‘різнокольоровий’, حداقل *hadd-e-aqal* ‘принаймні, мінімум’, چطور / چطور *četowr* ‘як’, آبی رنگ *ābi-rang* ‘блакитного кольору’ (друга частина вживається у функції нумератива) і под. розчленовано на окремі слова, а بی اختیار *bi-exteyār* ‘мимоволі’, رنگارنگ *rang-ā-rang* ‘різнокольоровий’, لافل *lā-aqal* ‘принаймні, мінімум’, چهگونه / چهگونه *čegune* ‘як’, تیره رنگ *tire-rang* ‘темного кольору’ і под. – не розчленовано. Наведені слова відрізняються за вживанням і граматичною функцією (іноді походженням) їх складових, але в сукупності у мовленні (чи тексті) мають схоже лексичне і абсолютно однакове граматичне значення, тому їх не варто розділяти.

Відповідно до пунктів 2, 4, 6, 7, 8, 10 та 12 таблиці, формотворчі і словотворчі афікси сплутані, і в одних випадках (напр., приєднання суфікса множини до частин сполучникових зворотів, обидві з яких мають значення і можуть вживатися окремо) їх наявність дає підстави розділяти складне слово, а в інших (напр., приєднання суфіксів форм ступенів порівняння прикметників та прислівників) навпаки – фіксувати окремо і не розділяти. При-

єднання займенникової енклітики до слова дає підстави вважати його окремою словоформою, але якщо вона приєднується після суфікса множини чи артикля невизначеності, то опускається зовсім, і таке слово окремою словоформою не вважається.

Велика кількість словотворчих морфем фіксується окремо чи підсумовується до омографічних їм словоформ відповідно до пунктів 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 і 12 таблиці (напр., зафіксовані у словнику як морфеми *داد کم، سوء* та ін.), що призводить до відсутності у реєстрі словника частовживаних складних слів (напр., *سوء استعماله su 'estefāde* 'зловживання', *درباره darbāre-ye* 'про'). Довгі списки винятків із зазначених правил також свідчать на користь неефективності такого підходу до розчленування / нерозчленування слів у частотному словнику. Ігноруються регулярні типи творення складних слів перської мови, зафіксовані як у академічних (див., напр., [4, с. 139–167, 204–232, 293–299; 28, с. 124–179, 193–208, 272–274, 278–309, 320–321; 31, с. 145–157, 219–225] тощо), так і в навчальних (див., напр., [3; 29, с. 8; 12, с. 15–27, 122–123, 184–190] тощо) граматиках. Загалом, не дотримано єдиного підходу до визначення меж слова, хоча перські мовознавці виокремлюють шість ознак та функцій слова: 1) фонетична єдність, 2) синтаксична єдність (те саме слово виконує певну синтаксичну функцію), 3) семантична єдність, 4) орфографічна єдність, 5) єдність вживання (певне експресивне забарвлення) та 6) єдність словозміни (див. [15]).

У лексикографічній традиції перської мови немає словника омографів, не зустрічали ми також їх списків в інших працях, навіть у граматиках про існування такого явища згадується лише декількома словами (див., напр., [13, с. 85; 14, с. III]). Передмова до словника Г. Гасані є першою відомою нам працею, у якій подано список омографів перської мови. Проте тут розмежовано тільки омографи, які відрізняються вимовою (парафони), напр. *پار par* 'непо' і *پور por* 'повний'. Повні омоніми не розмежовувалися, напр. *دوش duš* 1. перське 'плече', 2. 'вчора ввечері', 3. французьке 'душ' зафіксовані під одним заголовним словом і частота їхня підсумована. На нашу думку, це методологічно некоректно, адже під час величезної роботи ручного розписування текстів була можливість повністю врахувати омонімію, яка є основною невирішеною проблемою укладачів словників автоматичним і напівавтоматичним способами.

Усі слова у словнику Г. Гасані, зокрема омографи і запозичення, супроводжуються необхідними діакритичними знаками, вказівками на належність до певного слова чи транскрипцією. Очевидні помилки виправлено, однак, такі, що пов'язані зі вживанням слів (коли це не завдає шкоди структурі речення), залишено.

Таким чином, з одного боку, словник “Уживані слова сучасної перської мови” Г. Гасані не враховує достатньою мірою стилістичної диференціації перської мови, а з іншого – не дотримується єдиного підходу до визначення меж слова, і поряд зі словоформами фіксує морфеми (що не завжди чітко можна диференціювати), а складних слів не реєструє. Усе сказане підводить до висновку, що даний словник є частотним словником словоформ і морфем, укладеним на базі декількох функціональних стилів сучасної перської мови, а не “частотним словником” (див. [16]), у європейському розумінні терміна. Як видно з таблиці, авторське (Г. Гасані) трактування цього поняття (підсумоване у передмові до його словника) відрізняється від європейського. Не викликає сумнівів цінність словника Г. Гасані для навчально-методичних потреб, проте це не є частотний словник лексем перської мови. Так само безперечним є і те, що джерельна база даного словника заслуговує на увагу, і в разі потреби дослідник, який має у своєму розпорядженні усі матеріали (а не тільки словоформи з частотою 10 і більше) і відповідні тексти, може доопрацювати їх і створити повноцінний частотний словник перської мови “в цілому”. Проте, це окреме і трудомістке наукове завдання.

Стрімкий розвиток комп'ютерної лінгвістики, укладання великих за обсягом електронних баз даних перської мови, робота над автоматизованими комп'ютерними програмами зумовили потребу вироблення чітких правил лематизації перських слів. На жаль, у цьому напрямі зроблено небагато.

Єдиним частотним словником, у якому провадилася лематизація перських слів є “Частотний словник Унсурі” М.-Н. Османова [2] (що пояснюється його формуванням як науковця в європейській лексикографічній традиції). Тут складні слова без потреби не розчленовано (напр., رنگارنگ *rangārang* ‘різнокольоровий’, چگونہ *čegone* ‘як, яким чином’ тощо), дієслова зведені до початкової форми масдара, форми множини іменників і ступенів порівняння прикметників до їхніх вихідних слів, розмежовано омогра-

фи, повні і стягнені форми того самого слова подаються в межах однієї словникової статті тощо. Безперечною позитивною рисою словника, якої на сьогодні не вдалося досягнути автоматичним і напівавтоматичним способами укладання є те, що зафіксовані окремо складені прийменники.

Вдала спроба створити алгоритм лематизації перських слів була здійснена дослідницею Т. М. Мійангаг (див. дет. [10]). Було укладено списки перських кореневих морфем (684 одиниці) та афіксів (25 одиниць) (доступні з сайту Вищої ради інформатики <http://www.scict.ir>) і розроблено алгоритм автоматичного розкладання перських слів на морфему з метою укладання програмного забезпечення перської мови (скажімо, програми автоматичної перевірки орфографії, розпізнавання слів із їх зображень тощо). Проте у цій роботі також омографи не розрізнені, основне завдання – відокремити основу від афіксів.

Отже, статистична лексикографія перської мови ще чекає своєї низки словників (щонайменше, для кожного з п'яти функціональних стилів окремо), а правила лематизації перських слів достатньо розроблені для процесу укладання частотних словників у ручному режимі. Можемо зробити висновок, що труднощі укладання корпусів і частотних словників перської мови пов'язані, передусім, з невеликим досвідом роботи у цій галузі, з невеликою кількістю досліджень, а не з “труднощами” граматики перської мови. На сьогодні не існує жодного лематизованого частотного словника сучасної перської мови чи котрогось з її функціональних стилів. На нашу думку, можливим шляхом укладання такого словника є формування реєстру словоформ з будь-якого репрезентативного для певних цілей доступного електронного корпусу, лематизація за певними стандартними правилами одержаного списку з подальшою перевіркою у конкордансах можливих омографів. Такий спосіб укладання частотного словника можна назвати напівавтоматичним.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Османов М.-Н. О. Принципы и цели составления частотного словаря и конкорданса “Дивана” Унсури / М.-Н. Османов // Османов М.-Н.О. Частотный словарь Унсури / Магомет-Нури Османович Османов. Москва, 1970.*

2. *Османов М.-Н. О. Частотный словарь Унсури* / Магомет-Нури Османович Османов. Москва, 1970.
3. *Пейсиков Л. С. Лексикология современного персидского языка* / Пейсиков Л. С. Москва, 1975.
4. *Рубинчик Ю. А. Грамматика современного персидского литературного языка* / Ю. А. Рубинчик. Москва, 2001.
5. *Рубинчик Ю. Предисловие* / Ю. Рубинчик // **Персидско-русский словарь** / [ред. Рубинчик Ю. А.]. В 2-х т. Т. 1. Москва, 1970.
6. **Частотный словарь русского языка** / Под ред. Л. Н. Засориной. Москва, 1977.
7. *Штейнфельдт Э. А. Частотный словарь современного русского литературного языка. 2500 наиболее употребительных слов* / Э. А. Штейнфельдт. Таллин, 1963.
8. http://fa.wiktionary.org/wiki/پيوست_فهرست_بسامدی_شاهنامه_ [Электронный ресурс].
9. *Kučera H., Francis W. N. Computational Analysis of Present-day American English*. Providence, 1967.
10. *Miangah T. M. Automatic Lemmatization of Persian Words* / Tayebeh Mosavi Miangah // **Journal of Quantitative Linguistics**. 2006. Vol. 13. No. 1.
11. *Thorndike E. L., Lorge I. The Teacher's Word Book of 30 000 Words*. New York, 1944.
12. احمدی گ. دستور زبان فارسی ۱ / حسن احمدی گیوی، حسن انوری. [ویرایش ۲]. - تهران: فاطمی، ۱۳۷۴. - ۲۵۵ ص.
13. احمدی گ. ح، انوری ح. دستور زبان فارسی ۱. - تهران: فاطمی، ۱۳۷۴. - ۲۵۵ ص.
14. احمدی گ. ح، انوری ح. دستور زبان فارسی ۲. - تهران: فاطمی، ۱۳۷۶. - ۳۸۴ ص.
15. بنادکی م. س. واژه چیست؟ [Электронный ресурс] / مهدی سعید بنادکی، <http://linguist87.blogfa.com/post-448.aspx> // ۱۳۸۸
16. حسنی ح. تشابهات و تفاوت‌های «پیکره» و «فرهنگ بسامدی» از دیدگاه فرهنگ‌نگاری / حمید حسنی // گزارش فرهنگ‌سازان زبان و ادب فارسی. دفتر اول. - تهران، ۱۳۸۴. - ص. ۸۹-۹۲.
17. حسنی ح. شیوه‌نامه پیکره / حمید حسنی // حسنی ح. واژه‌های پرکاربرد فارسی امروز (بر مبنای پیکره ی یک میلیون لغتی؛ شامل بیش از ۸۰۰۰ لغت قاموسی و غیر قاموسی) / تألیف حمید حسنی. - تهران: کانون زبان ایران، ۱۳۸۴. - ص. ۹-۵۵.
18. حسنی ح. ضرورت تهیه فرهنگ‌های بسامدی برای زبان فارسی / حمید حسنی

- // مجله کتاب ماه (ادبیات و فلسفه). - ۱۳۸۰. - سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی: ۴۹). - ص. ۱۴۵-۱۴۰.
۱۹. حسنی ح. فهرست کلان‌متن‌های پیکره / حمید حسنی // حسنی. ح. واژه‌های پرکاربرد فارسی امروز (بر مبنای پیکره ی یک میلیون لغتی؛ شامل بیش از ۸۰۰۰ لغت قاموسی و غیرقاموسی) / تألیف حمید حسنی. - تهران: کانون زبان ایران، ۱۳۸۴. - ص. ۳۱۵-۳۲۲.
۲۰. حسنی ح. نرم‌افزار فارسی / حمید حسنی // مجله کتاب ماه (ادبیات و فلسفه). - ۱۳۸۱. - سال ششم، شماره ۴ (پیاپی: ۶۴). - ص. ۱۲۸-۱۲۹.
۲۱. حسنی ح. واژه‌های پرکاربرد فارسی امروز (بر مبنای پیکره یک‌میلیون‌لغتی؛ شامل بیش از ۸۰۰۰ لغت قاموسی و غیرقاموسی) / تألیف حمید حسنی. - تهران: کانون زبان ایران، ۱۳۸۴. - ص. ۳۲۱.
۲۲. دستور خط فارسی / مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی. - تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار)، ۱۳۸۱، چاپ دوم ۱۳۸۳، چاپ سوم و چهارم ۱۳۸۴، چاپ پنجم ۱۳۸۵، چاپ ششم ۱۳۸۵، چاپ هفتم ۱۳۸۶. - ص. ۵۸.
۲۳. دیوان ابو منصور محمد بن احمد دقیقی طوسی بانضمام فرهنگ بسامدی آن / به اهتمام دکتر محمد جواد شریعتی. - تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۸. - ص. ۵۳۶.
۲۴. سنج د. واژه‌نامه بسامدی رساله القدس / پایان‌نامه حوزه زبان و زبان‌شناسی / داریوش سنج. - تهران: ۱۳۵۵. - ص. ۲۴۵.
۲۵. شعار ج. فرهنگ املائی و دستور خط و املائی فارسی بر پایه مصوبات فرهنگستان زبان و ادب فارسی / تألیف جعفر شعار. - تهران: سخن، ۱۳۷۸. - ص. ۲۵۰.
۲۶. صادقی ع. فرهنگ املائی خط فارسی بر اساس دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی / علی‌اشرف صادقی، زهرا زندی‌مقدم. - تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار)، ۱۳۸۵. - ص. ۶۱۹.
۲۷. صدیقیان م. د. فرهنگ واژنمای حافظ به انضمام فرهنگ بسامدی / دکتر مهین دخت صدیقیان. - [چاپ دوم]. - تهران: روزانه، ۱۳۷۸. - ص. ۱۳۵۹.
۲۸. فرشیدورد خ. دستور مفصل امروز بر پایه زبان‌شناسی جدید: شامل پژوهش‌های تازه‌ای درباره آواشناسی و صرف و نحو فارسی معاصر و مقایسه آن با قواعد دستوری / نگارش خسرو فرشیدورد. - تهران: سخن، ۱۳۸۲. - ص. ۷۰۳.
۲۹. مدرسی تهرانی ی. واژه‌نامه بسامدی رساله نفس: تألیف شیخ‌الرئیس ابو علی سینا: پایان‌نامه حوزه زبان و زبان‌شناسی / یحیی مدرسی تهرانی. - تهران، ۱۳۵۱. - ص. ۳۲۸.
۳۰. نگارش و دستور زبان فارسی. سال دوم. آموزش متوسطه عمومی. ادبیات و علوم انسانی / مؤلف علی سلطانی‌گردفرامروزی. - تهران: شرکت چاپ و نشر ایران، ۱۳۷۳. - ص. ۱۲۳.
۳۱. یوسفی ح. ع. دستور زبان فارسی ۱ و ۲ / تألیف حسین علی یوسفی. - تهران: نشر روزگار، ۱۳۷۸. - ص. ۲۸۰.

Мурашевич К. Г.

ЖАНРОВІ ОСОБЛИВОСТІ РАННЬОЇ ПОЕЗІЇ СЄ БІНСІНЬ (1900–1999)

Поетеса Сє Бінсінь (1900–1999) вважалась зачинателем нового жанру віршів *сяоши* (小诗), крім того, її творчий здобуток охоплює ще й величезну кількість прозових творів: оповідань та романів. Поетичний спадок Сє Бінсінь невеликий за об'ємом: дві збірки *сяоши* – “Зірки” («繁星», 1923) та “Весняні води” («春水», 1923), а також поезія, створена за десятиріччя з початку двадцятих по тридцяті роки. Перші поетичні спроби Сє Бінсінь були зроблені ще у 1919 році – спершу це були окремі віршові рядки. У творчому доробку Сє Бінсінь переважали романи, що стали досить відомими у середині ХХ століття. Вважалось, що її прозова творчість віддзеркалювала феміністичні погляди. Але серед поетичного доробку, тобто на ранньому етапі, переважала любовна та пейзажна лірика.

Історики китайської літератури вважають, що вихід у світ поетичних збірок Сє Бінсінь – це народження нового жанру *сяоши*, а їх автора називають його зачинателем. Сама ж поетеса не мала на меті створити новий жанр, а просто видала свою першу збірку, де були маленькі за розміром вірші, що складалися здебільшого з п'яти, шести або семи рядків. У віршах Сє Бінсінь відчувається вплив поезії індійського поета Рабіндраната Тагора (1861–1941), який теж був зачинателем нового жанру та стилю в літературі своєї країни. 1913 року він отримав Нобелівську премію за оригінальні вірші. Поет збагатив індійську поезію новими віршовими формами та розмірами. За словами самої Сє Бінсінь, саме незвичайна форма віршів Тагора надихнула її на написання і видання власних коротких поезій.

Головні теми творчості Сє Бінсінь – спогади про щасливе дитинство, захоплення і поклоніння природі, глибока приязнь до матері, співчуття людству. Така тематика була близькою китайській молоді періоду “4 травня”, що не була здатна прийняти жорстоку реальність. Сама ж поетеса не вважала вірші своїх перших збірок (“Зірки” та “Весняні води”) повноцінними поезіями, а називала їх лише уривчастими думками [Захарова 1982, 106]. У цих тво-

рах немає ритму, більшість із них є білими віршами. Але саме вони стали новим жанром і досягли найбільшого визнання в поезії “4 травня”.

Ставлення поетеси до власного здобутку свідчить про її самокритичність, а також про те, як важко їй було знайти себе у сфері нових форм. На той час у Китаї не було потрібного терміна для позначення вільного вірша, адже термін *ши* (诗), яким користувалися для позначення різних можливих поетичних форм, був підсвідомо пов’язаний із необхідністю дотримуватись певних суворих правил [Захарова 1982, 104].

Вірші двох перших збірок Се Бінсінь – єдині, написані в жанрі короткого ліричного вірша. На початку 20-х років, одразу ж після появи, *сяоши* стають дуже популярними, вони заповнили увесь читацький простір, кожен поет уважав за потрібне спробувати себе в такому жанрі. Щоправда, деякі критики протестували проти такої поезії, яка містила лише кілька фраз і не могла зрівнятися з великими за обсягом віршами, що виражали думки і настрої як окремих людей, так і цілих прошарків суспільства. Деякі поети вважали *сяоши* слабкими віршами, яким бракувало смаку і тексту.

Вірші Се Бінсінь, написані до 1923 року (до поїздки в США), присвячені роздумам про мистецтво і митця, про природу і її місце в житті людини; частина з них пронизана містичними мотивами. З дитячих років Се Бінсінь перебувала під впливом католицизму. Недарма багатьом її віршам притаманне містичне забарвлення, як-от поезіям “Пісня привітання богині” («迎神曲»), “Богиня поезії” («诗的女神»), “Богиня майбутнього” («“将来”的女神») тощо. Ці поезії перегукуються з віршами зі збірки Го Можо “Богині” («女神»). Щоправда, вірші цього циклу не є особливими у збірці. Для поетеси богиня є втіленням природи, всесвіту, до неї Бінсінь звертається, прагнучи знайти відповіді на запитання, які ставить перед нею життя.

Тема митця, його особлива місія – одна з найважливіших у ранньої Бінсінь. Свій погляд на роль письменника в суспільстві поетеса розкриває у вірші “Якби я була письменником” («假如我是个作家»). Їй не потрібна слава і визнання, поклоніння читачів і заздрощі ворогів, вона прагне, щоб її твори пробуджували в читачів чисті й гарні почуття. Саме в цьому Се Бінсінь бачить мету своєї творчості. Поетеса підтримувала традиційну для китайської

поезії тему – спорідненість поета з природою. Глибока повага поета до величі та розмаїття природи, неможливість проникнути в її суть, вплив природи на почуття та настрої митця – це мотиви, які пронизують багато *сяоши* у збірках “Зірки” та “Весняні води”. Самі назви цих збірок говорять про те, що тема природи посідає тут головне місце.

Як писала сама Се Бінсінь, рух “4 травня” мав на неї великий вплив, він відкрив їй дорогу до літератури [Sa xiang renjian jie shi ai – Bing xing 1990, 27]. Важливість ролі такого впливу полягала в тому, що після руху суспільство подивилося на жінку іншими очима. А незалежність, труднощі й проблеми жінки стали однією з найважливіших тем творчості Бінсінь. Рух “4 травня” підняв багато нових для тогочасного суспільства проблем, які були актуальними для молодшої письменниці. У своїх віршах Се Бінсінь ставила питання, які хвилювали не лише її, але й багатьох молодих людей Китаю 20–30-х років. Її твори, сповнені ліризму і романтичних ідеалів, завоювали любов сучасників і є популярними навіть зараз.

Новаторство поезії “4 травня” не означає повного її розриву з традиціями. У творчості найкращих поетів 20-х років, зокрема прихильників верлібру чи коротких віршів, можна знайти гармонійний синтез традицій у стилі, мові й образності з тим новим, що принесло в китайську літературу ХХ століття, з більшим чи меншим переважанням цього нового в різних поетів.

Рання поетична творчість Се Бінсінь представлена також невеликою кількістю довгих віршів, що схожі на *сяоши* тематикою і стилем написання, але водночас висловлюють нові думки. Саме ці вірші, на нашу думку, частково представляють любовну лірику Бінсінь. Наприклад, вірші “Спогад” («紀事») та “Три дні до осені” («中秋前三日») описують біль розлуки з другом. Але, читаючи вірш, можна відчути, що ліричних героїв пов’язує щось більше, ніж дружба. У поезії Бінсінь часто зустрічається образ сліз, що наближає поетесу до поетів-романтиків. У кожному вірші цей образ має своє означення, наприклад, сльози жалю та кохання (爱玲的眼泪), або ж сльози вдячності (感恩的眼泪).

Цілковито новою тематикою вирізняється поезія Се Бінсінь, присвячена божественним силам. У вірші “Вечірня надія (II)” («晚祷(二)») поетеса піднімає проблему “Людина–Всесвіт”. Тут

можна простежити вплив західної літератури на тематику китайських віршів. Європейська література завжди оперувала образами й темами, пов'язаними з божественним началом. Величезний вплив на європейську літературу мало християнство та його мораль. Китайська ж література здавна розвивалася під впливом буддизму, даосизму та конфуціанства, що проявлялося в художніх образах та світогляді поетів. Поширення християнства в Китаї в XVIII–XIX століттях не мало великого впливу на літературу. Бінсінь – одна з небагатьох письменниць, яка у своїй творчості піднімала теми Бога, певним чином вихваляючи його. Це також було новаторством у поезії “4 травня”, що відіграло важливу роль у синтезі традиційних та нових поглядів.

Се Бінсінь оперує такими образами, як Бог (上帝) і Всесвіт (宇宙), що можна вважати впливом європейської поезії, але водночас звертається і до небес, що було ближче до релігій Китаю, для яких поняття Бога було далеке, а поняття небесних сил – близьке. У назві вірша “Вечірня надія” поетеса використовує стародавній ієрогліф 禱, що вживався колись у кореспонденції і мав значення *ми сподіваємось*. Таких випадків використання традиційних слів у творчості Бінсінь небагато. У поезії авторка висловлює свою надію і сподівання на Бога, називаючи його творцем усього живого (造物者).

Зміст вірша полягає в тому, що ліричну героїню намагаються переконати в безнадійному майбутньому, але вона не вірить у це:

我抬头看见繁星闪烁着—

Я підіймаю голову і

дивлюсь на сяйво зірок –

秋风冷冷的和我说：

Осінній вітер холодно

мені говорить：

“这是造物者点点光明的眼泪，
为着宇宙的晦冥！”

*“Це сяючі сльози творця
через те, що Всесвіт потемнів!”*

Образ осіннього вітру вжитий у своєму традиційному негативному значенні, він протистоїть добрим силам і вносить смуту, провіщаючи біду і кінець життя. Поетеса досить влучно і вдало вжила цей образ. Згідно з віршем, лірична героїня не слухає ні осіннього вітру, ні сухого листя, яке теж переконує її в кончині людства.

Вірш має такий рядок – “Людина – Всесвіт” (人物—宇宙). У цій пропорції немає місця темряві. Останнім рядком авторка під-

креслює свою надію лише на Бога: “Я лише сподіваюсь на це яскраве світло” (我只迎望着这点点的光明), яке показує кордони любові Творця.

Образ Творця був зовсім новим для китайської літератури. Але ототожнення цього ж образу з поняттям Космосу цілком наближає його до сприйняття китайського читача. Адже традиційна китайська поезія якщо і зверталася до божественних сил, то це було звернення до небес (天啊!). У вірші “Розгалужена дорога” («歧路») Се Бінсінь також звертається: 上帝! Боже! Поетеса пише, що свої сльози вдячності вона складає в жертву перед Богом (感恩的泪眼, 献在你的座前了!). Ці рядки дуже схожі на уривки із католицької меси.

Хоча католицизм і був поширений у Китаї в XVIII–XIX століттях, та все ж після встановлення комуністичного режиму на початку XX століття релігії були заборонені, тому писати поезії на релігійні теми також було неприйнятно. Се Бінсінь мала багато таких поезій, але вони не розглядалися критиками. Поетеса навіть написала невеличку збірку віршів на релігійну тематику, що має назву “Священні вірші” («圣诗»). Збірка складається із близько двадцятьох віршів і одного невеликого прозового твору, де поетеса висловлює свої думки з приводу безмежної любові Ісуса Христа. Ця збірка не була ніким досліджена, вона взагалі не бралася до уваги. У критичних працях про творчість поетеси навіть немає згадки про такі вірші, і знайти їх можна лише в повному виданні творів Се Бінсінь. У вітчизняних та радянських дослідженнях згадки про вірші поетеси, що були написані під впливом католицизму, також обмежувалися лише кількома поезіями на тему богинь.

Тим не менше, поезія з маленької збірки “Священні вірші” також заслуговує на увагу, адже тут бачимо низку цікавих образів природи. Вірші не нав’язливі і не містять релігійної пропаганди, вони схожі на молитву – кожен закінчується словом “Амін” (阿门). Наприклад, у вірші “Вечір” («傍晚») описується прекрасний пейзаж: квіти квітнуть (花儿开着), пташки співають (鸟儿唱着), сонце повільно заходить (太阳慢慢的落下去了). І серед усього цього прогулюється сам Творець Всесвіту (宇宙的创造者, 她—她自己缓缓的在园中行走).

У віршах Се Бінсінь звертається до Бога, ставлячи йому запитання, що її хвилюють, висловлює свою надію на Творця, возве-

личує і дякує йому. Вона виражає свої почуття, описуючи пейзажі, шукає Бога в кожному образі природи, як, наприклад, у вірші “Північ” («半夜»):

从星光里，树叶的声音里 У блиску зірок, у звуках листя дерев
我听见了你的言词。 Я чую і бачу Твої слова.

Або ж як у поезії “Життя” («生命»):

他—是昙花， Він — хмаряна квітка,
是朝露 ранкова роса,
是云影... Тінь хмари...

У віршах можна часто побачити рядок “Небо – Людство” (天上—人间). Така пропорція є ідеальною для поетеси. Якщо існує зв’язок між небом і людством, то “маємо світло, маємо квіти, маємо любов” (有光，有花，有爱). Поетеса зображає Творця не як суворого повелителя, а як батька, що завжди усміхається, співає пісню, простягає руки до своєї доньки.

На нашу думку, вірші Се Бінсінь на релігійну тематику поетично довершені, у них досить своєрідно передаються судження поетеси через зображення мальовничих картин та яскравих образів. Хоча це і перші вірші Бінсінь (навіть *сяоши* народжуються пізніше), та все ж їх не можна вважати примітивними. Хоча вони не містять прихованих образів і символічних натяків, проте вражають красою висловлювання і спонукають побачити безмежну красу у примітивних щоденних речах – тінь хмари (云影), місяць, що віддзеркалюється у воді (水中月), тощо.

У зв’язку з тим, що поезія “4 травня” прагнула нових змін і визнавала лише нові ідеї написання поезії, шедевром поетичної творчості Бінсінь були саме малі вірші. Та перші вірші поетеси, представлені довшими за обсягом поезіями, не поступалися красою й мелодійністю. Великі вірші Се Бінсінь також довершені та сповнені яскравих образів. Наприклад, вірш “Вітайте весну” («迎春») написаний простими словами і в простій формі, він характеризується повторами граматичних конструкцій, а кожна строфа складається з однотипних рядків. Наприклад:

他从青青的草色中来了， Вона прийшла з кольору молододі
 трави,
从潺潺的水声中来了， Прийшла зі звуку мармурової води,
从拂拂的微风中来了。 Прийшла з легенького непокірного
 вітру.

Поезія вражає деталями та вмінням оживляти образи. У цій строфі маємо повтори прикметників 青青 (молодий), 深深 (глибокий), 潺潺 (мармуровий) та ін., що є відголоском старої поезії, але вони допомагають прикрасити вірш. Авторка пише про весну, надаючи їй статусу людини (про це свідчить займенник 她 (вона)). Читаючи вірш, можна уявити весну в образі чарівної красуні. Наведімо кілька рядків:

可能听他微步的足音，	<i>Можна почути звук її легеньких кроків,</i>
看她美艳的衣裳，	<i>Побачити її гарне, кольорове вбрання,</i>
接她轻倩的笑语？	<i>Зустріти її легенький сміх？</i>

В останніх двох строфах поетеса звертається до свого друга, закликаючи вітати весну, яка повернулась до нього обличчям (转到你面前).

Насичений образами природи вірш “Місія” («使命») написаний у 1922 році водночас зі збірками коротких віршів. Вірш має філософський підтекст: поетеса зрозуміла місію, призначену їй (我微微的觉悟了，我携带的使命), і визнала її. І в цьому їй допомагають звичайні природні явища, які вона споглядає. Серед образів природи присутні ранок весняного дня (春日的早晨), верба (杨柳), сутінки (黄昏), вечірня роса (晚露), пагода-дерево (槐树). Поетеса детально описує все, що бачить навколо. Наприклад:

细雨洒着古墙，	<i>Дрібний дощ розсипається по старій стіні,</i>
洒着杨柳...	<i>розсипається по вербі...</i>

У цьому ж вірші маємо рядок, побудований на пропорції понять: *Розуміння – визнання* (觉悟–承认). Теоретичне питання наприкінці вірша *Це радість чи меланхолія?* (是欢喜还是惆怅?) свідчить про філософський характер поезії. Отже, свої роздуми, переконання, переживання, які описувала поетеса, вона черпала з матінки-природи, яка була будівничим матеріалом у написанні й оздобленні віршів Се Бінсінь.

Подібного принципу у вираженні думок за допомогою природних образів поетеса дотримується при написанні збірок коротких віршів, які відрізняються від довгої за обсягом поезії лише формою, але аж ніяк не образністю чи характером. Кожна збірка *сяоши* Се Бінсінь складається з великої кількості маленьких віршів, різних за формою та довжиною, але в цілому кожен віршик має не більше

п'яти-шести рядків. Кожен вірш – окреме речення, а іноді просто вислів, який показує ставлення автора до певного явища, змальовує думку та почуття поетеси в певний момент її життя. Дві збірки віршів *сяоши* мають багато спільних тем. Перша з них, “Зірки”, була написана в 1921 році, друга, “Весняні води”, побачила світ невдовзі, 1922 року. На нашу думку, друга є абсолютним продовженням першої. Не можна характеризувати збірки окремо, адже вони об'єднані спільною тематикою, присвяченою проблемам молоді, літніх людей та дітей, змалюванню дружби, мудрості, людських почуттів, материнській та батьківській любові, особистості поета.

Деякі критики розділяють збірки Се Бінсінь на цикли за тематикою. Насправді ж, збірки не мають циклів, а тільки окремі, об'єднані спільними темами, вірші, розкидані по збірках без будь-якої послідовності. В цілому, вірші складають своєрідний комплекс звертань, суджень та порад авторки, вони іноді об'єднані своєрідними спільними висновками, також висловленими одним віршем-реченням. Наприклад:

我们都是自然的婴儿, *Ми всі діти природи,*
我在宇宙的摇篮里. *Лежимо в колиці космосу.*

Це чотирнадцятий вірш збірки “Зірки”. Йому передують вірші-звертання до дитини (儿童呵!), до молодшого брата (小弟弟呵!), до молоді (青年人啊!) і навіть до людства (人类呵!). Поетеса показує місце у Всесвіті кожного ліричного героя, порівнюючи його з природними образами місяця, темряви, зірок, небес, створюючи з них тісно поєднаний синтез, що виливається в просту очевидну істину – усі ми діти природи і лежимо в її лоні.

У віршах, присвячених молоді, Бінсінь висловлює свої поради молодим людям, а також змальовує їх перспективи в сучасному житті. Майже кожен вірш починається звертанням *Молоде!* (青年人啊!), що супроводжується окличним реченням. Іноді поетеса звертається до образів природи чи небесних світил, тісно пов'язуючи їх із життям молодих людей, як, наприклад, в одному з віршів “Весняних вод”:

星星 – *Зірки –*
只能白了青年人的发, *Тільки можуть вибілити волосся*
молодих людей,
不能灰了青年人的心. *Не можуть зчорнити серця*
молодих людей.

Вірш досить короткий, але несе глибокий зміст. Авторка використовує антитезу: 白了—灰了 (вибілити – зчорнити). Вибілити волосся (白了发) означає стати старим. Такий перифраз часто вживався у традиційних віршах. Зчорнити серце (灰了心) – винахід самої поетеси. Зірки у вірші мають значення плину часу, вони супроводжують нас усе життя. Під зірками можна старіти, але нічого не зчорнить душу людини, поки вона сама собі цього не зробить.

青年人啊！

为着后来的会忆，

小心着意的猫你现在的图画。

Молоде!

*Використовуючи свої
минулі спогади,*

*Обережно малюй картину
своєї сучасності.*

Таким майстерним завуальованим зображенням поетеса радить молоді брати до уваги досвід минулого при будівництві сучасного життя.

Се Бінсінь порівнює образи природи з молоддю, описуючи при цьому кожен із них. Наприклад, як у вірші зі збірки “Зірки”:

嫩绿的芽儿，和青年说：

“发展你自己！”

Далі до молоді звертається прозоро-біла квітка (淡白的花儿)

і темно-червоний плід (深红的果儿), закликаючи жертвувати собою. Так, на оточення не завжди можна розраховувати, жити треба самостійно.

Звертаючись до молоді, Бінсінь виступає вчителем та радником. Але цікаво те, що в час написання своїх збірок поетеса сама була ще молодою дівчиною, тому вона коректно завуальовувала свої настанови, промовляючи від імені різних образів. Наприклад, в одному з віршів до молоді через маленьку ніжно-зелену травинку промовляє весна (春从微绿的小草里对青年说), навчаючи не забувати про свою людську гідність у навколишньому середовищі.

Не за роками мудра поетеса розмірковує у своїй поезії про минуле і майбутнє. Наприклад:

老年人的“过去”，

青年人的“将来”，

在沉思里都是一样呵！

“Минуле” старих людей

І “майбутнє” молодих людей

У глибоких роздумах однаково!

Такі приклади порівняння старого і нового, молодих і старих, минулого і майбутнього були не випадковим явищем у поезії Се Бінсінь. Але поетеса не протиставляє ці поняття, а з'єднує їх в одне, відображаючи нерозривний комплекс, що називається життям, в якому людина і космос зливаються в одне ціле.

Багато віршів у збірках є пейзажними замальовками. Деякі з них виражають сум чи радість, безтурботність чи пересторогу, завдяки відповідним образам, яскравим фарбам та описовим прикметникам. Дослідник Фан Цзизян вважає, що через зображення природи, її образів і явищ Се Бінсінь висловлює свою любов до світу [Sa xiang renjian jie shi ai – Bing xing, 1990, 50]. Іноді поетеса описує природу, вживаючи відомі символічні образи. Скажімо, в одному з віршів, присвячених природі, образ південного вітру навіває теплий весняний настрій:

南风吹了，	<i>Південний вітер подув</i>
将春的微笑	<i>І легкий весняний сміх</i>
从水国里带来了！	<i>З водяного царства приніс!</i>

Образ вітру був досить поширеним традиційним символом. В залежності від того, яким був вітер, холодним чи теплим, осіннім чи весняним, північним чи південним, змінювався і настрій поезії та її смислове навантаження. Здавна образ легенького весняного вітру був символом любовних забав, а образ вітру, що дув із півдня носив позитивне смислове навантаження. Це пов'язане з тим, що на півдні Китаю були теплі та сприятливі погодні умови. Сильні ж вітри завжди приносили населенню збитки, вони були холодними і дули з півночі та заходу. Тому протилежний настрої зображений в іншій коротенькій замальовці, де також присутній образ вітру:

大风起了！	<i>Сильний вітер піднявся!</i>
秋虫的鸣声都息了！	<i>Звуки осінніх комах усі стихли!</i>

Се Бінсінь вдало завуальовує зміст у своїй поезії за допомогою образів природи, надаючи їм авторських відтінків значень. Так, один із віршів збірки “Весняні води” змальовує таку картину:

寥廓的黄昏，	<i>Безмежні сутінки，</i>
何处着一个彷徨的我？	<i>Де я, самотня, блукаю？</i>
母亲啊！	<i>Мамо！</i>
我只要归依你，	<i>Я тільки хочу перетворитись на тебе，</i>
心外的湖山，	<i>Озера і гори, розташовані поза серцем，</i>
容我抛弃罢！	<i>Легко мене відкидають！</i>

Авторка блукає в сутінках, які виступають у своїй звичній ролі загадкової темряви і невизначеного майбутнього. Озера і гори несуть значення навколишнього середовища, суспільства, яке відкидає ліричного героя. У такі моменти авторка звертається до матері, прагне її підтримки.

В одному з наступних віршів, присвячених темі матері, Бінсінь пише:

“我在母亲的怀里”，	“Я у материній свідомості”，
母亲在小船里，	Мати у маленькому човні，
小船在月明的大海里。	Маленький човен у великому морі
	місячного сяйва.

Образ човна, що вільно пливе, символізував внутрішню свободу людини [Ду Фу. Сто печалей 2000, 465], адже за водою можна слідувати куди завгодно. Образ маленького човна у великому морі вказує на те, що мати десь далеко, а може, вже й немає її серед живих, адже вона плаває в морі місячного світла. Місяць – давній символ спогаду за домівкою та нудьги за батьківщиною. Сама ж авторка перебуває під опікою матері, а вдома, тобто в океані місячного світла, її завжди пам’ятатимуть.

Більшість поезії Бінсінь були написані в романтичному руслі. Поетеса мимовільно наслідувала ідеї філософії раннього Шеллінга, в яких і лежав ключ до романтизму [Берковский 2002, 35]. Адже саме Шеллінг розглядав природу як безперервну творчість, а світ, втілений у природі, творить самого себе. У поезії Се Бінсінь природа виступає живою, самостійною істотою, кожен член якої є повноправним індивідом, від якого залежить гармонія співіснування. Поетеса виділяє і конкретизує кожен образ, звертаючись до нього, щось запитуючи, підкреслюючи тим самим його значимість і силу. Наприклад:

小島阿！	Маленький острове！
何处显出你的挺拔呢？	Коли покажеш свою міць？
无数的山峰	Нечисленні верхівки гір
沉沦在海底了。	потонули на дні моря.

Острів, який символізує довголіття, підкріплений образами гір та моря, що разом означають Піднебесну [Eberhard 1996, 80]. Значення цих образів є очевидним, зважаючи на географію Китаю, що омивається морями і оточений високими горами. На перший погляд, у даному вірші традиційні символи не несуть своїх звич-

них значень. Але піки гір, яких не можна порохувати, підтверджують значення образу острова як символу безсмертя і довголіття, адже незліченні піки гір мають значення багатьох років, а те, що вони потонули на дні моря, вказує на витоки давньої легенди. За міфічними розповідями, поблизу Китаю були розташовані п'ять островів, де жили безсмертні [Мифы древнего Китая 2003, 93], звідси і значення символу довголіття. Але згодом островів залишилось лише три, інші два опинилися на дні моря.

Бінсінь часто вживає образи рослин. Наведемо приклад одного з її віршів:

冰雪里的梅花呵！	<i>О квіти сливи, що в снігу й морозі!</i>
你占了春先了。	<i>Ви примусили весну прийти.</i>
看遍地的小花	<i>Придивіться, малі квітки, що на землі,</i>
随着你零星开放。	<i>Наслідуючи вас, потроху розквітають.</i>

Квіти сливи *мейхуа* (梅花) зацвітають ще в мороз, цей образ є провісником весни. Авторка захоплюється цією рослиною, проголошуючи її зачинателем весни і прикладом для інших рослин.

Подібний образ квітки маємо в ще одному вірші, сповненому символів і кольорів. Наприклад:

白莲花！	<i>О білий лотосе!</i>
清洁拘束了你了 –	<i>Чистотою і спокоєм вгамовуєш.</i>
但也何妨让同在水里的红莲	<i>Але чому б не дозволити разом із</i>
	<i>червоним лотосом, що у воді,</i>
来参礼呢？	<i>Прийняти дари？</i>

Лотос – давній буддійський символ. Се Бінсінь використовує два образи відразу – білий лотос і червоний. Перший є символом чистоти, яка виростає з бруду; за буддійськими уявленнями, лотос асоціюється з гармонією. Тому у вірші він зачаровує своєю чистотою і спокоєм. Червона квітка лотоса, навпаки, символізує жіночу хтивість, адже в давнину представницям найдревнішої професії в Китаї давали ім'я Червоний лотос [Eberhard 1996, 138]. Можливо, авторка й справді кокетливо натякає на любовні забави, вона звертається до білого лотоса, радячись із ним щодо прийняття дарів. Вірш написаний у кокетливій формі, що не було характерним для творчості Бінсінь. Але символ повністю відповідає настрою поезії.

Ще один приклад вживання традиційного символу зі збереженням його значення маємо в такому вірші:

红墙衰草上的夕阳呵！

快些落下去罢，

你使许多的青年人颓老了！

*О вечірнє сонце, що спустилося
червоної стіни на траву!*

Швидше сідай,

*Ти робиш багато молодих
людей дорослішими.*

Перифраз *червона стіна* (红墙) має значення неба, яке червоніє під час заходу сонця. Сонце, що сідає, символізує кінець життя, старість. Вірш закінчується словом 老了 (старіти), але молодь не може старіти, тому в цьому випадку переклад *дорослішає* є більш доречним. Та навряд чи давній символ зберігає своє значення старіння. Навпаки, поетеса закликає сонце швидше сідати, адже кожен новий день, якому неодмінно передує захід сонця, привносить щось нове в життя молоді, примножує її досвід і знання. У сонці, що сідає, поетеса бачить не закінчення життя, а його продовження, тобто майбутнє.

Поезія Се Бінсінь – палітра найрізноманітніших образів китайської поезії всіх епох. Кожен окремий вірш поетеси присвячений окремому образу природи, або ж її явищам. У вірші збірки “Весняні води” маємо один із найвідоміших символів китайської поезії – тінь (影). Наведемо рядки з вірша:

影儿欺哄了众生了，天以外 –

Тінь увела в оману всіх

живих істот, крім неба –

月儿何曾圆缺？

Місяць хіба буває повним чи неповним？

Прочитавши вірш, не відразу можна зрозуміти, про що йдеться. Поетеса звертає увагу на фізичне явище фази місяця, яка залежить від того, як упаде тінь Землі на Місяць. Бінсінь спонукає нас замислитися над природою нічного світила і наголошує на важливості тіні в нашому житті. Недарма місяць завжди був пов’язаний із тінню не лише через спільну для обох явищ приналежність до ночі, а ще й через поняття жіночого начала (阴), яке уособлювало як тінь, так і місяць. Глибокі дослідження у сфері вивчення філософсько-естетичної категорії тіні здійснювала Є. В. Завадська. У своїх працях вона аналізує осмислення цього поняття в “Іцзіні” («易经») та в “Даоцзіні” («道德经»), в трактатах Чжуанцзи, чотирьох стансах Си Кунту, творчості Ван Вея. Дослідниця стверджує, що в естетиці далекосхідного регіону тінь (影) здавна мислилася важливою філософською категорією. Тінь асоціюється з темрявою, тому й пов’язана з категорією *інь* (阴) [Завадская 1980, 94]. Як ві-

революційних віянь [Zhongguo xiandai shige ji qita 1988, 293]. Єдине, що подобалося прорухівським критикам у віршах молодої поетеси, – звернення авторки до молоді, повчання моралі та самостійності, що було близьким учасникам руху “4 травня”. Тому не кожен критик ставить Се Бінсін у перші ряди творців нової поезії початку ХХ століття.

На нашу думку, досягнення поетеси у формах написання й становленні нового вірша величезні. Та не в революційному дусі полягало новаторство поезії “4 травня”. Се Бінсін здійснила революцію форми вірша. Збірки коротких висловів та замальовок, як писала про них сама поетеса, стали збірками нового жанру поезії. Але зміст та образи багатьох коротких віршів були продовженням традиції, про що свідчить використання давніх символів та образів майже в кожному рядку поезії Се Бінсін.

ЛІТЕРАТУРА

Берковский Н. Я. Лекции и статьи по зарубежной литературе. Санкт-Петербург, 2002.

Ду Фу. Сто печалей / Под ред. Р. В. Грищенкова. Санкт-Петербург, 2000.

Завадская Е. В. Философско-эстетическое осознание тени в классической культуре Китая // Из истории культур средних веков и Возрождения. Москва, 1980.

Захарова Н. В. О поэзии Се Бинсинь // Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. Ч. I. Москва, 1982.

Мифы древнего Китая / Под ред. В. Ежова. Москва, 2003.

Шекера Я. В., Мурашевич К. Г. Особливості використання перифразу у творчості Лі Бо // Східний світ. Київ, 2005. № 3.

Eberhard W. Symbole chińskie. Słownik. Kraków, 1996.

Bing xin rensheng xusi / Bing xin zhe. Beijing, 1996.

Bing xin quanji (1) / Zhuoru bian. Fu jiang, 1999.

Bing xin quanji (2) / Zhuoru bian. Fu jiang, 1999.

Sa xiang renjian jie shi ai – Bing xing / Fanzijiang. Taipei, 1990.

Zhongguo xiandai shige ji qita / Songyushi zuozhe. Taipei, 1988.

Омелянчук А. В.

МОРФОЛОГІЧНІ ТА ФОНОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ АРАВІЙСЬКОГО ДІАЛЕКТУ ХІДЖАЗУ

Однією з найважливіших проблем арабістики на сьогодні є системний опис регіональних розмовних форм сучасної арабської мови. По-перше, це зумовлено тим, що об'єктом дослідження фахівців до двадцятого століття традиційно виступала арабська літературна мова без урахування матеріалу територіальних діалектів, а по-друге – новою якісною функцією розмовної мови в житті сучасних арабомовних суспільств. Вважається, що засвоївши літературну мову з усім її різноманіттям, можна порівняно легко розібратися і в багатьох діалектних особливостях. Але це видається досить суперечливим, адже діалекти мають велику кількість лексичних одиниць, які не мають нічого спільного з їхніми літературними відповідниками, і без спеціального курсу з того чи іншого діалекту буває досить складно порозумітися з пересічним носієм мови. Зважаючи на це, було поставлено за мету дослідити розмовні форми країн Аравійського півострова з більш детальним розглядом діалектів та говірок Саудівської Аравії, які охоплюють значну частину арабомовного світу і представляють низку діалектів та говірок, яким притаманні специфічні риси, відсутні у арабській літературній мові. Дослідження мовних особливостей розмовних форм становить значний інтерес у сучасній арабській діалектології. На прикладі діалектів Аравійського півострова, куди входять діалекти Об'єднаних Арабських Еміратів, Кувейту Бахрейну, Катару, Саудівської Аравії, Оману можна ефективно дослідити особливості мовної ситуації в інших арабських країнах і краще зрозуміти структуру інших арабських діалектів. Актуальність дослідження зумовлена надзвичайно малою кількістю на теренах України праць, як наукових, так і практичного характеру, присвячених загальним проблемам арабської діалектології або конкретним діалектам, та браком необхідного науково-теоретичного підходу й підготовлених кадрів для викладання арабських діалектів. Таким чином, детальне дослідження різних аспектів арабської діалектології взагалі, та діалектів Аравійського півострова зокрема, й подальше запровадження теоретичних ре-

зультатів і практичних розробок в арабістику та навчальний процес є досить необхідним.

Перш ніж перейти до безпосереднього аналізу діалектів, вважаємо за необхідне детальніше розглянути сутність явища діалекту та науки, що його вивчає – діалектології. Отже, діалектологія (гр. *Διάλεκτος* – наріччя, говір, і гр. *λόγος* – слово, вчення) – розділ мовознавства, що вивчає діалектичну мову, її просторову варіативність і територіальну диференціацію, історію формування мовно-територіальних утворень і окремих мовних явищ, співвідношення і взаємодію з іншими формами існування мови етносу – літературною, просторіччям, соціальними діалектами. Діалектологія поділяється на синхронну (описову) та історичну. Метою синхронної діалектології, або діалектографії, є опис говірок на одному хронологічному зрізі їх функціонування; окреслення географії окремих одиниць діалектичної мови, визначення глибини структурної диференціації говірок; вияв закономірностей об'єднання говірок у мовно-територіальне утворення вищого порядку – наріччя; встановлення діалектичної основи літературної мови, опис характеру взаємодії діалектичної мови з іншими формами існування мови етносу. Синхронна діалектологія становить сукупність даних і їх наукову інтерпретацію про фонологічну, фонетичну, акцентуаційну й граматичну структури та словниковий, фразеологічний склад окремих говірок та їх об'єднань, межі поширення окремих явищ і територіальне членування діалектичної мови. Основним джерелом інформації є відповіді на діалектичні програми, питальники, діалектичні тексти, а також ті недіалектичні тексти (фольклорні, художні), які мають виразні говіркові риси; діалектичний матеріал оформляється у вигляді описів структури, лінгвістичних атласів, діалектних словників, зберігається у вигляді текстів.

Метою історичної діалектології є встановлення генезису, історичних змін діалектичної мови, говірок і наріч як одиниць діалектичного членування; вияв відносної хронології діалектичних явищ, архаїчних та інноваційних елементів; здійснення діалектичної атрибуції писемних пам'яток як цілісних текстів чи їх окремих елементів, з'ясування їх відношення до певного діалекту. Джерелами діалектології є синхронна описова діалектологія та лінгвістичні атласи різних типів, писемні пам'ятки, дані, свід-

чення споріднених мов та історії культури етносу. Матеріал подається у вигляді описів, атласів.

Діалект (гр. *διάλεκτος* – наріччя, говір), різновид мови, що вживається як засіб порозуміння особами, пов'язаними між собою територією, фаховою або соціальною спільністю. Розрізняють територіальний та соціальний діалекти.

Територіальний діалект – різновид національної мови, якому властива відносна структурна близькість і який є засобом спілкування людей, об'єднаних спільністю території, а також елементів матеріальної і духовної культури, історично-культурних традицій, самосвідомості. Діалект територіальний ототожнюють з говором. Сукупність структурно близьких діалектів утворює наріччя, сукупність усіх наріч – діалектну мову, що є однією з двох основних форм (поряд з літературною мовою) існування національної мови. У межах наріччя чи діалектної мови діалект протиставляється іншим діалектам сукупністю ознак у звуковій, граматичній, словотвірній будові, лексиці, фразеології, хоч і має з ними спільні риси на різних структурних рівнях. Контрастність цього протиставлення зумовлюється сукупністю і функціональним навантаженням тих рис, яким ці діалекти протиставляються.

Межі діалекту окреслюються на підставі лінгвістичного картографування пасмами ізоглос (лінія, якою на лінгвістичних картах позначають межі поширення певного мовного явища). Крім власне мовного (лінгвогеографічного) окреслення меж діалекту, можливе виділення їх на підставі поєднання мовних особливостей і меж поширення типових явищ традиційного етнографічно-культурного районування.

Межі діалекту історично рухомі, їхня зміна може зумовлюватися як переміщенням ізоглос визначальних рис діалекту у процесі міждіалектної взаємодії (так звана мовна експансія, наприклад, переміщення на північ ізофони дифтонгів), так і колонізацією носіями діалекту нових територій.

Структурні особливості діалекту з часом зазнають змін унаслідок міждіалектної взаємодії та впливу літературної мови, проте діалект як форма існування національної мови не зникає. Зміни у різних діалектах і говірках того самого діалекту відбуваються нерівномірно: інтенсивніші спостерігаються поблизу великих економічних, культурних центрів; менш відчутні – у маргінальних

та відносно ізольованих природними умовами (гори, ліси, болота) говірках. Напряом змін переселенських говірок в іншомовному оточенні визначається характером міжмовної взаємодії.

Соціальний діалект – відгалуження загальнонародної мови, уживане в середовищі окремих соціальних, професійних, вікових та інших груп населення. Характеризується специфічними особливостями у формуванні, доборі й використанні певної частини лексичних та фразеологічних засобів (у граматичній структурі такі особливості не спостерігаються). Обсяг словника таких груп зумовлюється ступенем їхньої відособленості від решти носіїв мови і містить в собі певну кількість специфічних повнозначних слів – іменників, прикметників, дієслів, прислівників, рідше – числівників і займенників (останні засвідчуються тільки в таємних соціально-діалектних системах) чи загальнонародних слів, у специфічних значеннях (решта лексичних засобів – загальнонародні слова).

Варіювання у користуванні лексичними засобами залежить від середовища і сфери вживання. Є, наприклад, вікові особливості: мова дітей (передусім раннього віку) відрізняється від мови дорослих особливим словником.

Диференціація у користуванні лексичними засобами мови залежить від загальноосвітнього рівня: носіїв мови, їх суспільного становища, роду занять, кола інтересів, середовища, до якого належить носій мови і т. ін. Чинники, які зумовлюють соціально-діалектичну диференціацію мови, настільки різноманітні, що їх не завжди можна визначити. До того ж нерідко вони діють одночасно, що призводить до інтеграції різних соціально-діалектичних відгалужень від загальнонародної мови. Соціальні діалекти певною мірою можуть перехрещуватися з територіальними (у добу феодалізму останні – одночасно і селянські), проте, на відміну від територіальних, вони не охоплюють фонетичні системи та граматичні будови. Соціальна (соціально-професійна) диференціація суспільства, а отже, і його мови, залежить від рівня розвитку продуктивних сил. Тому, коли територіально-діалектичні відмінності в межах національної мови поступово нівелюються, то соціально-діалектні зберігаються.

Серед різновидів соціальних діалектів звичайно виділяють професійні і групові жаргони, арго, різновиди таємних засобів

спілкування. Явища диференціації мови з ширшою соціальною базою характеризуються як просторіччя або сленг [3, 43].

Повертаючись безпосередньо до теми нашого дослідження, потрібно сказати, що на сьогодні арабські діалекти не є виключенням із правил і підпадають під класифікацію за двома основними параметрами – соціальному та територіальному. За соціальною характеристикою їх поділяють на “кочові” та “осілі”, а останні, в свою чергу, – на міські та сільські. На соціальне членування діалектів накладається географічне членування.

За географічною ознакою сучасні арабські діалекти поділяються на дві великі групи: східну (машрикську), яка складається із чотирьох підгруп – месопотамської, аравійської, центрально-арабської та єгипто-суданської, і західну (магрибську). До східної групи відносять “острівні” арабські діалекти Середньої Азії [9, 22].

Розмовна форма арабської мови, представлена у кожному випадку місцевим діалектом, обслуговує повсякденні сфери спілкування на всіх рівнях: сімейному, виробничому, в торгівлі, господарстві й на вулиці. Вона також використовується в усній народній творчості. Наприклад, тексти казок “Тисяча й однієї ночі”, записані в XIV–XVI ст. в Єгипті, характеризуються ознаками усного розмовного мовлення міського типу. Таке співіснування двох структурно відмінних форм мови, які протиставляються як “висока” й “низька”, в соціолінгвістиці називають диглосією. На відміну від білінгвізму, у випадку диглосії, вибір одної з форм мови визначається не тим, яка з цих форм або яка з цих мов краще дозволяє досягти мети комунікації, а предметом мовлення чи ситуацією спілкування. Таким чином, наприклад, одна форма використовується для розмови про щось серйозне та звеличене в офіційних та урочистих ситуаціях; друга – у всіх інших. До того ж, це стосується не тільки освіченого, а й решти прошарків суспільства. Варто зазначити, що така ситуація характерна для всього арабського світу і усвідомлюється як достатньо серйозна проблема [8, 29].

Сучасна мовна ситуація в арабському світі характеризується складною динамікою. Політична й економічна інтеграція в кожній з арабських країн призводить до формування на базі престижного столичного діалекту певного місцевого койне, який служить засобом спілкування між носіями різних діалектів. Міждержавне спілкування, зміцнення господарських та культурних контактів

між регіонами призводить до формування більш загальних форм койне – так званих регіональних побутово-розмовних мов. Також має місце й процес взаємодії між літературною та розмовною мовами, в результаті чого виникає так звана “середня” мова, яка втрачає ряд граматичних ознак літературної арабської мови.

Основні територіальні діалекти арабської мови, такі, як іракський, сиро-палестинський, єгипетський, діалекти Аравійського півострова та північної Африки, мають свої достатньо яскраво виражені ознаки. Ступінь взаєморозуміння між носіями різних діалектів відносна і суб’єктивна. Як правило, вона підсилюється під час контактів сусідніх діалектів та послаблюється під час контактів представників протилежних окраїн арабського світу.

На взаєморозуміння також впливають умови й тематика бесіди. Суто місцева або професійна тематика (національна кухня, місцеве господарство, побут, звичаї і т. ін., тобто все те, що характеризується використанням місцевої лексики й виразами) послаблює взаєморозуміння і потребує пояснення. І навпаки, загальнополітичні й культурні теми, які багато в чому спираються на загальнолітературну лексику й вирази, забезпечують набагато більший рівень взаєморозуміння [10, 62].

Варто також згадати про існування мальтійського діалекту арабської мови. Його літературно-письмова форма відрізняється від літературної арабської мови. Це єдиний арабський діалект, який вважається самостійною мовою. На Мальті вона має статус державної.

Повертаючись до теми нашого дослідження, а саме до аналізу діалектів Перської затоки, варто більш детально розглянути класифікацію діалектів цього регіону. Як зазначалось вище, діалекти арабської мови поділяють на дві групи: машрикську та магрибську. В свою чергу, діалекти Машрику мають чотири підгрупи – месопотамську, аравійську, центрально-арабську та єгипто-суданську. У цій класифікації нас цікавить аравійська підгрупа діалектів, яка, в свою чергу, поділяється на діалекти Хіджазу, Наджду, діалекти Перської Затоки, діалект Бахрейну та Оману. Через неможливість в рамках однієї статті детального розгляду кількох діалектів Аравійського півострова, в обсязі яких наявна велика кількість говірок, ми обмежимося фонетичною та морфологічною характеристикою діалекту Хіджазу.

Арабська мова Хіджазу (Західна аравійська арабська мова) є діалектом арабської мови, якою розмовляють на заході Саудівської Аравії. Взагалі, Хіджазом називається регіон в західній частині сучасної Саудівської Аравії, який розташований вздовж Червоного моря від затоки Акаба до Джизану. Головним містом вважається Джидда, але відомий він завдяки мусульманським святим містам Мекка і Медина. Хіджаз (араб. حجاز) перекладається як “бар’єр” в тому сенсі, що гори Сарават розмежують Наджд на сході від Тіхама (піщана пустеля) на заході. Згідно з історією, частина Хіджазу була в складі римської провінції “Аравії”. З 1519 по 1916 рр. Хіджаз входив до складу провінції Єгипто-Османської імперії. У 1916 році Саїд Хусейн бн Алі оголосив про незалежність Хіджазу, але у 1924 році регіон був захоплений Надждом під керуванням Абдль Азіза бн Сауда і при цьому утворено Королівство Наджду та Хіджазу, а у 1932 році обидві території увійшли до складу Саудівської Аравії [4, 56].

Існує два різних діалекти, на яких говорять у регіоні Хіджазу: один використовують бедуїни, а інший – міське населення, на якому розмовляють у таких містах, як Джидда, Мекка, Таїф, Медина тощо. Це найбільш розповсюджений та зрозумілий всіма діалект арабської мови на Аравійському півострові. За межами Аравії він найближче пов’язаний з арабським діалектом Хартума в Північному Судані.

Також має місце так званий осілий діалект Хіджазу. Найчастіше його співвідносять з терміном “арабської мови Хіджазу”. Використовується в міських центрах регіону, таких як Джидда, Мекка і Медина. Цей діалект містить у собі особливості як бедуїнського, так і інших осілих діалектів арабської мови. Найвизначнішими з них є, зокрема, такі:

1. Фонема *ق* арабської літературної мови відповідає українському звукові *г*.

2. Діалект Хіджазу не використовує подвійне заперечення, і не додає частку заперечення *ش* до дієслів: *ма аарифш* [12, 88], на противагу єгипетському *ма аарифши* і палестинському *баарифши*, що означає “я не знаю”.

3. Заперечний спосіб класичної арабської мови збережено в імперативі (*ля трух* “не йди”).

4. Злиті займенники (займенникові суфікси) збережені в їхніх класичних формах. Наприклад: *бейткум* “ваш будинок”.

Як і інші “осілі” діалекти, міський діалект Хіджазу менш консервативний, ніж бедуїнські варіанти, й тому втратив багато класичних форм й особливостей, присутніх в багатьох бедуїнських діалектах. Особливостями, які визначають діалект Хіджазу як “осілий”, є:

1. Наявність категорії теперішнього тривалого часу дієслова, який утворюється за допомогою частки *аммаль* або приставки *ب*: *аммаль йктуб* “він пише” або *бідрус* “він вчиться” [12, 179].

2. Міжзубний *ث* (англійське звукосполучення *th* як у слові *three*) переважно вимовляється як “т”, у той час як міжзубний *ذ* (англійське звукосполучення *th* як у слові *this*) головним чином схиляється до “д” й іноді до “з”, як у слові *كذب* *кязаба*.

3. На відміну від бедуїнських діалектів, збережена диференціація артикуляції емпфатичних звуків /dʳ/ *ض* й /ðʳ/ *ظ*.

4. Кінцевий *ن* у формах дієслова множини теперішнього часу опускається, наприклад: *яркабу* замість *яркабун*.

5. Злитий займенник третьої особи однини чоловічого роду вимовляється як *у*, в той час як у бедуїнських діалектах він звучить як *а*. Наприклад: *бейту* “його будинок”, *анду* “в нього”, *арафу* “він його знав” [12, 27].

6. Злиті займенники другої особи чоловічого роду вимовляються як *ак* та жіночого роду як *ик*. В арабській літературній мові їм відповідають *ка* та *кі* [12, 78], у той час як у бедуїнських діалектах вони можуть звучати як *ик* та *ити*, або мати інші незначні фонетичні варіації.

Варто також виокремити й інші особливості діалекту Хіджазу:

1. У порівнянні із сусідніми діалектами міська мова Хіджазу зберігає більше коротких голосних арабської літературної мови, наприклад: *самака* “риба” на протигагу бедуїнському *смика* і сирійському *самаке* [5, 263]; *дарабату* “вона його вдарила”, на протигагу бедуїнському *дрібта*; *індакум* “у вас” [12, 98] на протигагу бедуїнському *індіком*, єгипетському *андоко* та ліванському *андкон* [13, 334].

2. Перша особа множини *ніхна* на протигагу більш поширеному *ихна* або бедуїнському *хинна* та *инна*.

3. Щоб вказати на місце знаходження, перевагу надають прийменнику *في*, а не *ب* (*фі Мекка* “у Мекці”). У бедуїнських діалектах вибір прийменника залежить від регіону.

Миський словниковий запас Хіджазу відрізняється від інших діалектів на Аравійському півострові. Наприклад, існує досить незначна кількість лексичних одиниць, які стосуються пустельного життя, і навпаки, більше термінів пов'язаних з мореплаванням та рибальством. Завдяки різному походженню жителів міст Хіджазу, існує багато запозичень з діалектів Єгипту, Сирії та Ємену. П'ять сторіч турецького панування також залишили свій відбиток. Через це діалект Хіджазу вважають діалектом “змішаних спорідненостей”.

Варіанти арабської мови, на яких говорять бедуїнські племена регіону Хіджазу, є лише відносно досліджуваними. Однак, мова деяких племен показує набагато більшу близькість з іншими бедуїнськими діалектами, особливо з сусіднього Наджду, ніж з міськими діалектами Хіджазу. Діалекти північних племен Хіджазу дуже схожі на діалекти Йорданії та Синайського півострову, у той час як південні діалекти зливаються з говірками Асіру (провінція в Саудівській Аравії на південному заході країни) і Надждом. Також варто відзначати, що багато великих племінних об'єднань у Наджді й Східній Аравії є нещодавніми мігрантами з Хіджазу, включаючи племена Утайба, Мутайр і Бані Халід. За старих часів багато інших арабських племен також приїхали з Хіджазу, зокрема Кінана, Джухайна, Бану Суляйм та Гагафан. Крім того, не всі мовці цих бедуїнських діалектів є буквально кочовими бедуїнами. Деякі – просто осілі племена, які живуть у приміських районах, і таким чином спілкуються на діалектах, які схожі на діалекти їхніх бедуїнських сусідів.

Дослідження розмовної арабської мови в усіх її формах є важливим не лише для розвитку арабістики, а й для порівняльно-історичних афро-азійських досліджень, оскільки діалекти арабських країн генетично походять від стародавніх племінних діалектів Центральної Аравії та сформувалися в результаті їхньої інтерференції з місцевими мовами.

Типологічні особливості фонетичної та граматичної систем арабських діалектів, структури кореня і слова, відмінності в системі граматичних категорій, порівняно з арабською літературною мовою, становлять значний інтерес для структурно-типологічного напрямку в загальному мовознавстві. Результати фонологічного і морфологічного дослідження арабських діалектів можуть бути

використані для проведення компаративного аналізу з аналогічними системами близькоспоріднених арабських діалектів. Подальші науково-теоретичні дослідження в галузі морфологічного та фонологічного складу арабських діалектів, їхній типологічний аналіз має велике значення для вивчення різних рівнів мовних систем і визначення ступеня їхньої універсальності для генетично споріднених мов.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Белова А. Г. Очерки по истории арабского языка.* Москва, 1999.
2. *Белова А. Г. Формообразование имен в арабском языке (на сравнительном анализе материала иракского диалекта и литературного языка).* Канд. дис. Москва, 1964.
3. *Бевзенко С. П. Українська діалектологія.* Київ, 1980.
4. *Васильев А. В. История Саудовской Аравии от середины 18 в. до конца 20 в.* Москва, 1994.
5. *Масарани М., Сегаль В. С. Арабско-русский словарь сирийского диалекта.* Москва, 1978.
6. *Церетели К. Г. Сирийский язык.* Москва, 1979.
7. *Шагаль В. Э. Арабские страны: язык и общество.* Москва, 1998.
8. *Шарбатов Г. Ш. Арабский литературный язык, современные арабские диалекты и региональные обиходно-разговорные языки.* В кн.: **Языки Азии и Африки.** Т. 4, кн. 1. Москва, 1991.
9. *Шарбатов Г. Ш. Об аналитичности строя современных арабских диалектов.* Москва, 1960.
10. *Шарбатов Г. Ш. Соотношение арабского литературного языка и современных арабских диалектов.* Москва, 1966.
11. *Юшманов Н. В. Грамматика литературного арабского языка.* Изд. 3. Москва, 1985.
12. *Margaret K. Omar, Saudi Arabic: Urban Hijazi Dialect, Basic Course,* 1975.
13. *Rajaa Aquil Ph. D., Sara Nimis. Ultimate Arabic. Modern Standard, Egyptian, Iraqi, Lebanese, Saudi.* New York, 2009.

ДО ІСТОРІЇ МОВНИХ РЕФОРМ У БУРЯТ-МОНГОЛІЇ

Однією з провідних засад бурятського “культурного панмонголізму” стала ідея реформи монгольського алфавіту. Вона вперше була висунута в 1902 р. Б. Барадіним, А. Доржієвим, Ц. Жамцарано, які невдовзі стали знаковими особистостями для бурятського суспільства. Реформатори в процесі своєї роботи розбилися на дві групи. Перша виступала за бурятський алфавіт, реформований А. Доржієвим. Вони вважали, що треба створити всемонгольську писемність і літературу, взявши за основу в якості офіційної та літературної мови халхаське наріччя. До цієї позиції долучилися: вже відомий мандрівник Г. Цибіков і такі представники майбутньої бурятської еліти 1920–1930-х років, як Е.-Д. Рінчино та М. Амагасв. На думку ж, зокрема, тодішніх російських чиновників, створення А. Доржієвим нового алфавіту було першим актом здійснення власне ідеї панмонголізму¹. Прозахідні інтелігенти на чолі з іркутянином М. Богдановим відстоювали латинський алфавіт, прилаштований до бурятського наріччя. Автором латинського алфавіту був Б. Барадін [Шагдурова 1999, 60]. Ц. Жамцарано, наприклад, зазначав, що Агван Доржієв та його співробітники мали на меті створити такий фонетичний алфавіт, що міг би відображати всі монгольські наріччя, в тому числі й бурятські, а тому алфавіт названий монголо-бурятським. Мовляв, творець алфавіту, чи, вірніше, реформатор, маючи на увазі не одномільйонний монгольський народ, з певною писемністю та зростаючою літературою, не міг, звичайно, рекомендувати цілком чужий їм алфавіт латинського типу, на догоду жменьці іркутських бурятів. До того ж, малось на увазі, що більшість іркутських бурятів надасть перевагу своєму монгольському алфавіту і побажає долучитися до спільного руху всіх монголів, у тому числі й бурятів, і не побажає відокремитися від маси монгольського народу, який відроджується [Жамцарано 1907, 19]. На початку ХХ ст. у полеміці стосовно

¹ НАРБ. – Ф. П-20. – Оп. 2. – Ед. хр. 12. – Л. 5. Зі свого боку, Г. Цибіков також уважав, що старомонгольський алфавіт, реформований Агваном Доржієвим, – це майже єдиний засіб об’єднання всіх монгольських племен і народів [Шагдурова 1999, 61].

алфавіту взяла участь майже вся бурятська інтелігенція, що представляла як Іркутську губернію, так і Забайкальську область.

30 травня 1923 р. вийшла постанова про об'єднання двох автономних областей в Бурят-Монгольську Автономну Радянську Соціалістичну Республіку (БМАРСР). До осені 1937 р. ця республіка об'єднувала майже всі бурятські терени, за виключенням окремих улусів², розташованих на відстані від республіки. 5 вересня 1923 р. створена адміністративна комісія прийняла рішення про утворення на території республіки 9 аймаків з 95 хошунів із населенням 435 454 осіб, у тому числі 243 391 бурятів, 192 063 росіян [Батуев 2010, 120]. 12 вересня 1923 р. декретом ВЦВК було затверджене "Положення про державний устрій Бурят-Монгольської АРСР". Відповідно до цього декрету Бурят-Монгольська АРСР ставала федеративною частиною РРФСР із центром у Верхньоудинську (нині Улан-Уде). Вищим органом представницької та законодавчої влади Бурят-Монгольської АРСР був з'їзд Рад, вищим органом виконавчої влади – Рада Народних Комісарів БМАРСР. За "Положенням про державний устрій БМАРСР" бурят-монгольська та російська мови були рівноправними на теренах республіки. Діловодство у бурятських хошунах і сомонах велося бурят-монгольською мовою, а на аймачному та республіканському рівнях – двома мовами. Орієнтація на Монголію під час розробки питань культурного розвитку підтримувалася керівництвом республіки, насамперед, М. Єрбановим, головою Ради народних комісарів.

В. Базарова, бурятська дослідниця мовних реформ того періоду, зазначає, що після Жовтневої революції у вирішенні питання про основу нової бурят-монгольської мови особливу роль відіграла ідея культурної та мовної спільності монголономовних народів. У цьому єдиному настрої проглядає й інстинктивне прагнення до збереження самобутності традиційного способу життя, і прагнення до самоідентифікації в історичному просторі, і геополітичні прагнення еліт, й активна згода з цим верховної влади країни [Базарова 2008, 149]. Отже, впродовж 1920-х – початку 1930-х років тривала полеміка стосовно реформування монгольської писемної мови, що по суті віддзеркалювала культурну орієнтацію бурятської еліти. Наприклад, відомий бурятський науковець і мандрів-

² Улус – в Росії адміністративно-територіальна одиниця типу російської волості у бурятів, калмиків та якутів.

ник Г. Цибіков виступав за її збереження, оскільки ця писемність зберегла єдність нації, залишаючись майже єдиним фактором, що зв'язував всі монгольські народи в одне ціле: “Збережена досі монгольська писемність, яка б вона не була, все ж є спадком культури цієї національності й має за собою ту заслугу, що розрізнені історичними долями монгольські племена мають все ж єдину літературу. Круто поривати з цієї літературою не слід...” [Цыбіков 1928, 15]. Виходячи з цієї концепції, він вважав за необхідне обмежитися проведенням незначної реформи письма.

19–26 вересня 1926 р. відбулася Перша культурно-національна нарада Бурят-Монголії за участю представників МНР. Їй передував серпневий пленум Бурят-Монгольського обкому, який, за доповіддю М. Єрбанова, затвердив тези про культурно-національне будівництво. Вони й стали платформою для згаданої наради. Ставилось завдання націоналізації бурятської школи, держапарату, у зв'язку із чим робилися застереження із приводу того, що “в окремих районах, особливо в західній частині Бурятії, ми маємо надзвичайно велике захоплення російською мовою”; завдання залучення безпартійної лояльної інтелігенції в керівні радянські, профспілкові, кооперативні та інші органи, підготовки національних кадрів учителів і працівників культури. Проголошуючи “Чергові завдання й методи здійснення”, М. Єрбанов стверджував: “Найуспішніший розвиток національної культури у Бурятії можливий лише за умови щільного зв'язку та узгодження нашої роботи з Монголією. Було б помилково думати, що бурят-монголи, котрі нараховують усього лише чверть мільйона осіб, зможуть створити самостійну, відмінну від інших монгольських племен культуру, тим більше за таких складних умов (особливо територіальних), які є в Бурятії. Поширення і розвиток писемності рідною мовою, літератури і т. д. в Бурятії в минулому винятково пояснюється своєрідним впливом Монголії на Бурятію як на споріднену по крові, побуту, укладу й формі життя країну. І чим щільніше була пов'язана Бурятія, особливо її східна частина, з Монголією, тим цей вплив був сильніший і реальніший. Тому, з погляду розвитку національної культури, безсумнівно, курс має бути взятий на зближення і тісне погодження наших робіт із Монголією, а не роз'єднання та відрив Бурятії, як особливо ізольованої одиниці, від інших монгольських племен. І це одне з основних на-

ших завдань” [Ербанов 1926, 18–19]. З метою підвищення кваліфікації окремих працівників-керівників пропонувалося запровадити тимчасові відрядження їх до Монголії задля вивчення мови та літератури, а також запрошувати халха-монголів для роботи в Буручкомі³ та різних навчальних закладах, забезпечивши їх із матеріальної та інших сторін.

У своїй доповіді на цій же нараді Б. Барадін⁴ говорив, що він та його однодумці “не вважають бурят-монголів за самостійну культурну одиницю, мислять (їх) у національно-мовному відношенні як невід’ємну частку монгольських націй”, і додавав: “Наша робота для інших монгольських народів буде досвідом, помилки якої можна буде потім виправити” [цит. за: Дырхеева 2002, 19]. На його думку, треба було досягнути принципової узгодженості з Монгольським ученим комітетом з усіх питань упровадження в життя нового письма, оскільки Халха-Монголія та Бурятія, які є в аспекті мовної культури єдиним цілим, не можуть складати самостійних окремих культурно-мовних одиниць [Базарова 2007, 162]. Г. Цибіков твердив: визнання за народністю національно-цілого та культурно-єдиного має ставити своїм завданням збереження її національної культури і, якщо вона знаходиться, в силу історичних умов, у роз’єданому стані, то треба прагнути до національно-культурного об’єднання⁵. Таке збереження

³ Учком – Учений комітет. Такі установи існували тоді в Бурят-Монголії та МНР; скорочені назви – Буручком, Монучком. Буручком був створений ще в 1922 році як спеціальний орган при Раді з культурних справ бурят-монголів Сибіру та Далекого Сходу; після утворення БМАРСР він був уведений до наркомату просвіти як складова частина. З 1 жовтня 1925 року Буручком став самостійною установою при ЦВК БМАРСР. Буручком зосередився, зокрема, на вивченні мови, писемності, народного мистецтва, історії Бурятії, займався виданням літератури бурят-монгольською мовою тощо. У 1923–1929 роках його головою був Б. Барадін.

⁴ Один із провідних ідеологів консолідації між монгольськими народами – Б. Барадін не лише працював наркомом просвіти республіки до 1926 року, але й одночасно (до 1930 року) був членом Центрального Виконавчого Комітету Рад.

⁵ У своїй доповіді Г. Цибіков підкреслював: “Тепер, коли зникли всі колишні перешкоди, що заважали об’єднанню монгольських племен та розвитку їхньої мови, доводиться говорити виключно про культурно-національне об’єднання” [Цыбиков 1928, 13].

та об'єднання монгольських племен мислиться лише на ґрунті єдиної писемної мови, а об'єднання та збереження на їхній розмовній мові – справа утопічна та завчасно приречена на загибель [Цыбиков 1928, 12].

Зазначалося, що всі питання принципового характеру, що стосуються підвищення кваліфікації етнічної культури монголів, мови, писемності, мистецтва, школи й т. д., є питаннями, спільними для всіх монголів. Вирішення цих питань має актуальніше значення для культурної долі монголів і можливе лише за спільного співробітництва всіх культурних сил Бурятії та Монголії. Отже, центральним мало стати питання про організацію науково-дослідного інституту мовної та етнічної культур монголів для розробки і вирішення перерахованих питань, а також для підготовки кадрів кваліфікованих науковців-керівників в області питань теорії та практики підвищення кваліфікації цих культур [Варнавский... 2003].

Культурно-національна нарада 1926 року оприлюднила рішення про збереження єдиної монгольської писемності. Вона виступила проти ідеї створення самостійної бурятської писемної мови, відмінної від класичної монгольської мови, та зобов'язала Буручком вирішувати мовну проблему спільно з Монучкомом. М. Єрбанов у своїй доповіді зазначав: “Вирішення таких питань, як реформа монголо-бурятського алфавіту, у якій би формі воно й не пропонувалося, має виходити, по-перше, із суворого врахування реальної дійсності стосовно не лише однієї Бурятії або однієї Зовнішньої Монголії, а й усього монгольського сходу разом узятого, а з іншого боку – мати на меті не роз'єднання, а зближення окремих монгольських племен і створення єдиного культурного фронту... Питання про корінну реформу алфавіту, наприклад про латинізацію, має бути ще ретельно вивчене і піддане докладному обговоренню всіх зацікавлених монгольських племен... Інше питання – яке наріччя в основному потрібно покласти за основу літературної мови. Цей момент потребує детальної наукової розробки в порядку погодженої роботи Буручкому та Монучкому” [Єрбанов 1926, 18–19]. Нарадою була прийнята резолюція, де, зокрема, йшлося: “...Питання про підвищення кваліфікації мовної культури бурят-монгольського народу має бути вирішене у масштабі всемонгольському. Відрив

мов, культури бурят-монгольського народу від сусідніх монгольських племен, шлях створення будь-якої самостійної бурят-монгольської писемності вважати абсолютно неприпустимим” [цит. за: Дырхеева 2002, 16]. Вважаючи, що латинізація монгольського письма є передчасною, нарада визнала за необхідне взяти курс на засвоєння наявної монгольської літературної мови⁶. Справа в тому, що представники монгольських партійних та суспільних організацій, присутні на нараді, висловилися проти впровадження нової абетки. Питання залишалося відкритим до кінця 1928 року [Базарова 2007, 187].

На думку Б. Барадіна, безсумнівно лише халхаське наріччя⁷ було найчистішим, найрозвиненішим і найдосконалішим за простотою форми сучасним наріччям монголів, а також займало центральне у географічному та мовному аспектах становище серед інших наріч [Базарова 2008, 146]. Отже, Б. Барадін послідовно відстоював таку позицію: майбутня уніфікована бурят-монгольська мова за граматичною формою має бути в основі халхаським наріччям, а за змістом – мовою, що охоплює весь лексичний склад перш за все сучасної літературно-монгольської мови, бурят-монгольської, халха-монгольської та інших живих наріч монголів [Барадін 1932, 29]. Опоненти Б. Барадіна твердили, що ця мова розрахо-

⁶ “Доцільно і правильно казати про переведення слабкої бурят-монгольської мови на якісно сильне халха-монгольське наріччя і про підвищення кваліфікації існуючої монгольської мовної культури через упорядкування та спрощення системи правопису з одного боку і наближення книжково-літературного стилю до сучасної живої мови монголів”, – твердив тодішній бурятський філолог Р. Рінчине [Рінчине 1928, 103].

⁷ За словами видатного радянського дослідника Монголії 1920–1930-х років О. Симукова, “всі монголи розпадаються на цілу низку окремих груп, з яких кожна має особливе наріччя. Відмінності між окремими наріччями не дуже великі. Всі ці наріччя обслуговує єдина, загальна, одноманітна письмова монгольська мова. Лише західна частина монголів – ойрати та олоти – мають свою, трохи відмінну від загальної монгольської, абетку й правопис. Найближчим до письмової мови визнається халхаське наріччя монгольської мови, особливо східно-халхаський та ургинський говори. Взагалі ж кажучи, письмова монгольська мова значно відрізняється від розмовної” [Симуков 2007, 262].

вується не стільки на бурятів, скільки на монголомовні народи взагалі [Очерки... 1974, 119].

Міркування бурятської партійної та культурної еліти підтримували тоді й видатніші вітчизняні монголознавці. Так, радянський лінгвіст Н. Поппе (якого з часом назвали найвидатнішим монголістом ХХ століття) у 1928 році писав: “Користуючись у ролі літературної мови всемонгольською писемною мовою, однією з переваг якої є саме те, що вона всемонгольська і, отже, може служити засобом для культурного спілкування всіх монгольських племен, буряти опинилися в щасливіших умовах, аніж багато десятків інших національностей союзу, тому що їм не довелося спішно створювати своєї національної писемності” [Поппе 1928, 95]. Його вчитель Б. Владимирцов тоді ж підкреслював, що халхаське наріччя, найпоширеніше з усіх інших монгольських наріч, стало нібито державною мовою Північної Монголії, модною, зокрема, серед бурятів Забайкалля, починає останнім часом поширюватися за свої колишні межі і поступово напластовуватися на ближні говори, що належать іншим монгольським наріччям [Владимирцов 1989, 48–50].

У 1928 році бурятський філолог, працівник Буручкому Р. Рінчине так характеризував завдання мовного будівництва. Виникає питання про вироблення нової літературної монгольської мови, мови культури та повсякденного культурно-побутового вжитку на основі сучасного живого наріччя. При цьому це живе наріччя повинне мати найдосконалішу і твердо вироблену форму в сенсі морфології мови; бути найблагозвучнішим для слуху та виразним за своєю фонетикою і бути найближчим до існуючої літературно-писемної мови за зовнішньою формою та за лексичним змістом. Таким наріччям з-поміж усіх існуючих наріч сучасної монгольської живої мови є, безперечно, халхаське наріччя. Майбутня новолітературна монгольська мова має бути з боку своєї внутрішньої чи смислової структури найзрозумілішою будь-якому монголу, буряту, халхасцю, чахару, ойрату і т. д. [Ринчинэ 1928, 104].

Рінчине перераховував вжиті та намічені заходи. Мовляв, Буручком вже став на шлях підвищення монгольської мовної культури. Так, наприклад, ним прийнятий та узгоджений з Монгольським ученим комітетом словник суспільно-політичних і

науково-популярних термінів, чисельністю до 2000⁸ [Русско-монгольський... 1928]. Бурпедтехнікум, який буде однією з основних установ у справі реалізації єдиної всемонгольської новолітературної мови, має негайно приступити до планового вивчення та засвоєння у своїх стінах халха-монгольського наріччя під безпосереднім науково-лінгвістичним контролем Буручкому. Отже, перед комітетом стоїть конкретне завдання – підготувати спеціальні кадри наукових співробітників, як практиків, так і теоретиків халха-монгольської мови. Вони мають обов'язково пройти вивчення халхаського наріччя та окремих говорів через відрядження до Монголії й окремих районів Бурятії на більш чи менш тривалий термін [Ринчинэ 1928, 106].

Тоді, у 1928 році, правляча бурятська еліта розглядала майбутній культурний розвиток республіки в такому ж напрямі. На її думку, подальша діяльність Буручкому має піти по руслу: 1) продовження роботи з оформлення єдиної всемонгольської новолітературної та ділової мови (вироблення термінології, літературно-стилістична обробка творів, що чекають на видання і т. д.). У той же час потрібно щільніше пов'язувати роботу Буручкому з монгольськими науковими установами, зокрема через тривалі відрядження для участі в роботі цих установ і скликан-

⁸ Редакція словника висловлювала надію, що він буде мати велике культурне значення для всього монгольського мовного світу [Русско-монгольський... 1928, 1]. Б. Барадін зазначав, що укладачі словника керувалися, зокрема, такими положеннями: вмільний підбір, вдала передача та уточнення термінів монгольською мовою, а також уніфікація їх для всіх племен, що розмовляють монгольськими наріччями, є справою надзвичайно важливою, від якої буде залежати саме питання консолідації термінів, стилістики і всієї мовної культури. Основною умовою уніфікації та консолідації монгольської мовної культури є створення такої літературної мови, яка за формою та змістом була б найбільш загальною, центральною та ближчою для всіх сучасних монгольських наріч. Ця вимога може бути виконана лише за умови, якщо граматична форма буде наближена до такої ж форми халха-монгольського наріччя, якщо наявна форма письма буде раціоналізована і якщо зміст (лексичний склад та стилістика) буде наближений до живих наріч та уніфікований на основі визнання рівноправ'я всіх живих наріч та писемної мови, а також іноземних слів інтернаціонального значення [Русско-монгольський... 1928, IX–X].

ня спеціальних нарад з окремих наукових питань. Робота серед службовців-бурятів із вивчення ними монгольської писемності велася й ведеться [Доклад... 1928, 77]. Разом із тим, бурятське керівництво стверджувало: у той час як східні монголо-буряти впродовж століть панування росіян не втрачали зв'язки зі своїми родичами монголами і зберігали в недоторканності свою мову та монгольську писемність, західні буряти відірвалися від джерел родинної монголо-тибетської культури, мова цієї частини поповнилася надмірною кількістю русизмів, писемність у монгольській транскрипції сюди не проникнула [Доклад... 1928, 70]. Там донині викладання у школах ведеться двома мовами, використовуються російські підручники, вчителів, підготовлених до викладання рідною мовою, майже немає. У результаті процес засвоєння знань значно ускладнюється. Основною проблемою роботи серед західних бурятів є переведення освітніх установ на рідну мову.

За словами бурятського дослідника Л. Шагдарова, бурятська літературна мова найуспішніше розвивалася якраз у 1920-х – на початку 1930-х років, саме в період орієнтації на всемонгольську основу [Шагдаров 1996, 41]. Проте бурятський ренесанс тривав недовго. Наприкінці 1920-х років розпочався наступ на “панмонголізм” і “бурятський націоналізм”. У своїй постанові щодо Бурят-Монгольської парторганізації (від 27.05.1929) ЦК ВКП(б) запропонував провести рішучу боротьбу з проявами великодержавного шовінізму, панмонголізму та бурятського націоналізму, що посилюлися особливо за останній час, у зв'язку із загостренням класової боротьби, виховуючи парторганізацію в ленінському інтернаціональному дусі [О культурно-национальном строительстве 1931, 14]. 17 червня 1929 року під тиском згори змінена версія проекту Барадіна 1926 року (щодо латинізації алфавіту) була схвалена Всерадянським центральним комітетом нового тюркського алфавіту та ЦВК БМАРСР і у 1930 році – Бурят-Монгольським обкомом ВКП(б) [Dugarova-Montgomery, Montgomery 1999, 89]. Судячи з усього, таке вирішення проблеми не викликало захоплення серед бурятської інтелігенції, яка передбачала, що перехід на нову абетку відірве етнос від культурної спадщини минулого, що цей перехід до латинізації стане містком до знищення національної мови та її писемності, спробою нав'язати монгольській культурі та мові якісь чужі їм форми життя [Хабаев 1930, 21].

У 1930 році Б. Барадін очікував на такий важливий історичний момент культурної революції, що назрівала, як перехід бурятів, халхасців та калмиків на нову латинську писемність взамін старого письма вертикальної графіки, а для бурятів – ще й на живу новолітературну мову на основі халхаського наріччя [Барадін 1930, 122–123]. Тоді з цими пропозиціями Б. Барадіна погоджувалися навіть ідейні будівники пролетарської культури, які нещадно критикували спроби побудови культури національної, і зокрема пропозиції зберегти традиційну монгольську писемність⁹. Буряти ще визнавалися народом “монгольської культури” [Хабаєв 1930, 19]. Разом із тим, на нараді в Інституті культури (26.02–4.03.1930), де обговорювалося опрацювання основних положень орфографії бурят-монгольської писемності на новому латинізованому алфавіті¹⁰ та оформлення нової бурят-монгольської літературної мови, Барадіну закинули, що не слід називати нову літературну мову монгольською. Мовляв, латинізація писемності в БМАРСР – це

⁹ Так, наприклад, директор Інституту культури І. Хабаєв, критикуючи Г. Цибікова, риторично запитував: “Хіба це не є пропаганда шкідливої ідеї панмонголізму? Є. Хіба це не є тенденція створювати лише монгольську культуру, тільки тому, що вона національна? Є. ... Ми цілком не проти культурного зв’язку із спорідненою та дружньою нам Монголією, проте ми рішуче проти буржуазної націоналістичної ідеї. Ми маємо підходити до питань організації та створення умов для розвитку культури саме з класової точки зору, з точки зору створення класово вираженої пролетарської культури, з тим, щоб остання відповідала класовим інтересам та потребам трудящих бурят-монголів, монголів і т. д.” [Хабаєв 1930, 21–22].

¹⁰ Напередодні наради дирекція Інституту культури отримала листа від Міністерства просвіти МНР, з якого випливало, що Монголія пропонує розпочати роботу з латинізації монгольської писемності в порядку експерименту. Оскільки питання латинізації писемності стосується всієї видавничої справи обох народів і є питанням, кровно пов’язаним із культурними інтересами інших монгольських племен, Міністерство просвіти МНР запропонувало вирішити питання: яке з живих наріч монголів має бути взяте за основу майбутньої національної літературної мови. Оскільки бажане об’єднання сил обох народів у справі проведення латинізації старомонгольської писемності, Міністерство просвіти МНР висловлювало готовність взяти участь у переговорах про проведення наради з латинізації писемності [Базарова 2007а, 204].

частина революційного заходу СРСР, і цей прогресивний процес впливає на сусідню Монголію, яка невдовзі самостійно вирішить питання реформи своєї абетки та писемності, називаючи їх відповідним чином. Тому доцільніше нову літературну мову називати бурят-монгольською, а не монгольською. До того ж, взявши за основу нової бурят-монгольської літературної мови халхаське наріччя, прийнятніше за простотою фонетичного та граматичного ладу, ніж інші бурятські говори, на даному етапі культурного будівництва республіки слід визнати, що воно все ж не є ідеальною формою [Базарова 2007а, 207].

У 1930 році у своєму п'ятирічному плані Інститут культури¹¹ висловлював намір, зокрема, встановити постійний зв'язок із Мунучкомом, оскільки "Інститут культури не може у своїх наукових дослідженнях замкнутися в межах території Бурятії і тим самим пройти повз порівняльне вивчення аналогічних явищ у суспільному житті Монголії..." [Пятилетний план... 1930, 114]. Лінгвістичний відділ інституту запланував, щоб нова літературна мова наприкінці п'ятирічки отримала своє остаточне оформлення і міцно посіла місце як нове, потужне бойове знаряддя на фронті соціалістичної культури трудящої маси монголів. Робота була розподілена між секціями монгольської діалектології та нової літературної мови. Експедиційні роботи мали проводитися в Агінському аймаку, прикордонних з Монголією Закаменському та Кяхтинському аймаках, в Улан-Баторі та Барзі [Пятилетний план... 1930, 115].

Не приховував своїх сподівань і Е.-Д. Рінчино, видатний бурятський суспільно-політичний діяч, який на той час жив у Москві та викладав у КУТСі¹². Він зокрема зазначав, що, з одного боку, Зовнішня Монголія є культурно-національним центром усієї Монголії, з другого – навіть революційно-політичним центром щодо поневолених Китаєм областей етнографічної Монголії. В культурно-національному відношенні вона впливає навіть на Бурятію, особливо у сфері мови та літератури: на всіх бурятських виданнях останнього часу відбивається вплив Зовнішньої Монголії

¹¹ У 1929 році Буручком був реорганізований у Бурят-Монгольський інститут культури, що поставив перед собою ширші завдання зі всебічного вивчення Бурятії.

¹² Комуністичний університет трудящих Сходу.

в сенсі мови, стилю, образів і т. д. [Элбек-Доржи... 1998, 131]. На думку Рінчино, проведення алфавітної реформи в Зовнішній Монголії цілком можливий і назрілий захід. Реформу слід проводити одночасно в обох республіках – і в Бурятії, і в Халсі. Перераховуючи комплекс питань, пов'язаних із реформуванням літературної мови, він, зокрема, твердив: “Необхідні кроки в зазначених напрямках вживаються майже одночасно з різних центрів: у Москві (КУТС), Верхньоудинську (Бурят-Монголія) і за останній час в Улан-Баторі (зовнішня¹³ Монголія). Чи існує в цих кроках узгодженість та взаємодопомога? Так, є спроби, проте поки без істотних результатів. Нам здається, що в інтересах найповнішого використання наявних сил та ресурсів, швидкості та плановості організації, розробки та проведення необхідних заходів було б краще створити тимчасовий спільний орган, як уже зазначалося вище, діючий на засадах певних директив, що проводить обстеження, конференції, наради і керує роботою спеціалістів. Само по собі, що цей тимчасовий орган у жодному разі не повинен стримувати ініціативу місць, має працювати в повному контакті і при підтримці їх” [Ринчино 1930, 106]. У цих словах чується відгомін планів Рінчино про створення спільного органу між Бурят-Монголією та МНР, що він їх формулював на початку 1920-х років.

10–17 січня 1931 року в Москві була проведена конференція представників БМАРСР, Калмицької автономної області та МНР. За словами Е.-Д. Рінчино, на цій конференції була досягнута єдність з усіх основних питань. Підсумки роботи конференції він охарактеризував, зокрема, так:

- Представники МНР і бурят-монголи прийняли з деякими незначними змінами уніфікований латинський алфавіт; калмики в межах фонетичних можливостей своєї мови наблизили свій алфавіт до халха-бурятського.
- Представники МНР і бурят-монголи прийняли в остаточній формі за основу нової літературної мови халхаське наріччя з урахуванням особливостей бурятських наріч і діалектів. Стосовно калмиків було прийняте торгоутське наріччя, що досить близьке до халхаського.
- Представники МНР і бурят-монголи прийняли уніфіковану орфографічну систему; представники калмиків заявили,

¹³ Так у тексті документа.

що вони на підставі роботи конференції, яка виявила недоліки калмицької орфографії, проведуть зміни у власній орфографії (ці зміни у торгоутському наріччі зроблять цілком можливими обмін і взаємне користування літературними матеріалами між народностями, які брали участь у конференції)

- Всі учасники конференції вирішили уніфікувати і по можливості погодити науково-термінологічну систему.
- Учасники конференції зійшлися на необхідності планування та узгодження видавничої й перекладацької роботи.
- Конференція ухвалила сформувати особливу комісію задля допомоги при впровадженні в життя всіх рішень конференції на місцях.

Конференція від початку до кінця пройшла під знаком єдиного культурного фронту, на ґрунті єдності політико-ідеологічних установок не лише між монгольськими народностями, а й між народами СРСР і народами закордонної Зовнішньої Монголії [Ринчино 1931, 238].

У Постанові Президії Ради Національностей ЦВК СРСР¹⁴ зокрема, йшлося: практично приступили до латинізації старої монгольської абетки та перетворення її на потужну зброю культурної революції у справі звільнення трудящих мас селянства з-під впливу реакційного ламства та експлуататорських елементів [Бюллетень... 1931, 2]. Проте прийняте в січні 1931 року рішення про вибір за основу бурятської літературної мови халхаського наріччя вже через кілька місяців було скасовано, хоча, як пише відомий російський мовознавець В. Алпатов, воно було оптимальним у лінгвістичному плані: халха-монгольські норми вже існували, а будь-які інші для бурятських діалектів ще треба було створювати; знімалася проблема суперництва між носіями різних діалектів [Дырхеева 2002, 20]. Але прийняття частиною населення СРСР мови, однакової з мовою іншої держави, могло в майбутньому порушити, наприклад, питання про зміну кордонів [Алпатов 1996, 47]. М. Поппе пояснював це так: “Що ж щодо нової літературної мови, то вона до теперішнього часу орієнтувалася, переважно, на халхаську мову, проте у постанові Обкому говориться, що, надаю-

¹⁴ Постанова була ухвалена за доповіддю голови РНК БМАРСР Д. Доржієва; надрукована в Бюлетені ЦВК та РНК БМАРСР від 1 лютого 1931 року.

чи значення халхаській мові і взагалі тому, що буряти та халхаси мали близьку літературну мову, внаслідок наявної у них близькості, рекомендується взяти селенгинсько-бурятське наріччя, як найбільш наближене до халхаського наріччя¹⁵. Отже, халхаське наріччя повністю не відкидається, воно мається у перспективі, проте для того, щоб до нього підійти найправильніше, вважається наразі необхідним уведення селенгинсько-бурятського наріччя. Я зі свого боку пропонував уточнити який із говорів його узяти і не боятися також допущення до мови елементів, які ворожі селенгинсько-бурятському наріччю, але які є спільними для всіх інших наріч і часто халхаського” [Дискуссия... 1931, 59].

На прикладі М. Поппе В. Алпатов проаналізував, наскільки швидко могли змінитися погляди та трактування радянського лінгвіста у 1930-ті роки [Алпатов 1996, 45–48]. У 1933 році Поппе вже говорив про халха-монгольську та бурятську мови¹⁶, тоді як у 1928-у або 1931-у році писав про “бурятське наріччя”, “халхаське наріччя”, що об’єднувалися в монгольську мову. У 1932 році він стверджував, що покладення халха-монгольської мови за основу нової літературної мови було справді суттєвою помилкою, що витікала з неправильного розуміння національного питання в умовах соціалізму, що будувється, “коли ми не повинні зупинитися перед тим, щоб замість воз’єднання народів здійснювати їхнє роз’єднання, з тим щоб національна за формою культура справді могла успішно розвиватися”, і щоб потім було досягнуто об’єднання на вищому ступені національностей та їхніх мов на інших засадах [Поппе 1932, 27]. Після цього він неодноразово викривав ідеї “про необхідність прийняти за основу таку мову, яка

¹⁵ Деякі дослідники зазначають, що лінгвістично так звані цонгольський та сартульський діалекти можуть бути розглянуті як варіанти власне монгольської мови, якими з XVII–XVIII століть розмовляли на російському боці кордону між Бурятією та Халхою [Skribnik 2005, 104]. Відомий бурятський дослідник Ш. Чимітдоржієв вважає: “На наше глибоке переконання, необхідність збереження єдності монголомовного світу диктувала доцільність збереження сонгольського (селенгинського. – Прим. авт.) діалекту в основі бурятської латинізованої мови” [Чимітдоржієв 1996, 46].

¹⁶ Більшість закордонних мовознавців вважають, що немає бурятської мови, а є діалект [Дырхеева 2007, 20].

була б зрозуміла всім монголам (насправді, звичайно, експлуаторському класу монгольських народностей)” [цит. за: Алпатов 1996, 47].

У вересні 1931 р. відбувся Об’єднаний пленум ОК і ОКК ВКП(б), на якому в руслі рішень ЦК був сформульований курс на будівництво соціалістичної за змістом і національної за формою культури бурятського народу. У діяльності Інституту культури побачили викривлення лінії партії в розробці основних питань національно-культурного будівництва та дали основні настанови для подальшої роботи Інституту [Бурят-Монгольская... 1933, 112]. Мовляв, старомонгольська писемність принесена в Бурятію з Монголії разом із ламаїзмом і до революції служила в руках ламства, нойонатства та куркульства знаряддям гноблення трудящих, майже суцільно безграмотних. У західних аймаках вона не прищепилася. Засудили й наміри покласти за основу нової літературної мови халхаське наріччя та “суцільну бурятизацію інтернаціональних революційних термінів”. Мовляв, теорія створення всемонгольської мови є панмонгольською, контрреволюційною. Перед Інститутом культури ставилося завдання вироблення нової літературної мови на основі східнобурятського наріччя (насамперед, селенгинського), “оскільки воно є наріччям найосновніших мас бурятського населення” [О культурно-национальном строительстве 1931, 16], а також “найближчим за формою халхаському аратському наріччю” [Постановление Обкома... 1931, 3]. Отже, намір полягав у тому, щоб створити літературний стандарт, який, можливо, слугував би й монголам Монголії [Skribnik 2005, 104]. На науковій нараді з питань бурят-монгольського мовознавчого фронту, що відбулася 27–29 серпня 1931 року при секторі мови та писемності Інституту культури, М. Поппе, зокрема, зазначав: “Вірним та вдалим я вважаю вибір Обкому, який зупинився на селенгинсько-бурятському наріччі. Коли будується нова літературна мова, то ми не мусимо відмовлятися від того, щоб ця літературна мова була зрозуміла і халхасам, і бурятам” [Дискуссия ... 1931, 53]. У резолюції за результатами цієї наради, прийнятій 29 серпня 1931 року, зокрема зазначалося: визнаючи величезне значення розвитку нової літературної мови на основі селенгинського наріччя, нарада вважає за необхідне більше звертати увагу на явища та закономірності бурят-монгольської мови порівняно з

минулим, інтернаціоналізувати більшою мірою термінологію і не уникати в подальшому російських революційно-марксистських термінів, тим більше, що такі терміни вже проникли до мови колгоспної маси [Дискуссия ... 1931, 92].

На початку 1930-х років у своєму листі Б. Барадин визнав помилковість власних поглядів щодо збереження національно-етнічних форм культури при комуністичному ладі. Він також зазначив, що при ближчому порівняльному вивченні бурятських говорів та халхаського наріччя з'ясовується доволі значна різниця між ними і халхаське наріччя не може служити основою для оформлення нової бурят-монгольської літературної мови, оскільки для більшості трудящих мас бурят-монголів халхаське наріччя в чистому вигляді є мовою не завжди загальнодоступною. Мовляв, прийняття за основу нової літературної мови східно-бурятського наріччя (насамперед селенгинського) є, безумовно, правильним рішенням [Барадин 1932, 30]. Насправді ж він, як і Ц. Жамцарано, висловлював незадоволення, що етнічні росіяни, а не монголи, визначили монгольську культуру, і що примусове використання російської мови денационалізує бурятів, “на кшталт монголів, які проживають у Китаї” [Rupen 1979, 51].

Однак і друга реформа 1931 року, вважалось, не дала позитивного результату. Тому після багаторічних і палких дискусій у 1936 році ухвалили рішення орієнтуватися на хорінський діалект. Вибір 1931 року, на думку деяких західних дослідників, був компромісом між противниками та прибічниками панмонголізму. Час проведення реформи був, імовірно, не випадковий, оскільки збігся з успішним вторгненням Японії до Маньчжурії та Східної Монголії й продемонстрував нове радянське розуміння ймовірних загроз, властивих панмонголізму. Серйознішого удару завдала реформа 1936 року, оскільки такий вибір ізолював бурятів від інших монголів [Dugarova-Montgomery, Montgomery 1999, 89–90]. Сучасний бурятський мовознавець У.-Ж. Дондуков також зазначає, що, коли перейшли на хорінський діалект, припустилися серйозної помилки [Дондуков 2002, 68; див. також: Доржиева 2008, 427–428]. Такий вибір не сприйняли південні та західні буряти.

В. Алпатов вважає, що в СРСР тенденція в мовній галузі почала змінюватися з середини 1930-х років, спричинена різницею між мовною політикою, яку проголосили та намагалися здійсню-

вати, і реальними потребами ситуації в централізованій державі, навіть з елементами федерації. Мовляв, у середині держави необхідно було зміцнювати всі зв'язки, що неможливо було без розвитку єдиної мови [Алпатов 1993, 123]. Отже, гасла залишилися такими ж, проте зміна курсу відбувалася не лише в мовній сфері: постанови про викладання вітчизняної історії, початок відновлення патріотичних традицій. Боротьба з “буржуазним націоналізмом” все поширювалася, а боротьба з “великодержавним шовінізмом” поступово була згорнута.

У 1939 році бурятську мову перевели на кирилицю, що збіглося з масовими репресіями 1937–1938 років, зокрема провідних учених, які вивчали та розвивали національну культуру і бурятську літературну мову. Наведемо лише кілька трагічних прикладів. І. Дампілон, публіцист, літературний критик, колишній нарком освіти, був заарештований 28 листопада 1937 р. “Шкідництво” Дампілона та його однодумців полягало у спротиві введенню латинізованої абетки бурятської мови, у виданні підручників, що пропагують панмонгольську ідею, у викривленні марксистсько-ленінських теорій у перекладній літературі. У доповідній нотатці експертної комісії, підготовленій за 2 дні, відзначалася провина Дампілона, Солбоне Туя, Барадіна та інших у засміченні бурятської мови панмонгольськими та ламсько-релігійними термінами; у контрреволюційних, панмонгольських перекручуваннях творів класиків марксизму-ленінізму, в монголізації рідної мови. На підставі цього комісія дійшла висновку, що Дампілон “ідеологічно готував панмонголізм” [цит. за: Туденов 1999, 42]. П. Дамбінов (Солбоне Туя) був активним учасником національно-культурного будівництва, працював у бурятському вченому комітеті, був одним із керівників Спілки письменників Бурят-Монголії, брав участь у створенні нової літературної бурятської мови. На допиті 8 травня 1938 року П. Дамбінов зізнався: “Працюючи на культурному фронті, я заперечував самостійність бурятської мови і був прихильником прийняття за основу оформлення нової літературної мови в Бурятії не бурятської мови та її діалектів, а халха-монгольської мови. У сфері термінологічної роботи ми проводили лінію явно націоналістичного контрреволюційного кшталту. Всі інтернаціональні терміни перекладали монгольською мовою, задля чого підбирали всілякі реакційні

буддійські феодально-теократичні, хан-ванівські слова, зовсім незрозумілі та недоступні населенню Радянської Бурятії... На цій халха-монгольській мові була випущена величезна література як масово-політична, так і для шкіл, яка у селах та улусах використовувалася в найкращому разі як курильний папір” [цит. за: Базаров 1991, 50]. Б. Ванчикова, редактора провідної республіканської газети – “Буряад-Монголой унэн” (“Бурят-Монгольська правда”), заарештованого в січні 1938 року, звинуватили у свідомому викривленні перекладів офіційних документів. Мовляв, переклад сталінської Конституції (що вийшла друком під редакцією М. Єрбанова, Д. Доржієва, І. Дампілона, Б. Ванчикова), містить явно панмонгольські, ламські терміни, викручені окремі її статті. В інших перекладах також, мовляв, протаскувалися панмонгольські терміни, вихолощувалася марксистська сутність [Чимитдоржиев 2001, 21].

У 1937 році припинилося й друкування старописемною мовою. Аж до 1940-х років висловлювалися думки про необхідність збереження старомонгольської писемності з урахуванням незначних реформ, проте після “чисток” запанувала “одностайність” [Дырхеева 2002, 25]. Одночасно проходила й зачистка мови, були вилучені так звані панмонголізми, слова монгольського та тибетського походження, багато суто бурятських слів. З’являються постанови, доповіді під характерними назвами, наприклад: “Проти панмонгольської контрабанди в термінології (російсько-бурятський термінологічний словник з мови та літератури, Улан-Уде, 1935, Барадін)” 1935 року¹⁷ [див. також: Базарова 2006]. “Імовірно, саме з цього періоду мова періодики стала сухою, бідною, казенною та вихолощеною. Скоріш за все, у ці роки ми стали втрачати мову”, – твердить відомий бурятський мовознавець Г. Дирхеева [Дырхеева 2002, 25]. Розпочалися метання від пуристичних тенденцій до суцільної заміни слів інтернаціоналізмами та русизмами [Шагдаров 1996, 36].

Загалом, у цей час у Радянському Союзі новостворені та реформовані літературні мови сильно русифікувалися. Звичайно, російська мова була найдоступнішим еталоном для формування норми, проте все більше поширювалися уявлення про російську

¹⁷ НАРБ. – Ф. П-1. – Оп. 1. – Ед. хр. 2283. – Л. 51.

мову навіть не як про “першу серед рівних”, а як про “своєрідне, можна сказати, небувале явище в історії світової культури” [Алпатов 1993, 124]. Остаточне оформлення нова мовна політика отримала в постанові ЦК ВКП(б) та Раднаркому від 13 березня 1938 року “Про обов’язкове вивчення російської мови у школах національних республік та областей”: в усіх школах російська мова починала викладатися з першого класу (раніше вона вводилася з другого чи третього). За словами В. Алпатова, мовна політика, по суті, багато в чому стала схожа на дореволюційну, а примусовість у насадженні російської мови явно зросла порівняно з часами, коли “іногородців” просто ігнорували. Безумовно, ця політика спрямовувалася самим Й. Сталіним [Алпатов 1993, 125].

Зокрема для Бурят-Монголії почергові зміни в мовній галузі супроводжувалися перебудовою правопису, термінології, складанням нових підручників та посібників, що негативно відбилося на престижі літературної мови. Зараз науковці стверджують: ці неодноразові, непродумані до кінця реформи створили складнощі на шляху розвитку мови і послужили надалі причиною її кризи [Елаев 1994, 116]. Зміна писемності, як правило, несе із собою негативний елемент, оскільки цим актом переривається вся літературна та культурна традиція народу [Бураев 1996, 29]. Подвійна ж зміна писемностей упродовж одного десятиліття фактично загальмувала розвиток мови, змусивши народ двічі перевчатися новій грамоті, вона сприяла активному, прискореному засвоєнню російської мови і розвитку бурятсько-російської двомовності. Радянська державна система, свідомо втручаючись у функціонування та розвиток бурятської мови, переслідувала конкретну мету: формувати російську політичну орієнтацію носіїв бурятської мови, “коректувати” промонгольську орієнтацію, що мала місце в їхньому середовищі [Бороноева 2007, 46]. Отже, на слушну думку бурятської дослідниці Д. Бороноевої, головною причиною мовних реформ стала вироблена з урахуванням геополітичного розташування територій розселення бурятів державна стратегія, спрямована на відокремлення бурятів від монгольського світу [Бороноева 2007, 48]. Схоже, визнає це, подекуди, навіть сучасна російська преса. Так, журналіст О. Махачкєєв зазначає, що “перехід на хорінський діалект чітко ви-

значив бурятів як самостійну націю й був стратегічно вигідний СРСР. Це відокремило їх від іншого монгольського світу в момент, коли у Внутрішній Монголії господарювали японці” [див.: Махачкеев 2008].

Період національно-культурного будівництва 1920-х років у Бурятії є свідченням плідного розвитку ідей руху за об’єднання монгольських народів. Позбавлена можливості політичного об’єднання, бурятська еліта вдалася до зміцнення культурних, зокрема мовних, зв’язків між двома республіками. На жаль, у цей творчий і позитивний розвиток жорстоко втрутилася тоталітарна держава зі своїм баченням прихованих загроз. Зокрема, мовні реформи 1930-х років у БМАРСР стали одним із тих суперечливих рішень, наслідки яких досі залишаються неподоланими. Привертає увагу інформація, що впродовж останніх років у Бурятії дискусії з приводу повернення до селенгинського діалекту спалахнули з новою силою [див.: Махачкеев 2008].

Позиція бурятського партійного керівництва 1920-х років у культурному та мовному питанні викликає асоціації з відповідним становищем у Внутрішній Монголії у 1950-ті роки, коли тамтешня еліта на чолі з Уланху¹⁸ наполягала на прийнятті нової кириличної літературної мови, що має відповідати нормам МНР. Очевидно, що монгольські народи, позбавлені надії на спільну державність, все ж усвідомлювали себе єдиним етносом і не хотіли втрачати принаймні мовної єдності. Звичайно, не можна відкинути питання пропаганди більшовицьких ідей, з одного боку, і маоїстських – з другого – на теренах МНР. Важко відповісти, чого більше насправді було в діяльності Єрбанова та Уланху – бажання розповсюдити партійну ідеологію¹⁹ чи зберегти національну ідентичність. Ймовірно, справедливі обидва припущення. Залишаючись лояльними до влади, будучи її складовою частиною, вони зробили внесок у збереження культури власного народу.

¹⁸ Уланху (Уланьфу) – керівник Автономного району Внутрішня Монголія (КНР).

¹⁹ За словами відомої західної дослідниці та політолога Дж. Дреєр, захист Уланху монгольської мови та культури, імовірно, був спробою залучити консервативних громадян МНР від їхнього все більш русифікованого уряду назад до Китаю [Dreyer 1970–1971, 528–529].

ЛІТЕРАТУРА

Алпатов В. М. Языковая политика в СССР в 20–30-е годы: утопия и реальность // **Восток**, 1993, № 5.

Алпатов В. М. **Николай-Николас Поппе**. Москва, 1996.

Базаров Б. В. Трагический финал Солбонэ Туя // **Неизвестные страницы истории Бурятии. (Из Архивов КГБ)**. Улан-Удэ, 1991.

Базарова В. В. Экспертная оценка в языкознании 1938 года // **История и культура народов Сибири, стран Центральной и Восточной Азии**. Улан-Удэ, 2006.

Базарова В. В. Национально-государственное строительство и языковая политика в Бурятии в 1920–1930-е годы // **Этническая и национальная политика государства в Бурятии (XIX – начало XXI в.)**. Улан-Удэ, 2007.

Базарова В. В. О переходе к латинизации бурят-монгольской письменности в конце 1920 – в начале 1930-х гг. // **Этническая и национальная политика государства в Бурятии (XIX – начало XXI в.)**. Улан-Удэ, 2007а.

Базарова В. В. Буручком и реформирование письменности в 1920-е годы // **Мир Центральной Азии – 2**. Улан-Удэ, 2008.

Барадин Б. Рец. на: Б. Я. Владимирцов. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Ленинград, 1929 г. Издание Ленинградского Вост. Инст. им. А. С. Енукидзе Ленингр. Областлит № 5083. 28 п. л. Тираж 1000. Типогр. Академии Наук СССР // **Бурятиеведение**, 1930, № III–IV (11–12).

Барадин Б. Письмо в редакцию журнала “Культура Бурятии” // **Культура Бурятии**, 1932, № 2.

Батуев Ц. Создание органов государственной власти в Бурят-Монгольской АССР // **Власть**, 2010, № 3.

Бороноева Д. Ц. **Буряты и монгольский мир в контексте идентификационной функции этнонима**. Улан-Удэ, 2007.

Бураев И. Д. Современное состояние бурятского языка и меры его сохранения и развития // **Современное положение бурятского народа и перспектива его сохранения и развития**. Улан-Удэ, 1996. Вып. 1.

Бурят-Монгольская АССР за десять лет. Москва–Иркутск, 1933.

Бюллетень Центрального Исполнительного Комитета и Совета Народных Комиссаров Бурят-Монгольской Автономной Советской Социалистической Республики. Верхнеудинск, 1931, № 1 (1.02.1931).

Варнавский П. К., Дырхеева Г. А., Скрынникова Т. Д. **Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX – первая треть XX веков).** Иркутск, 2003 // Иркутский межрегиональный институт общественных наук при Иркутском государственном университете. http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat/

Владимирцов Б. Я. **Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика.** Москва, 1989.

Дискуссия о современном состоянии бурят-монгольского языкознания // **Вестник Института культуры Бурят-Монгольской АССР, 1931, № 2–3.**

Доклад правительства Бурят-Монгольской АССР Совнаркому РСФСР / Хозяйственное, Культурно-Социальное и Советское Строительство Бурят-Монгольской АССР. Издание ЦИК и СНК Б.-М. АССР, 1928.

Дондуков У.-Ж. Ш. **Язык – важнейший фактор этнического самосознания и национальной культуры // Народы Бурятии в составе России: от противостояния к согласию: (300 лет Указу Петра I).** Улан-Удэ, 2002. Ч. 2.

Доржиева И. Ц. **Современные этноязыковые процессы в среде городских бурят // Мир Центральной Азии – 2.** Улан-Удэ, 2008.

Дырхеева Д. А. **Бурятский язык в условиях двуязычия: проблемы функционирования и перспективы развития.** Улан-Удэ, 2002.

Дырхеева Д. А. **Бурятский язык в Монголии. (Социолингвистический аспект) // “Живой язык: теоретические и социокультурные аспекты функционирования и развития современных монгольских языков”:** Материалы Международной научной конференции, 30–31 октября 2007 г. Элиста, 2007.

Елаев А. А. **Бурятия: путь к автономии и государственности.** Москва, 1994.

Ербанов М. Н. **Вопросы культурно-национального строительства Бурятии.** Краткий очерк. Верхнеудинск, 1926.

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

Махачкеев А. Сонголы идут // **МК в Бурятии**. – 2008.09.07. – http://mk.burnet.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1922&Itemid=38

НАРБ... – Национальный архив Республики Бурятия. Ф. П-1. Оп. 1. Ед. хр. 2283; Ф. П-20. Оп. 2. Ед. хр. 12.

О культурно-национальном строительстве. Резолюция объединенного пленума ОК и ОКК ВКП(б) (по докладу т. Дашидондобэ) // **Вестник Института культуры Бурят-Монгольской АССР**, 1931, № 2–3.

Очерки истории культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1974. Т. 2.

Поппе Н. К изучению бурятских говоров // **Жизнь Бурятии**, 1928, № 10–12.

Поппе Н. Н. Пути повышения речевой культуры западных бурят // **Культура Бурятии**, 1932, № 1.

Постановление Обкома ВКП(б) по докладу директора Института Культуры тов. Хабаева // **Вестник Института культуры**, 1931, № 1.

Пятилетний план научной деятельности Института культуры // **Жизнь Бурятии**, 1930, № 2–3.

Ринчино Э. О реформе письменности монгольских племен // **Просвещение национальностей**, 1930, № 6.

Ринчино Э. Д. Итоги культурной конференции монгольских народностей // **Революционный Восток**, 1931, № 11–12.

Ринчинэ Р. Г. Вопросы бурят-монгольской языковой культуры // **Жизнь Бурятии**, 1928, № 1–3.

Русско-монгольский терминологический словарь / Под общей редакцией Г. Р. Ринчинэ и с введением Б. Барадина. Верхнеудинск, 1928.

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

Хабаев И. П. Новый бурят-монгольский алфавит // **Бурятиеведение**, 1930, № III–IV (11–12).

Цыбиков Г. Ц. **Монгольская письменность, как орудие национальной культуры.** Верхнеудинск, 1928.

Туденов Г. О. Иролто Дампилон (1904–1938) // **Выдающиеся бурятские деятели.** Улан-Удэ, 1999. Вып. 3.

Чимитдоржиев Ш. Б. Репрессированные виднейшие бурят-монгольские деятели // **Выдающиеся бурятские деятели.** Улан-Удэ, 2001. Вып. 4.

Шагдаров Л. Д. Бурятский литературный язык // **Современное положение бурятского народа и перспектива его сохранения и развития.** Улан-Удэ, 1996. Вып. 1.

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

Элбек-Доржи Ринчино о Монголии. Избранные труды. Улан-Удэ, 1998.

Dreyer, June. China's Minority Nationalities: Traditional and Party Elites // **Pacific Affairs, 1970–1971** (Winter), vol. 43, No. 4.

Dugarova-Montgomery, Yeshen-Khorlo, Montgomery, Robert. The Buriat Alphabet of Agvan Dorzhiev // **Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan.** New York; London, 1999.

Rupen, Robert. **How Mongolia is Really Ruled. A Political History of the Mongolian People's Republic. 1900–1978.** Stanford, 1979.

Skribnik, Elena. Buryat // **The Mongolic languages** / Edited by Juha Janhunen. London; New York, 2005.

ПРАГМАСТИЛИСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО ТУРЕЦЬКОГО ГАЗЕТНОГО ЗАГОЛОВКА

Публіцистика є потужним інструментом впливу на суспільну свідомість. Одна з провідних комунікативних стратегій засобів масової інформації полягає у фактуалізації подій та залученні індивіда й суспільства до цього процесу, але не шляхом активної дії, а за допомогою менталізації та аксіологізації (оцінки) подій зацікавленою свідомістю. Велику роль щодо цього в суспільстві відіграє газета. Основні завдання, що стоять перед мовою газети, – інформувати суспільство та впливати на суспільну свідомість. Газетний дискурс, реалізований засобами масової інформації, зокрема пресою, конструює світ людей і їхні дії як подію. Зображення подій у газетному дискурсі не може здійснюватися інакше, як за допомогою мови. Зміни в суспільстві, пов'язані з епохою двадцять першого століття, призвели і до динамічних мовних процесів, що одержали назву демократизації, а пізніше – лібералізації мови. Найбільшою мірою, як відзначають усі дослідники, названі процеси торкнулися мови засобів масової інформації, в яких переважає експресія над стандартом [4, 78–85].

У цей час проблеми такого роду вирішуються в руслі прагмалінгвістики, а прагмалінгвістика є одним з найактуальніших напрямків сучасної лінгвістичної науки. Однак у прагмалінгвістичному аспекті мова газети вивчена поки ще недостатньо; повною мірою це стосується й такого важливого компонента газетної статті, як її заголовок [2, 137–139].

Актуальність дослідження визначається появою нових тенденцій у сучасних ЗМІ, що полягають у використанні мови не тільки як засобу передачі інформації, але і як інструменту психологічного та маніпулятивного впливу на адресата, і вимагають осмислення й детального стилістичного аналізу у прагматичному аспекті мови.

Метою дослідження є аналіз матеріалів турецької преси щодо з'ясування прагмастилістичних особливостей сучасного турецького газетного заголовка.

Перспектива подальших наукових досліджень розглянутої проблеми вбачається в проведенні прагмастилістичного аналізу інших типів мас-медійних дискурсів.

У даному дослідженні, попередньо проаналізувавши сучасний заголовок на трьох рівнях – фонетичному, лексичному й синтаксичному на матеріалах п'яти найпопулярніших турецьких газет, ми розглядаємо основні прагмастилістичні особливості його створення.

Джерелом дослідження стали статті політичної, економічної та спортивної тематики з турецьких щоденних загальнонаціональних широкоформатних газет ‘Sabah’, ‘Hürriyet’, ‘Milliyet’, ‘Bügün’ та ‘Günaydın’ за 2008–2009 роки.

Спочатку розглянемо сучасний турецький газетний заголовок на *звуковому рівні*.

Найхарактернішими стилістичними прийомами на цьому рівні є прийоми алітерації, асонансу та римування.

Найчастіше в сучасному турецькому газетному заголовку можна зустріти *прийом алітерації* – ритмічного повторення однакових приголосних звуків для надання повідомленню експресії: *Toplumuz toplum* – *Наш гральний м'яч – суспільство*. Цей прийом дуже яскраво демонструє принцип застосування алітерації – у досить короткому заголовку привертає увагу ритмічне повторення трьох звуків – [t], [p], [m]. Фонетична експресія в цьому випадку нібито перекликається з експресією семантичною. Наведемо інші приклади: *Klimasız mısınız?* – *Ви все ще не маєте кондиціонера?*; *Ya Allah bismillah* – *О, Господи Боже; Хай Аллах милує*. Взагалі, у країнах мусульманського світу лексема “Аллах” дуже часто поєднується з іншими словами за допомогою прийому алітерації та прийому асонансу, про який буде йти мова далі. Такі словосполучення часто набирають форми фразеологічних одиниць, стійких виразів тощо.

Принципово подібним до алітерації є *прийом асонансу*, що полягає в ритмічному нерегулярному (на відміну від рими) повторенні однорідних голосних у складах слів: *Anında Gabar'a bomba* – *Зненацька на Габар кинута бомбу*; *Alevleri ağlaya ağlaya izledi* – *Він дивився на полум'я, гірко плачучи*. У цих двох прикладах простежується нерегулярне повторення голосних звуків [a] та [i], що підвищує виразність заголовків, а також слугує їх легкому запам'ятовуванню.

Розповсюдженням є використання *ритмізованих і римованих заголовків*. Наприклад: *Silahını kendin uyarırsan herkese kafa tutarsın* – Сам зброю створиш – зможеш суперечити кожному; *Karnitin kas uyarır Ginkgo akil açmaz* – Карнітин не зробить тобі чудових м'язів, Гінкго не додасть розуму).

Серед лексичних прийомів мовного впливу в сучасному турецькому газетному заголовку широкоживаними є прийоми метафори, метонімії, персоніфікації, епітета, порівняння та іронії.

Одним з найбільш розповсюджених лексичних прийомів впливу в сучасному турецькому газетному заголовку є *метафора* – перенесення властивостей одного предмета або явища на інший, за принципом їх подібності в певному відношенні або за контрастом. На неї, як на витончений інструмент психологічного впливу, вказує багато філологів, стверджуючи, що при використанні певної метафоричної моделі, людина, яка говорить, є здатною до побудови вигідної для неї картини світу у свідомості реципієнта. [5, 98–101].

Арістотель у праці “Поетика” зауважував: “Гідність мови – бути яскравою й не бути низькою. Благородний вираз є таким, що користується незвичними словами. А незвичним я називаю рідкісне слово – метафору” [5, 124].

Вважаємо, що дана думка є, в найбільшій мірі, актуальною саме для публіцистики і передусім, для газетних заголовків, бо і заголовкам метафора надає яскравості, виразності, емоційності, а швидше – незвичності. А незвичне, як відомо, завжди краще привертає увагу суб'єкта.

“Активне використання метафори з її здатністю до впливу на сприйняття дійсності під певним кутом зору є яскравим прикладом відмови від відкритої пропаганди тих чи інших ідей та переходу до завуальованого маніпулювання масовою свідомістю”, – стверджує психолінгвіст Г. П. Багріна [1, 57].

Наведемо приклади використання метафори в сучасному турецькому газетному заголовку: *Depresyonun kökeninde tiroit sorunlarının olabilir!* – *Корені депресії можуть сягати проблем зі щитоподібною залозою!*; *Doktorlar ölümle burun buruna* – *Лікарі віч-на-віч зі смертю*; *Dört nala ihracat* – *Експорт прямує галопом*.

Продуктивними варіаціями метафори є прийоми метонімії та персоніфікації.

Прийом метонімії дуже часто зустрічається в турецькому газетному заголовку. Цей прийом полягає в регулярному або оказіональному перенесенні імені з одного класу об'єктів або одичного об'єкта на інший клас, або окремий предмет, що асоціюється з ним за суміжністю, сусідством, приналежністю до однієї ситуації. Метою використання такого роду переносу імені в газеті є акцентування масштабності та важливості події, наголошення на резонансі, викликаному тією чи іншою ситуацією [6, 60]. Наприклад: *Arap dünyası Davutoğlu'nu konuşuyor – Арабський світ говорить про Давутоглу; Maaş kesintisi yargıya gidiyor – Відрахування від заробітної плати йдуть до суду.*

Різновид метафори – *персоніфікація* (перенесення властивостей істот на іменники-неістоти) також є дуже характерною для сучасного турецького газетного заголовка. Персоніфікація надає заголовку виразності, експресії, глибокої образності, дозволяє конкретно предметити абстрактні поняття [8, 155–157]. Наприклад: *Şiddet ikliminin çocukları – Діти атмосфери жорстокості; Terörün kanlı yüzü – Криаве обличчя терору; İşte savaşın korkunç yüzü – Жахливе обличчя війни.* Варто відзначити частоту використання в турецьких газетних заголовках слова “обличчя” в метонімічних конструкціях з метою опредмечення абстрактних явищ, що інколи носять негативний характер.

Турецький газетний заголовок багатий на розмаїття *enimetic* – художніх визначень, тобто барвистих, образних, що підкреслюють у явищі, про яке йде мова, яку-небудь особливу його якість. У турецькій мові епітетом може бути будь-яке значуще слово, якщо воно виступає як художнє, образне визначення до іншого: *Sağlık meleği yardıma koştu – Янгол здоров'я прибіг мені на допомогу; Yaşasın Kutsal İttifak! – Слава Святому Союзу!*

Максимально жорстка проекція на адресата задається перевагою оціночних епітетів над описовими [9, 125–131]. Оцінки подаються у вигляді однозначних епітетів, що мають яскраво виражений позитивний або негативний зміст. Наприклад: *1 milyar dolara terör anlaşması – Терористичний договір на 1 мільярд доларів; Davaya ihanet psikolojisi yok – У цій справі немає місця психології зради; Başarılı öğrenciye ücretsiz İngilizce eğitimi – Успішним студентам – безкоштовне вивчення англійської мови.*

У сучасному турецькому газетному заголовку часто можна зустріти прийом *порівняння* – зіставлення двох явищ з метою пояснення одного з них за допомогою іншого. У публіцистиці порівняння використовується для пояснення невідомого явища чимось відомим, але саме для газетного заголовка, зокрема турецького, є характерним використання порівняння для досягнення оригінальності та експресії звучання [3, 42–43]: *Küreseli aştı geldi lapa lapa kar yağdı* – *Прийшло глобальне потепління – відразу випав глибокий сніг, мов каша*. Для турецької мови є дуже характерним подвоєння іменників при порівнянні для позначення ступеня інтенсивності якості. Такого роду подвоєння є самостійним стилістичним прийомом як порівняння, так і інтенсифікації. Інший спосіб порівняння в турецькій мові – використання службового слова “*gibi*” (мовби, неначе): *Mecnun gibi dolaşiyor* – *Прогулюється немов Меджнун*; *Mucize gibi kurtuluş* – *Спасіння, що дорівнює справжньому диву*.

Характерною для турецького газетного заголовка є *іронія* – іносказання, що висловлює насмішку або лукавство автора, коли слово чи вислів отримують у контексті статті значення, що є протилежним буквальному розумінню або заперечує його, бере під сумнів [7, 175–180]. Наприклад: *AKP, 5 kilo unla artık ou alamaz* – *Партія “АКП” вже не зможе отримати виборчу більшість за п’ять кілограмів борошна*.

Досить широкий вибір засобів мовного впливу надається синтаксисом. Мета використання синтаксичних засобів виразності в газетному заголовку – розставити певні смислові акценти у висловлюванні, графічно виділити заголовок, надати йому гармонійності, динаміки та експресії [7, 190–192].

Найбільш розповсюдженим *синтаксичним прийомом* виразності в сучасному турецькому газетному заголовку є прийом *антитези*. Він будується на протилежності та різкому зіставленні певних понять, характеристик, образів, що складають ефект різкого контрасту. Наприклад: *Avlanması yasak аууа ‘öldürün’ izni* – *Полювання на ведмедя заборонено – ось вам дозвіл на його вбивство*; *Kayarak aracın altına girdi sağlam çıktı* – *Послизнувшись, потрапила під колеса автотранспорту – вийшла цілою і здоровою*.

Впливовими синтаксичними прийомами є *використання пасивного стану* замість активного та так звана *номіналізація*, тобто

перехід словосполучення із дієсловом у віддієслівний іменник. Ці прийоми є дуже характерними для сучасного турецького газетного заголовка. Особливістю прийому пасивізації висловлювання є те, що при використанні пасивного стану замість активного, інформація про реального виконавця дії може не згадуватися без виникнення відчуття неповноти сказаного; на перший план виходить сама подія, а відповідальність за нього, начебто, ніхто й не несе [4, 103–105]. Наприклад: *Zorunlu beraberlik asılmış suratlar – Вимушена єдність, невдоволені обличчя*. З саме цією метою в заголовку можуть уживатися й дієслова, але агент виконання дії залишатиметься розмитим та абстрактним, що робить дію дуже узагальненою: *Tüketicinin istediği, teknolojinin veremediği – Те, що споживач забажав, а технологія не змогла надати*.

Прийомом мовного впливу є синтаксичний паралелізм – однакова побудова кількох розміщених підряд речень або елементів речення (мінімальних предикацій) у складі одного висловлювання. За допомогою цього прийому автор намагається виділити, підкреслити висловлену думку: *Yasa çıktı, sponsorluk gelirleri arttı – Вийшов закон – сразу ж выросли доходы спонсорів*.

Ефективним засобом привертання уваги читача є вживання в сучасному турецькому газетному заголовку фігур з використанням повторів. Повтор слова (або частини слова) або виразу надає мовленню емоційності, динамічності, образності: *Teşekkürler! Teşekkürler! – Дякуємо, дякуємо! Trende doğdu, trende evlendi – У поїзді народився, у поїзді одружився*.

Емоційне відношення автора до змісту статті створюють окличні речення в позиції заголовка. Окличні речення висловлюють також спонукання до дії та згоди з автором: *“Sandık ne derse o olur” yok böyle bir şey! – “Що скаже Сандик, те й робимо” – не бути цьому*. Окличні речення в позиції заголовка можуть бути дуже короткими та звучними, підсилюючи його емоційне забарвлення: *Yok artık! – Годі вже!*

Також окличні речення можуть привертати увагу інтонаціями захоплення, “розхвалювання” предмета або явища, про які йде мова в самій статті. Наприклад: *Dünyada bir ilk! – Уперше в усьому світі*.

Дуже ефективним є використання в позиції газетного заголовка синтаксичних фігур, що містять запитання. По-перше, це є при-

йом *риторичного запитання* (експресивне твердження або заперечення, коли питання ставиться не для отримання відповіді, а задля привертання уваги читачів). Наприклад: *İtiraf mı? – Невже це визнання?*

По-друге, характерним для заголовків є так званий прийом “*обговорення або обмірковування*”, що використовується з метою спонування читачів до роздумів, направлення їх думки та вибору: *Enflasyonda patinaja devam mı? – Невже інфляція продовжуватиме зростати?*

Третім різновидом експресивного запитання в позиції турецького газетного заголовка є прийом “*комунікації*” – синтаксична фігура, метою якої є підтримка контакту з читачем, так звана передача проблеми або питання на обговорення читачів: *Çirkine nasıl ‘güzelsin’ diyelim? – Ну як же ми можемо сказати “красень” на некрасивого?*

Виходячи з вищерозглянутого матеріалу, можна дійти до висновку про те, що сучасний турецький заголовок є напрочуд багатим на різноманітні лінгвістичні засоби та прийоми експресії, він легко привертає увагу своєю виразністю, образністю та реалістичністю зображуваного.

Отже, розглядаючи різноманітність стилістичних прийомів, що можуть використовуватися в сучасному турецькому газетному заголовку, можемо стверджувати, що різнорівневе використання експресивних мовних одиниць є дуже поширеним та продуктивним засобом виразності. Його ефективність слугує кінцевій меті автора газетної статті – привертанню уваги читача та впливу на читацьку свідомість.

ЛІТЕРАТУРА

1. Григорьева Д. М. Идеологизация устойчивых словесных комплексов в газетно-публицистической речи // **Вестник**. № 7. Львов, 1986.
2. Доценко Е. Л. **Психология манипуляции**. Москва, 1996.
3. Кучерова О. Комунікативні стратегії, тактики та прийоми у дискурсі британської газетної замітки // **Мандрівець**. № 4. 2004.
4. Лінгвістика впливу. В. В. Різун, Н. Ф. Непийвода, В. М. Корнєєв. КНУ, 2005.

5. Месхишвили Н. В. **Экспрессивные средства письменной коммуникации** (на материале русской, английской и американской рекламы) АКД. Москва, 1990.
6. Подчасов А. В. Дезориентирующие заголовки в современной газете // **Русская речь**. № 3. 2000.
7. Пронин Е. Н. **Текстовые факторы эффективности журналистского воздействия**. Москва, 1981.
8. Фрумкина Р. М. **Психолингвистика**. Москва, 2001.
9. Шахнарович А. М. Когнитивные и коммуникативные аспекты текста // **Психолого-педагогические и лингвистические аспекты исследования текста**. Пермь, 1984.
10. Hudson F. D. **Modern Newspaper Practice**. Oxford, 1992.
11. <http://www.gazeteler.com/>
12. <http://www.tumgazeteler.com/>
13. <http://www.rusexpert.ru/>

Скляр В. Ю.

ПРОБЛЕМА ВИВЧЕННЯ ДИГЛОСІЇ В АРАБСЬКІЙ МОВІ

Глибоке та ефективне вивчення будь-якої мови передбачає опанування не тільки її літературним варіантом, а й усіма можливими діалектами. Діалекти збагачують літературну мову, дають змогу проникнути в історію багатьох явищ, пояснити їх і ґрунтовно дослідити. Проблему диглосії не можна оминати при вивченні будь-якої мови. Тому **мета** даної статі – є розгляд окресленого явища на рівні лексики і граматики в історичному висвітленні.

Диглосія (з грецької – двомовність) – одночасне існування в суспільстві двох мов або двох різних форм однієї мови, застосовуваних у різних функціональних сферах. На відміну від білінгвізму та багатомовності, диглосія як соціолінгвістичний феномен передбачає свідому оцінку мовцями своїх ідіом за шкалою “високе – низьке”, “урочисте – повсякденне” тощо¹. Диглосія характерна для всього арабського світу й усвідомлюється як проблема з різновекторним її вирішенням. Питання диглосії в арабській мові надзвичайно важливе, стосовно нього постійно ведуться дискусії серед учених, лінгвістів, письменників, саме цим визначається й **актуальність** даної публікації. Названа проблема – в полі зору як вітчизняних, так й іноземних учених, зокрема арабських. Це питання розглядають такі науковці, як Султанов А. Ф., Шарбатов Г. Ш., Рибалкін В. С. Вони досить широко висвітлили причини цього явища, представили різні погляди щодо нього, вказали на його різнобічні особливості.

Як відомо, арабська мова входить до групи семітських мов. В історії арабської мови розрізняють три періоди, у зв’язку з чим і виділяють стародавню (докласичну), класичну й сучасну арабську мови.

Письмові пам’ятки стародавньої арабської мови представлені наскельними надписами (ліхянськими, самудськими, сафськими), знайдені на території Аравійського півострова на півдні Сирійського району ОАР. Найдавніші з цих надписів датуються I–IV ст. н. е.²

¹ Диглосія // <http://uk.wikipedia.org/wiki/Диглосія>

² Шарбатов Г. Ш. Современный арабский язык. – М., 1961. – С. 8.

Найбільшою літературною пам'яткою класичної мови є Коран, записаний в VII ст. н. е. Священний характер тексту Корану зумовив збереження всіх його мовних особливостей без істотних змін до теперішнього часу.

У IX–X ст. відбувається остаточна нормалізація літературної мови класичного періоду. Це була писемна мова, що сформувалася на основі стародавньої арабської мови і її діалектів.

Пізня класична арабська мова представлена багатющою художньою, географічною, історичною, науковою, релігійною літературою, створеною протягом середніх віків арабами й народами Середньої Азії та країн Сходу, для яких арабська мова в цей період була міжнародною мовою культури й науки.

Панування Оттоманської імперії в арабських країнах призвело до застою й занепаду арабської літератури й досить великого обмеження у вживанні писемної мови.

Наступним поворотним періодом у розвитку й модернізації арабської мови став рубіж XVIII–XIX ст., коли активізувалися економічні контакти Арабського Сходу із Заходом. Розвиток книгодрукування, поява преси і, відповідно, нових жанрів публіцистики, зародження нової художньої літератури, драматургії й поезії стали найважливішим чинником розвитку арабської мови і його адаптації до нових вимог суспільного, культурного й наукового життя. Розвиток нових засобів масової інформації й комунікації в XX ст. сприяв подальшій модернізації арабської мови.

Сучасний період характеризується активним проникненням в арабську лексику західноєвропейської технічної термінології. Незважаючи на пуристичну діяльність академії арабської мови в багатьох країнах, у сучасну арабську мову проникають нові міжнародні науково-технічні терміни, утворюються кальки стандартних словосполучень і зворотів, характерних для преси й засобів масової комунікації³.

Вважаємо, що варто вказати на широкий територіальний діапазон використання цієї мови. Арабська літературна мова (الفصحى) – мова школи, радіо, преси, науки й телебачення. Вона має статус офіційної державної мови в ряді країн Азії й Африки від Іраку до Мавританії, а саме в Кувейті, Бахреїні, Об'єднаних Арабських Еміратах, Омані, Ємені, Саудівській Аравії, Іраку, Сирії, Лівані, Йорданії – на Близькому Сході, Єгипті, Судані,

³ Арабский язык – История // <http://www.middleeast.org.ua/langv/a2.htm>

Сомалі (друга державна мова), Джібуті (частково), Лівії, Тунісі, Алжирі, Марокко, Західній Сахарі, Мавританії – у Північній Африці. Крім того, арабською мовою розмовляє національна арабська меншина в Чаді, Ізраїлі й Федеративній Ісламській Республіці Коморські Острови. Вона використовується при релігійних відправленнях у ряді неарабських ісламських держав⁴.

Поряд з літературною арабською мовою в арабських країнах існують місцеві (територіальні) діалекти зі своїми говірками.

Середньовічні арабські джерела свідчать про те, що розбіжність між літературною арабською мовою і її діалектно-роздробленою розмовною формою вже до X ст. спостерігалася на всій арабомовній території.

У даний час арабські діалекти класифікуються за двома основними параметрами – соціальному й територіальному. За соціальною характеристикою їх поділяють на кочові й осілі, а останні, у свою чергу, – на міські й сільські. За географічною ознакою сучасні арабські діалекти поділяються на дві великі групи: західна (магрибська група діалектів) і східна (єгипетсько-суданська група діалектів, сиро-месопотамська група діалектів, аравійська група діалектів, середньоазіатська група діалектів)⁵.

Усно-розмовна форма, представлена в кожному випадку місцевим діалектом, обслуговує повсякденні сфери спілкування на всіх рівнях: сімейному, виробничому, у торгівлі, господарстві й на вулиці; вона ж здавна використовується в усній народній творчості (наприклад, тексти казок “1001 ночі”, записані в XIV–XVI ст. у Єгипті, характеризуються ознаками усної розмовної мови міського типу).

Арабська літературна мова все більше проникає в різні сфери життя народу. Проте в побуті араби її майже не використовують. Неписемність в арабському світі до цих пір поширена і тому, слухаючи політичні або художні радіопередачі літературною мовою, безграмотні верстви арабських слухачів можуть вималювати лише загальне уявлення про її зміст тому, що багато складних граматичних конструкцій і значна частина лексики літературної мови невластива розмовній мові.

⁴ Рыбалкин В. С. Арабская лингвистическая традиция: Истоки, творцы, концепции. – К., 2000. – С. 264.

⁵ Арабский язык – История // <http://www.middleeast.org.ua/langv/a2.htm>

Основним засобом спілкування арабів слугують місцеві діалекти. Діалекти значно відрізняються один від одного і вживаються лише в межах даної території. Наприклад, мешканці Алжиру й Іраку майже не розуміють один одного. З одного боку – існує величезна розбіжність між діалектами, а з іншого – з літературною мовою, хоча граматична будова і словниковий запас місцевих діалектів і літературної мови в загальних своїх рисах збігаються.

Варто зазначити, що діалекти використовуються не тільки в побуті. Багато радіо- й телепередач ведуться на діалектах, вони використовуються в театрі, кіно. Оскільки діалекти є хранителями багатющих скарбів усної народної творчості, їх нерідко використовують в арабській пресі. У художніх творах, написаних літературною мовою, діалекти застосовуються в діалогічному мовленні.

Найпоширенішим вважається єгипетський діалект, тому що єгипетські кінофільми широко демонструються в країнах арабського світу, що сприяє засвоєнню єгипетського територіального діалекту в усіх арабських країнах. На початку ХХ ст. в Єгипті був проголошений принцип “єгиптизація мови”, що отримав втілення у спробах створення художніх творів єгипетським діалектом.

Деякі автори пишуть літературною мовою й діалектом паралельно, тобто перекладають власний твір з літературної мови на діалект (такі, наприклад, книги єгипетського письменника Махмуда Теймура, кожна з яких містить одну п’єсу у двох варіантах). Усе це свідчить про великі розбіжності між літературною мовою й діалектами⁶.

Аналізуючи основні причини таких розбіжностей, необхідно враховувати такі моменти: уже в епоху, коли були розроблені норми письмової мови, жива мова відрізнялася від мови доісламської поезії й Корану, на основі якої були створені ці норми. Крім того, що писемна мова узаконена традиційною граматиною і її ретельно оберігають консервативні прихильники, вона розвивалася не так швидко, як діалекти. У період турецького панування в арабському світі (ХVІ – початок ХХ ст.) державною мовою була турецька мова. Це не зупинило розвиток арабських діалектів, але ще більш віддалило їх від літературної мови. Ще більшому розриву між літературною мовою й діалектами сприяв вплив мов, завойованих арабами країн.

⁶ Шарбатов Г. Ш. Современный арабский язык. – М., 1961. – С. 11.

Усе це призводить до паралельного існування двох основних форм арабської мови. Однак, з початку ХХ ст. помітна тенденція до зближення літературної мови й діалектів під впливом кіно, радіо, преси, школи. З часом діалект перестає бути лише розмовним, літературна мова – лише писемною. І все одно літературна розмовна мова не має розповсюдження серед широких мас населення.

У ХХ ст. письменники намагаються знайти шляхи до максимального зближення живої розмовної й літературної мови та ліквідації “двомовності”. Єгипетський письменник ал-Хамісі виступив на сторінках газети “Ал-гумхурія” зі статтею про досвід вживання “середньої мови” або, як він його назвав, “подвійної мови”, у художній літературі. Він закликав письменників арабських країн до максимального використання загальних, усім зрозумілих і поширених у всіх територіальних діалектах арабських країн слів, термінів і виразів, що стали загальноарабськими⁷. Одні літературні критики вбачали в цьому шлях зближення між розмовними мовами й літературною, в процесі чого відбуватиметься формування єдиної арабської мови єдиної арабської нації. Інші вважали, що письменник має бути вільним у художній творчості й обирає мовних засобів і не повинен нав’язувати своїм героям якусь “середню мову”.

В нинішній час у наукових арабських колах проблема існування арабської літературної мови й діалектів гостро обговорюється. Одні вчені виступають за зближення між ними, за перегляд віджилих, застарілих граматичних норм літературної арабської мови і реформу правопису та арабської графіки для того, щоб у майбутньому не довелося сирійцям перекладати те, що пишуть єгиптяни, і навпаки (Таха Хусейн, Мансур Фахми, Ахмад Хасан аз-Зейят)⁸. А інші виступають категорично проти цього і закликають до збереження літературної мови, розширення і зміцнення її суспільних функцій, вбачаючи в діалектах прояв неписьменності або спотворення норм, що лише трохи відрізняється від літературної арабської мови; вони вважають, що вся полеміка щодо літературної мови й діалектів є лише надуманою проблемою (Ашарі, Джабаі, Каабі)⁹.

⁷ Султанов А. Ф. Арабский сборник. – М., 1959. – С. 116.

⁸ Султанов А. Ф. Арабский сборник. – М., 1959. – С. 118.

⁹ Рыбалкин В. С. Арабская лингвистическая традиция: Истоки, творцы, концепции. – К., 2000. – С. 264.

Безперечно, що вивчення діалектів має ґрунтуватися на порівнянні з літературною мовою та між самими діалектами. При цьому треба звернути увагу на лексичний і граматичний аспекти. Найкраще порівняння здійснювати за допомогою таблиць. (До речі, саме таблиці є доцільним наочним посібником для студентів).

Таблиця № 1

№	Українська мова	Арабська літературна мова	Єгипетський діалект	Ліванський діалект	Марокканський діалект
1.	Як тебе звати?	مَا اسْمُكَ؟	إِسْمُكَ إيه؟	شُو اسْمُكَ؟	أَسْمِيْتِكَ؟
2.	Мене звуть...	إِسْمِي ...	أَنَا إِسْمِي ..	إِسْمِي...	أَسْمِيْتِي ...
3.	Ти звідки?	مِنْ أَيْنَ إِنْت؟	إِنْت مِنْ وَيْن؟	أَنْتْ مِنْ وَيْن؟	مُنِينْ أَنْتْ؟
4.	Як ти? (Як справи?)	كَيْفَ حَالُكَ؟	إِرِّيْكَ؟	كَيْفُكَ؟	كَيْدِيْر؟
5.	Добре!	حَسَنًا!	كُوَيْس! / كُوَيْس!	مَيْخ! / مَيْخ!	بَخِيْر! / بَخِيْر!
6.	Не знаю!	لَا أَعْرِفُ!	مَا عَرَفْتُ!	مَا بَعْرِفُ!	مَا عَرَفْتُش!
7.	Так!	نَعَمْ!	أَبُوَه!	أُ = نَعَمْ!	أه! = نَعَمْ!
8.	Ні!	لَا!	لَا!	لَا!	لَا!
9.	Котра година зараз?	كَمْ السَّاعَةُ الْآنَ؟	السَّاعَةُ كَمْ دِلْوَأْتِي؟	إِدَيْشِ سَاعَة؟	شَحَالْ فَالسَّاعَة؟
10.	2:30!	السَّاعَةُ التَّائِيَة وَ نَصْفُ!	السَّاعَةُ إِنْتَيْنْ وَ نَصْ!	تْنَيْنْ وَ نَوْصْ!	السَّاعَةُ الْجُوْجْ أَوْ نَصْ!
11.	Я хочу піти на базар.	أُرِيدُ أَنْ أَذْهَبَ إِلَى السُّوقِ.	عَاوُرْ أَمْشِي لِلْسُّوْءِ.	يَدْ رُوْحْ لِلْسُّوْءِ.	بُعَيْتْ نَمْشِي لِلْسُّوْقِ.
12.	Тварини пили воду з річки, а потім пішли в ліс.	شَرِبَتْ الْحَيَوَانَاتُ الْمَاءَ مِنَ النَّهْرِ وَ بَعْدَ ذَلِكَ ذَهَبَتْ إِلَى الْغَابَةِ.	الْحَيَوَانَاتُ شَرِبَتْ الْمِيَّاءَ مِنَ النَّهْرِ، أَوْ بَعْدَيْنْ رَاحَتْ لِلْغَابَةِ.	شَرِبُوا الْحَيَوَانَاتُ الْمَائِيَّ مِنَ النَّهْرِ وَ بَعْدَيْنْ ذَهَبُوا لِلْغَابَةِ.	الْحَيَوَانَاتُ شَرِبَاتِ الْمَاءِ مِنَ الْوَادِ، وَ مِنْ بَعْدِ مَشَاتِ لِلْغَابَةِ.
13.	Дві студентки пішли в інститут.	ذَهَبَتْ الطَّالِبَاتَانِ إِلَى الْمَعْهَدِ.	رَاحَتْ الطَّالِبَتَيْنِ لِلْمَعْهَدِ.	رَاحُوا الطَّالِبَتَيْنِ لِلْمَعْهَدِ.	جُوْجْ طَالِبَاتِ أَمْشَاوْ لِلْمَعْهَدِ.
14.	Діти йдуть до школи вранці і повертаються додому опівдні.	يَذْهَبُ الْأَطْفَالُ إِلَى الْمَدْرَسَةِ صَبَاحًا وَ يَرْجِعُونَ إِلَى بُيُوتِهِمْ بَعْدَ الظُّهْرِ.	الْأَوْلَادُ يَمْشُوا لِلْمَدْرَسَةِ فِي الصَّبَاحِ وَ حَيْرَجَعُوْا بَيْنُوْتَهُمْ بَعْدَ الظُّهْرِ.	يَرْوَحُوا الْأَطْفَالُ لِلْمَدْرَسَةِ فِي صَبَاحٍ وَ يَبِيْرَجِعُوْا بَعْدَ الظُّهْرِ.	الذَّرَارِي كَيْمَشِيُوْا لِلْمَدْرَسَةِ فِي الصَّبَاحِ أَوْ كَيْرَجِعُوْا لِلدَّارِ فِي الْعَشِيَةِ.
15.	Їдьмо машиною!	لِنَرْكَبْ سَيَّارَةً!	تَعَالَ نَرْكَبِ السِّيَّارَةَ!	هَاتِ لِنَرْوُحْ بِالسِّيَّارَةِ!	يَا لَا نَمْنِيْنِيُوْا فَالطُّونِيْلِ!
16.	Давай!	هَيَّا!	يَا!	يَا!	يَا!

17.	Йди звідси!	إِمْشِي مِنْ هُنَا!	رُحْ مِنْ هُنَا!	رُحْ مِنْ هَان!	سِيرْ مِنْ هُنَا!
18.	Хто це?	مَنْ هَذَا؟!	وَدَّهْ مِنْ؟	مِنْ ه؟	أَوْ هَذَا شَكُون؟
19.	Мені все одно!	لَيْسَ عِنْدِي فَرْق!	ذَا مَا يَفْرَقش!	مِشْ فَرْء مَعِي!	جُنَانُو!
20.	Будь ласка!	مِنْ فَضْلِكَ!	لَوْ سَمَحْتَ!	طَفَّضْ!	عَفَاكَ!
21.	Немає проблем!	لَيْسَ هُنَاكَ مُشْكِل!	مَا فَيْشِ مُشْكِل!	مِشْ مُشْكِل!	مَا كَايْنِ مُشْكِل!

Як бачимо, діалекти й літературна мова відрізняються в меншій мірі лексикою і в більшій – граматикою. Також кожен діалект відрізняється один від одного низкою слів і граматичною структурою. Відмінність між єгипетським і ліванським діалектом не така велика, як з марокканським. Єгипетський і ліванський діалекти належать до західної групи діалектів, а марокканський – до східної, тому й різниця між ними суттєва. Огласовки в кожному діалекті змінюються або взагалі випадають, але корінь слова залишається.

Проблема диглосії дуже гостро стоїть і при вивченні студентами арабської мови. Вивчаючи у вищому навчальному закладі літературну арабську мову, студент, потрапляючи в будь-яку арабську країну, уперше стикається з проблемою, коли місцеве населення його розуміє, але ніяк не хоче розмовляти з ним літературною мовою і продовжує говорити діалектом. Тому є доцільним запровадити спеціальний курс для вивчення діалектів арабської мови.

Однак питання про діалекти вимагає глибокого науково-методичного підходу. Ускладнюється робота через відсутність словників, підручників та іншої наукової літератури.

У наш час існує невелика кількість посібників з найпоширеніших діалектів, наприклад: А. Г. Багіров “Єгипетський арабський діалект”, Х. І. Абу Ахмад “Мини-разговорник єгипетського діалекта”, а також відео- й аудіоматеріали в Інтернеті. У книзі А. Г. Багірова дається фонетика літературної й єгипетської мови, граматика, діалектні тексти й діалоги. Однак названі джерела є недостатніми для роботи зі студентами.

Вважаємо, вивчення діалектів арабської мови є дуже актуальною проблемою для арабістів. Як показує практика, знаючи добре літературну мову, осилити діалект можна дуже легко і швидко, а ось навпаки – набагато важче.

Отже, проблема диглосії була, є і буде в арабській мові досить важливою, не тільки для мешканців цих країн, а й для іноземців

та студентів, які вивчають мову та будуть використовувати її у своїй діяльності.

Вбачаємо широку перспективу подальших науково-методичних розробок з окресленої проблеми.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Рыбалкин В. С. Арабская лингвистическая традиция: Истоки, творцы, концепции.* Киев, 2000.
2. *Султанов А. Ф. Арабский сборник.* Москва, 1959.
3. *Шарбатов Г. Ш. Современный арабский язык.* Москва, 1961.
4. Диглосія // <http://uk.wikipedia.org/wiki/Диглосія>
5. Арабский язык – История // <http://www.middleeast.org.ua/langv/a2.htm>
6. www.krugosvet.ru

Сом Н. О.

ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ КЛАСИЧНОГО АРАБСЬКОГО МОВОЗНАВСТВА

Арабське мовознавство зародилось у VIII столітті, досягло своєї вершини в XI–XII століттях, та до XV століття вичерпало свій теоретичний репертуар. Його принципіальні положення знайшли відображення в більшості підручників класичної арабської мови, які продовжують використовувати як на Сході, так і на Заході.

Менше ніж через сто років після заснування Халіфату в головному місті Месопотамії Басрі, а трохи пізніше і в Куфі, можна констатувати існування нової для арабів науки – філології. Ця наука займалась як збиранням словникових матеріалів для пояснення доісламської та післяісламської поезії та коранічної лексики, так і дослідженням звуків і синтаксичного устрою арабської мови.

Питання про обставини та умови виникнення цієї науки залишається недостатньо зрозумілим: джерела та її початковий розвиток знаходяться в тіні історії, а перші твори відомі нам лише за заголовками.

Прослідкувавши за впливом зовнішніх факторів на розвиток класичного арабського мовознавства, можна визначити, що до числа найважливіших подій лінгвістичної історії людства в середні віки належить розповсюдження арабської мови на значній частині Євразії і в Південному Середземномор'ї.

Арабська мова перетворилась в одну з найбільш вживаних мов світу завдяки ісламу. Іслам відрізняється від усіх інших релігій тим, що має тісні зв'язки лише з однією мовою.

Серед різноманітних галузей наук, природничих та гуманітарних, арабська мова займає особливе місце, філологія стає основним заняттям видатних вчених середньовічного Сходу [Звегинцев 1958, 12].

В арабів спостереження за своєю мовою повинні були зародитися лише тоді, коли вони почали помічати різницю між розмовною мовою та мовою доісламської та ісламської поезії, а потім – і мовою Корану.

Басрійський та куфійський напрямки в розвитку граматики арабської мови є передумовами для становлення не лише араб-

ської граматики, а й арабської лінгвістичної традиції взагалі. З появою інтересу до вивчення класичної арабської мови та діалектів, велике значення надається саме граматиці. Отже, з'являються два основні напрямки розвитку граматики арабської мови, а саме – куфійський та басрійський. Назви їх пов'язані з тим, що граматичні школи було створено в двох великих містах, Басрі та Куфі. Завдяки тому, що ці школи існували одночасно і між ними існувала конкуренція, ми маємо змогу спостерігати, якими темпами відбувався розвиток дослідження арабського класичного мовознавства.

Арабська лінгвістична традиція складає одну з трьох головних лінгвістичних традицій світу. Існує величезна кількість робіт з історії лінгвістики класичного арабського мовознавства, яким, на жаль, відводиться незначне місце, що не відповідає реальній важливості цієї традиції в загальному мовознавстві [Михеев 2000, 57].

Сучасне мовознавство сформувалося в ХІХ–ХХ століттях і відноситься до європейської лінгвістичної традиції, яка сформувалася ще в античну епоху. Лінгвісти, історики граматичних теорій та дослідники ісламської культури до цих пір не оцінили, наскільки цінним є класичне арабське мовознавство. Це обумовлено, в першу чергу, тим, що до цих пір не стимулюється додатковий інтерес до спеціалізованої літератури, яка сприяє розумінню змісту текстів оригінальних арабомовних трактатів [Рибалкін 2003, 21].

Разом з тим, ми можемо впевнено вважати, що більшість напрямків сучасного арабського мовознавства також є подальшим розвитком методологічних принципів класичного мовознавства. Враховуючи, що сучасна арабська мова є багатокомпонентним утворенням, вивчення її теперішнього стану неможливе без знань історії мови та теоретичних поглядів мовознавців минулого.

Визначення спільних та відмінних рис в процесі виникнення лінгвістичних ідей та становлення методів вивчення мовних явищ у різних народів світу складає необхідний елемент побудови історії мовознавства, яка може стати настільки загальною за своїм обсягом, наскільки загальною є сама мова. Не дивлячись на те, що в історії арабського мовознавства іноді виникали опозиційні напрямки, в ній ніколи не переривалась послідовність наукових поглядів. Спадщина минулих часів постійно знаходила відбиток

в нових дослідженнях філологів. Як принципові теоретичні ідеї, так і ілюстративний мовний матеріал сприймалися, запозичувалися, вдосконалювалися та переосмислювалися. В рамках єдиної традиції діяльність арабських філологів обумовила значну різноплановість концепцій, методів, прийомів та підходів до аналізу мовного матеріалу, способів вирішення проблем.

Традиційне арабське мовознавство розглядає дві великі групи питань:

1. Загальнотеоретичні проблеми – проблема виникнення мови, її функції, співвідношення літературної мови та діалектів, проблема запозичень з інших мов тощо.

2. Конкретні проблеми структури арабської мови – синтаксис, морфологія, словотвір. Етимологія, фонетика, лексикологія, лексикографія.

Теорія глотогенезу була однією з розповсюджених проблем арабської лінгвістики та мусульманської теології. Особливо інтенсивно ця проблема розроблялася в IX–XI століттях. Послідовники ідеї божественного походження формують свої положення наступним чином:

1. Арабська мова, яка була першою мовою людства, створена Аллахом, який навчив Адама всьому багатству цієї мови.

2. Арабська мова є плодом Божественного Одкровення, але вона не була створена одразу. Адам та всі пророки знали основи арабської мови, лише Мухаммаду було повідомлено про всі багатства мови.

3. Спочатку мова не була божественною за походженням, але її вдосконалення – це результат божественного втручання.

Другий основний напрямок заперечує божественне начало мови і вважає її продуктом людської творчості. Ібн Джинні вказує на те, що більшість людей схиляються саме до подібного розуміння зародження мови. Таким чином, до початку II століття основною стала теорія про суспільне походження мови. В даному напрямку ми також маємо справу з двома різноманітними трактуваннями проблеми. Перша з них вважає мову продуктом творчості мудреців, які, прагнучи позначити ті чи інші предмети та поняття, домовлялися між собою про введення до загального вжитку слів, які потім стали надбанням всього народу. Але в творі “Коментарі про основи фікгу” ас-Сакія аль-Харасі говориться,

що мова виникла в суспільстві, у зв'язку з потребою вказувати на предмети та поняття. Спочатку мова складалася лише з сигналів з одним приголосним у супроводі голосу, але потім люди почали створювати складні сполуки з двох, трьох, чотирьох та п'яти приголосних звуків з відповідними голосними звуками та афіксами, що врешті-решт призвело до створення мови. Таким чином, на думку аль-Харасі, мова створена всім суспільством.

Арабські вчені підкреслюють, що мова має дві функції – комунікативну та експресивну. Вже було відмічено, що виникнення мови араби пов'язують з необхідністю встановлення зв'язку між членами суспільства. 'Адад ад-Дін аль-'Іджі з цього приводу говорить, що слова, які існують для того, щоб ними користувались окремі люди, створені з урахуванням спільної мети, а для того, щоб ця загальна мета стала зрозумілою для людей, речення повинні виражати зміст, тому мова має в своєму розпорядженні іменна, дієслова та частки.

Дві концепції в арабському мовознавстві виникли у зв'язку з вирішенням питання про відношення означеного до означуваного, тобто слова до предмета. Згідно однієї з них між словом та предметом існує природний зв'язок, звукова оболонка слова відповідає сутності предмета. Але цей напрямок не став популярним серед арабських вчених, основна частина яких притримується протилежного погляду – про випадковий зв'язок означеного з означуваним. Згідно цієї теорії, зв'язок між словом та предметом чи поняттям є результатом угоди між людьми. Неможливість природного зв'язку можна довести тим, що при умові його наявності не було б відмінностей між мовами і арабська мова була б зрозумілою всім людям та народам. У зв'язку з цим, у класичному арабському мовознавстві розглядається питання про кількісне відношення значень та слів. Арабські вчені зійшлися на тому, що кількість значень не відповідає кількості слів, оскільки значення слів не обмежені, оскільки вони складаються з обмеженої кількості звуків. Звідси витікає положення, згідно з яким одне слово не може бути закріплене за одним значенням і не всі значення можуть мати своє власне позначення у вигляді окремого слова.

Взаємовідносини літературної мови та діалектів є однією з найважливіших проблем арабського мовознавства. Виходячи з пуристських тенденцій, деякі вчені (переважно з Басри) оберіга-

ли літературну мову від проникнення в неї діалектів. Інші вчені (прийнято вважати, що більшість з них із Куфи) проявляли меншу активність в цьому питанні, але вони проводили чітку межу між літературною мовою та діалектами. Однак цікавим фактом у всій цій проблемі є те, що коли здійснювалась перевірка правильності того чи іншого слова або допустимості тієї чи іншої граматичної форми та синтаксичної конструкції в літературній мові, арабські філологи зверталися до діалекту. Звичайно, не всі діалекти були придатні для цього, але хіджазський діалект, особливо мова племені курейш, вважалася еталоном арабської орфоепії. Тим самим арабські мовознавці визнавали хіджазський діалект основним.

Арабські вчені давали правильну оцінку діалектологічним фактам; з цього приводу Ібн Джинні говорив, що в діалектах є певна традиція вимови та вживання форм, і це не означає, що ці форми є помилковими, навпаки, вони утворені згідно з моделлю кожного діалекту. Діалекти можуть взаємодіяти, тоді форми суміжних діалектів проникають одна в одну та створюють певну парадигму, не виправдану моделлю даного діалекту.

Класичне арабське мовознавство накопичило більшу кількість діалектологічних даних, які є безцінним матеріалом для вивчення питань історичної морфології арабської мови. Найбільш ранньою спробою всебічного та системного опису арабської мови на всіх рівнях (фонетика, фонологія, морфологія, синтаксис та семантика) є “Kitab” (“Книга”) Сібавейхі [Рибалкін 2003, 109].

Ведуться дискусії щодо того, хто є перший арабський грамати́ст. Ці суперечки зосереджені навколо імен Абу аль-Асвада ад-Ду’алі та Абдаллаха б. Абі Ісхака. Природа цих дискусій в подальшому наклала помітний відбиток на проблематику та специфіку трактування граматичної думки.

Найбільш архаїчне коло обговорюваних питань пов’язане з читанням Корану та його фіксацією для ритуального читання. Не дивлячись на те, що допускалася можливість більш ніж одного варіанту читання, необхідно було розрізняти допустимі та недопустимі варіанти читання, серед допустимих необхідно виділяти загальноприйнятні та нерозповсюджені.

Ще один тип дискусій був пов’язаний із збиранням та критичним осмисленням стародавньої поезії, яка відіграла більш вирішальну роль в становленні арабської літературної мови. В поезії

широко використовувалася спеціалізована лексика, рідковживані слова, складні конструкції, племінні діалектизми тощо. Разом з тим, ті, хто переказували поезію були менш обережні, ніж ті, хто переказували Коран. Вони мали тенденцію змінювати касиди при їх передачі так, як це було властиво для усної традиції, деякі навіть інтерпретували власні рядки в окремі частини віршів або відкрито вигадували цілі фрагменти в оригінальному поетичному тексті. Цим пояснюється включення в склад філологічних дисциплін, окрім граматики, лексикології та лексикографії, спеціалізованого розділу, присвяченого рідкісним словам, метрики, а також аспектів, що стосуються племінних війн арабів.

Наступним формуючим фактором стала реформа омеядського халіфа Абдалмаліка (685–705), згідно з якою арабська мова стала єдиною адміністративною мовою Ісламської імперії. Таким був контекст, в якому виникли перші прояви граматичної думки. До кінця VIII століття вона була вже на стадії значного прогресу, а в деяких сферах навіть встигла виробити категоріальні форми. Це стосується фонетики та метрики, які були започатковані вчителем Сібавейхі аль-Халілем [Рыбалкин 2000, 133]. Йому також належить розробка основних принципів арабської лексикографії. Багато арабістів відмічають швидкий стрибок в розвитку арабського мовознавства за досить короткий проміжок часу, протягом якого арабська літературна мова змогла розробити складний комплекс концепцій та прийомів. На їхню думку такий ранній розвиток міг стати можливим лише в результаті стороннього впливу. Існують різні варіанти і гіпотези пояснення цього феномену, але основний недолік цих гіпотез полягає в тому, що всі вони пояснюють феномен граматичної традиції як результат впливу одного фактора. На нашу думку, які б насправді не були витoki арабської літературної мови, вона розвивалась як самостійний оригінальний феномен.

Розгляньмо проблеми передачі мовних даних.

Класичне арабське мовознавство зосереджувалося на дослідженні двох різних за характером проблем, які стосувалися лінгвістичних даних. Першою була необхідність відрізнити, що можна було б розглядати як авторитетні дані, а що ні. Друга проблема заключалася класифікації даних згідно ступеня їх важливості в лінгвістичному аналізі.

Перша проблема часто фігурує в текстах *naql al-luga* (“передача даних”). Вона вирішувалась шаблонною оцінкою оригінальності інформації в межах класичної ісламської думки і зводилася до того, щоб досліджувати умови, в яких мовні факти були передані від джерела оригіналу. Однак в цьому випадку необхідно було точно визначити, що варто було розглядати в якості оригінального джерела. Фактичну відповідь, яку пропонує арабська літературна мова, показує компроміс між старою племінною ідеєю про те, що найкращим видом арабської мови був вид, на якому говорили кочові племена пастухів із Центральної Аравії, та новою ісламською “шкалою цінності”. Згідно з нею, еталонною вважалася мова племені курейш. Крім того, було визнано, що центральноаравійські племена зберігали чистоту мови лише протягом певного обмеженого періоду: приблизно з середини VIII століття, в результаті інтенсивних контактів з неарабськими племенами чистота їх мови поступово була втрачена, тобто надалі вона не могла сприйматися як авторитетна.

В межах такої шкали цінностей будь-яка форма, конструкція, висловлювання чи слово, визнане “референтним” носієм, розглядалося в межах граматичної системи. Навіть якщо в такому слові було виявлено відхилення від загальноприйнятих правил, воно не могло бути відхиленим, оскільки аксіома арабського мовознавства полягала в тому, що лише мова арабів була вільною від варваризмів. В межах лінгвістичних занять базу даних, зібрану таким чином, складав Коран, який розглядався як авторитетне джерело ще й тому, що належав до сфери релігійних наук; за ним слідувала стародавня племінна поезія, переважно в формі ізольованих цитат, разом з бедуїнськими приказками та висловами. З іншого боку, хадіси були визнані ненадійними в якості лінгвістичних даних, оскільки ті, хто їх переказували, були неарабського походження та мали тенденцію переказувати лише узагальнюючу думку, про що сказав Пророк, змінюючи при цьому основні слова.

Вказана умова підводить нас до другого блоку критеріїв класичного арабського мовознавства, які стосуються способів передачі даних. Важливість даної проблеми полягає в тому, що більша частина граматичних текстів, включаючи Коран, спочатку передавалися в усній формі. Така форма була загальноприйнятою, втім і будь-які інші знання передавалися із уст в уста, шляхом

прямого контакту між учнем та вчителем, письмові джерела передачі даних не використовувалися, тому що в них було багато помилок. Наприклад, через анонімну лінію вірша, його варто було відхилити як ненадійне джерело, оскільки неможливо дізнатися, чи належить цей вірш авторитетному носієві. Однак він міг бути прийнятним, якщо який-небудь ранній граматист чи філолог пропустив його як справжній чи оригінальний.

Такою є первинна база даних класичного арабського мовознавства. Разом з тим, досліджуючи будь-який граматичний трактат, можна побачити, що в більшості випадків граматисти ілюстрували встановлені ними правила та принципи шляхом штучних прикладів. За допомогою дореальних даних вони зверталися, щоб довести деякі маловідомі чи суперечливі факти. Цей метод вони узаконили на основі того, що, на їхню думку, немає необхідності підтверджувати достеменність загальноприйнятих серед спеціалістів фактів, наприклад, що підмет дієслівного речення стоїть в називному відмінку, а його додаток – в знахідному. Іншими словами, на думку граматистів, документація таких даних можлива, але безпідставна. Однак в інших випадках такі вторинні дані, які створені граматистами та використовуються ними, можуть мати суто технічний статус в межах теорії. Це відноситься, наприклад, до гіпотетичних висловлювань, які створені для того, щоб обговорити обґрунтованість правила чи принципу, який не може бути чітко документований первинними відомостями та знаннями [Рибалкін 2000, 104]. Дані такого типу можуть бути недопущені або вважатися прийнятними на основі того, що правило, яке розглядається, підтверджується іншими достовірними фактами, і не можна точно сказати чи говорили так араби чи ні, оскільки одні граматисти приймають це, а інші ні. До цієї категорії також належать дані, які, будучи непідтвердженими, повинні прийматися без доказів, на абстрактному рівні, для пояснення реальних конструкцій. Також варто згадати “прикладні на вправи”, розроблені для того, щоб перевірити, як учень володіє абстрактними правилами, чи може він застосовувати їх до неправдоподібних висловлювань.

Друга категорія проблем, яку називають *ahz al-luga* (“прийняття значення слова, мовних даних”), виникла через необхідність впорядкування об’ємного та різнобічного зібрання мовних фак-

тів. Ми вже згадували, що граматисти були впевнені, що ці факти підпорядковувалися певній системі. Своє завдання вони вбачали в тому, щоб зробити цю систему прозорою, шляхом подання її в формі правил та принципів. Розробка цих правил виявилася б корисною, навіть якщо сфера їх вжитку обмежувалася б метою навчання. Адже вже на такому рівні необхідно було б показати, що слід розглядати в *kalam al-‘arab* (“мова арабів”) як її найбільш специфічні риси, а що варто було б залишити як маргінальні факти, подібно племінним діалектизмам, архаїчним словам, рідкісним конструкціям. Але з іншого боку, граматисти не могли повністю ігнорувати маргінальні дані, оскільки вони були невід’ємною частиною *kalam al-‘arab*, тому для них необхідно було знайти місце в загальній системі мови. Крім того, навіть найбільш розповсюджені факти демонстрували багато відхилень та виключень, які необхідно було враховувати.

Таким чином, основна відмінність класичного арабського мовознавства була між “регулярними” та “нерегулярними” мовними фактами. Встановлено методологічний принцип, згідно якого жодне узагальнення не могло бути побудоване на нерегулярних фактах. Це означало, що учень повинен запам’ятати такі факти індивідуально, але не зможе використовувати їх для створення нового висловлювання; по-друге, ці факти не могли бути прийняті як надійні приклади, які є протилежними до загальних правил [Рибалкін 2000, 34]. Але це не означало, що граматисти розглядали “нерегулярні” факти лише як довільні чи необґрунтовані особливості, які необхідно було прийняти без будь-якої спроби пояснення, тому граматисти прагнули показати, що ці факти вкладалися в загальну систему мови. Коли необхідно було пояснити специфічну поведінку таких конструкцій, граматисти відступали від загальних правил та принципів, але такі дії не розглядалися як довільні. Граматисти розуміли, що вони повинні розтлумачити ці факти термінами загальних принципів.

Отже, до лінгвістичних фактів можна було б підійти на двох рівнях, кожен з яких відповідає різним методам. На першому рівні граматисти повинні були навчити, як правильно вживати певні конструкції на основі загальних правил та принципів так, щоб їх можна було використовувати для створення нових форм та висловлювань. На цьому рівні незвичайні мовні факти учень пови-

нен був запам'ятати, щоб розпізнавати їх, коли виникне необхідність їх використання. На другому рівні необхідно було показати, що ці "аномалії" не є довільними і для них можна знайти місце в загальній системі мови, іншими словами, пояснити, що ці незвичайні факти виявились результатом дії загальних правил, застосованих в незвичайних умовах.

В даній статті ми спробували розглянути основні проблеми, які існують у класичному арабському мовознавстві. До найголовніших проблем, з якими зустрічаються сучасні лінгвісти при вивченні арабського мовознавства, – проблема передачі мовних даних та наявність великої кількості діалектів, що пов'язано з широкою територіальною розповсюдженістю арабомовних країн. Цікавими залишаються питання проблеми виникнення мови, запозичення з інших мов, складною є фонетика та такі галузі, як лексикологія, лексикографія, етимологія, синтаксис та морфологія.

ЛІТЕРАТУРА

Звегинцев В. А. История арабского языкознания. Москва, 1958.

Михеев А. С. История арабского языка. Казань, 2000.

Рыбалкин В. С. Классическое арабское языкознание. Киев, 2003.

Рыбалкин В. С. Арабська лінгвістична традиція: класичні концепції та їх сучасна інтерпретація. Київ, 2000.

Рыбалкин В. С. Арабская лингвистическая традиция: истоки, теории, концепции. Киев, 2000.

Рыбалкин В. С. Соціокультурний контекст арабомовної лінгвістичної традиції // Східний світ. № 1–2. 1997.

Сушко М. О.

ФОНОЛОГІЧНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТОНІВ В'ЄТНАМСЬКОЇ МОВИ ТА ЇХ ДИСТРИБУЦІЯ У СКЛАДАХ

Специфіка в'єтнамських складів у звуковому відношенні характеризується, в першу чергу, тим, що кожному складу властивий певний рух голосу або мелодійний малюнок, який у мовознавстві називається тоном.

У сучасній в'єтнамській літературній мові розрізняють шість видів музичного наголосу, або тонів: рівний, спадний плавний, спадно-висхідний, висхідний переривчастий, висхідний та різко-спадний. Кожний зі згаданих тонів має свій фонетичний вигляд, який складається з наступних ознак: спрямованість мелодики, висота завершення тону, тривалість, фарингалізація, інтенсивність, наявність або відсутність гортанної змички. Розглянемо кожний із шести тонів.

Назви в'єтнамських тонів у в'єтнамському мовознавстві відрізняються від прийнятих назв у роботах в'єтнамістів пострадянського простору. Наводимо буквальний переклад назв тонів із в'єтнамської мови:

Thanh ngang – рівний тон;
Thanh huyền – низхідний тон;
Thanh sắc – гострий тон;
Thanh hỏi – питальний тон;
Thanh ngã – падаючий тон;
Thanh nặng – важкий тон.

Такі назви тонів у в'єтнамській мові історично склались, а дослідження етимології походження цих назв вважаємо недоцільним у нашій роботі.

У роботах російських дослідників знаходимо такі назви в'єтнамських тонів:

Thanh ngang – рівний тон;
Thanh huyền – спадний тон;
Thanh sắc – висхідний тон;
Thanh hỏi – спадно-висхідний тон;
Thanh ngã – висхідний переривчастий тон;
Thanh nặng – різко-спадний тон.

Такі позначення тонів базуються, скоріш за все, на акустичних характеристиках тонів, які досить ґрунтовно були досліджені такими ученими радянської доби, як Гордіна, Андрєєв, Мхітарян.

Рівний тон. На слух цей тон сприймається цілком рівним, однорідним у мелодійному відношенні, без коливань у висоті й силі. За спрямованістю голосової мелодії рівний тон можна віднести до однаково спрямованих. За висотою свого завершення рівний тон є верхньокінцевим, за тривалістю – середнім, з постійною інтенсивністю звучання. Рівний тон – не фарингалізований. Йому не властива гортанна змичка [24, 26]. Мелодійний малюнок охоплює всю акцентовану частину складу [1, 78].

Спадний тон. Слуховий і експериментальний аналіз звучання цього тону показує, що його голосова мелодія – плавно-спадна, однаково спрямована, тон характеризується постійною інтенсивністю й відсутністю гортанної змички [5, 28]. Вимовляється у більш низькому регістрі, ніж рівний тон. Як і для рівного тону мелодійний малюнок охоплює всю акцентовану частину складу [1, 83].

Спадно-висхідний тон. Голосова мелодія цього тону починається з поступового зниження, що змінюється плавним підйомом, який закінчується приблизно на висоті початку звучання цього тону (перемінна спрямованість). За висотою свого завершення, спадно-висхідний тон належить до нижньокінцевих, за тривалістю – до довгих, за фарингалізацією – фарингалізованих, без гортанної змички, за інтенсивністю – до тонів з постійною інтенсивністю [5, 36]. Протягом акцентованої частини складу відбувається поступове зниження висоти голосу, потім здійснюється плавний перехід до підйому, малюнок якого є дзеркальним відображенням малюнку зниження, тобто тон закінчується приблизно на тій самій висоті, з якої він почався [1, 31].

Висхідний переривчастий тон. Голосова мелодія цього тону характеризується своєю переривчастістю з більш низькою першою частиною й круто висхідною другою, при фарингалізації кінця складу. Висхідному переривчастому тону властиві перемінна спрямованість голосової мелодії, середня тривалість, напівфарингалізація, змінна інтенсивність, наявність факультативної гортанної змички [5, 22]. Існує два мелодійних малюнка тону. У першому, найбільш вживаному варіанті, спочатку спостерігається рівна або злегка висхідна мелодика, потім дуже різке падіння, і настільки ж

різкий підйом, який закінчується набагато вище висхідної висоти мелодійного малюнку. У другому варіанті заниження призводить до повного припинення звучання та до гортанної змички. Дані варіанти обумовлені темпом та стилем вимови: в більш швидкому темпі мови – частіше гортанна звичка, при більш повільному – перший варіант тону [5, 137].

Висхідний тон. Голосова мелодія цього тону – висхідна із чітко фарингалізованою другою частиною. Звучання висхідного тону закінчується різко вираженою гортанною змичкою, яка, за даними експериментального дослідження, визначається як фарингальна. Таким чином, фонетична характеристика цього тону складається з однакової спрямованості його голосової мелодії, верхньокінцевості завершення тону, середньої тривалості. Висхідному тону властива обов'язкова фарингальна змичка.

Різко-спадний тон. Голосова мелодія цього тону, як бачимо з його назви, різко спадна із сильною фарингалізацією, завершується фарингальною змичкою. Різко-спадний тон визначається однаковою спрямованістю голосової мелодії, стислістю вимови, фарингалізацією, змінною інтенсивністю, наявністю обов'язкової фарингальної змички.

Також слід зазначити, що деякі вчені (Н. Д. Андреев, М. В. Гордіна, Т. Т. Мхітарян) називають тони в'єтнамської мови за порядковим номером, напевно, беручи за основу назви китайських тонів. Однак, на нашу думку, називати в'єтнамські тони за номером не є правильним, оскільки дуже часто дослідники міняють місцями висхідний переривчастий та спадно-висхідний тони, що може призвести до невірної сприйняттю системи тонів. Тому ми віддаємо перевагу назвам тонів за їх мелодійними малюнками.

Мелодійній малюнок тону залежить від звукових елементів складу, який може впливати на тон цього складу. Тому слід розглянути класифікацію в'єтнамських складів. В'єтнамський склад може мати чотири елементи: приголосну ініціаль, напівголосну претональ, голосну тональ та напівголосну або приголосну фіналь, причому, обов'язково частиною складу є тональ. З точки зору завершення складу розрізняють відкриті склади, які не мають фіналі; напіввідкриті склади із напівголосною фіналлю, які на письмі позначаються: -u, -i; напівзакриті склади із сонатною фіналлю -m, -n, -nh, -ng; закриті склади із глухою фіналлю -p, -t,

-ch, -c, з точки зору початку складу: легкі склади – без ініціалі і без претональ; напівлегкі – із претоналлю, але без ініціалі; напівважкі склади – із ініціаллю, але без претоналі; тяжкі склади – із ініціаллю та претоналлю [1, 137].

Т. Т. Мхитарян зазначає, що кожний із наведених тонів має свій фонетичний вигляд, який складається з наступних тональних ознак: направленість мелодики, висота завершення тону, тривалість, фарингалізація, інтенсивність, позаротова (фарингальна або гортанна) змичка.

Так, за направленістю мелодики, єдино направленим є рівний, спадний, висхідний та різко-спадний тони; до перемінно-направлених відносяться висхідний переривчастий та спадно-висхідний.

За висотою завершення тону розрізняють верхньокінцеві тони: рівний, висхідний переривчастий і висхідний, та нижньокінцеві тони: спадний, різко-спадний та спадно-висхідний.

За тривалістю тону довгим є спадно-висхідний; до середніх належить рівний, спадний, висхідний переривчастий та висхідний; до коротких – різко-спадний.

За фарингалізацією: нефарингалізовані – рівний та спадний тони; напівфарингалізовані – висхідний переривчастий та висхідний тони; фарингалізовані – спадно-висхідний та різко-спадний.

За інтенсивністю: тони із постійною інтенсивністю – рівний, спадний, спадно-висхідний; тони із перемінною інтенсивністю – висхідний переривчастий, висхідний та різко-спадний.

За наявністю гортанної змички: тони без позаротової змички – рівний, спадний та спадно-висхідний; тон із факультативною гортанною змичкою – висхідний переривчастий; із обов'язковою фарингальною змичкою – висхідний та різко-спадний.

Мелодійний рисунок тону накладається на акцентовану частину складу, оскільки дзвінки приголосні, що стоять на початку складу, зазвичай, мають свій мелодійний малюнок, у більшості випадків незалежний від мелодійного малюнку тону [3, 96]. Розподіл мелодійного малюнку тону на елементи складу залежить від його звукового складу, який може визначати тон цього складу. Закритим складам не властиві рівний, спадний, висхідний переривчастий і спадно-висхідний тони. Ці склади можуть бути тільки в одному із двох тонів: висхідному або різко-спадному. Висхідний і різко-спадний тони можливі в складах усіх типів [5,

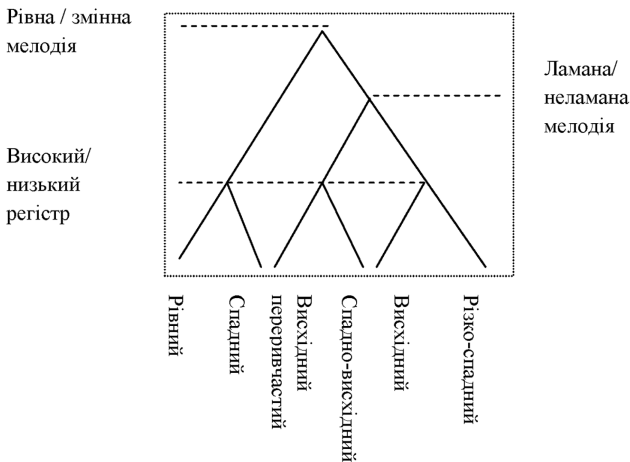
22]. Висхідний переривчастий тон не поширюється на відкриті склади, та не зустрічається у закритих складах [3, 98].

Таким чином, в'єтнамські тони являють собою органічну частину структури складу й перебувають у тісному взаємозв'язку з його звуковим складом. У політональних мовах, до яких належить в'єтнамська, тони мають фонологічну значимість. Так, той самий комплекс [ka] у різних тонах буде представляти різні односкладові слова: са – “пісня”, са́ – “риба”, са̀ – “весь”, “цілком”.

В'єтнамські лінгвісти стверджують, що існує три основні критерії для розрізнення тонів в'єтнамської мови: високий/низький регістр, рівна/змінна мелодія, ламана/неламана мелодія. До високого регістру належать рівний, висхідний переривчастий та висхідний тони, до низького – спадний, спадно-висхідний та різко-спадний тони.

Що стосується мелодії, то тони з рівною мелодією – це рівний та спадний; зі змінною мелодією – висхідний переривчастий, висхідний, спадно-висхідний та різко-спадний. До ламаних тонів належать висхідний переривчастий та спадно-висхідний тони, а тони з неламаною мелодією – висхідний та різко-спадний.

Підсумовуючи вищенаведені критерії, можна навести таку схему розподілення тонів за мелодією та регістром:



Згідно з цією схемою в'єтнамські тони мають наступні характеристики:

Рівний тон: рівна мелодія та високий регістр.

Спадний тон: рівна мелодія низький регістр.

Висхідний тон: змінна, неламана мелодія, високий регістр.

Спадно-висхідний тон: змінна, ламана мелодія, низький регістр.

Висхідний переривчастий тон: змінна, ламана мелодія, високий регістр.

Різно-спадний тон: змінна, неламана мелодія, низький регістр.

Дистрибуція тонів у складах.

Тон виражається одночасно з фонемами складу, тому так чи інакше він перебуває під впливом цих фонем. Дистрибуцію тонів потрібно розглядати у взаємовідносинах з усіма елементами складу.

Ініціаль не впливає на довжину складу. У складах, що починаються з дзвінкої приголосної, мелодійний малюнок реалізується з ініціалі, проте ця частина мелодійного малюнку не є характерною для тонів. Зразковий малюнок тонів простежується у фіналі. Тому розподілення тонів мало залежить від ініціалі. Так само і претональ мало впливає на дистрибуцію тонів в'єтнамської мови.

Головна фонема, сполучаючись з кінцевою фонемою, утворюють фіналь складу в'єтнамської мови, яка найбільше впливає на довжину складу, а отже і на розподілення тонів. У разі, коли кінцева фонема виражена миттєвим глухим приголосним, то реалізація тону обмежена, тому що частина довжини складу в кінці – це тиша. Тони, в яких мелодійний малюнок вимагає певного часу для вираження своїх особливостей, не можуть існувати в таких умовах. Якщо ж кінцева фонема є носовим звуком, напівприголосним або “зеро”, то мелодійний малюнок всіх тонів має всі необхідні умови для повного вираження.

Рівний тон та спадний тон мають рівні мелодійні малюнки. Такі малюнки вимагають певної довжини складу, щоб яскраво проявити свою рівність. Тому ці два тони ніколи не вживаються у складах з кінцевим глухим приголосним.

Висхідний переривчастий та спадно-висхідний тони мають нерівний, складний малюнок зі зміною напрямку. Складність мело-

дії не може бути виражена у складах з недостатньою довжиною, тому ці два тони також не зустрічаються у складах з кінцевим глухим приголосним.

Висхідний та різко-спадний тони мають нерівний малюнок, проте простий, з одним напрямком. Тому, на відміну від висхідного переривчастого та спадно-висхідного, ці тони не вимагають зміни напрямку, а отже не вимагають визначеної довжини, тому можуть бути присутніми у складах з кінцевим глухим приголосним (-р, -т, -ch, -с) [2, 16].

Отже, ми розглянули 6 тонів в'єтнамської мови з їхніми сімома ознаками: направленість мелодики, висота завершення тону, тривалість, фарингалізація, інтенсивність, позаротова (фарингальна або гортанна) змичка.

Крім того, були подані назви та характеристики шести тонів в'єтнамської мови і встановлено, що в'єтнамські тони являють собою органічну частину структури складу й перебувають у тісному взаємозв'язку з його звуковою будовою.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андреев Н. Д., Гордина М. В. Система тонов вьетнамского языка // **Вестник Ленинградского университета.** № 8. Ленинград, 1957.
2. Гордина М. В., Быстров И. С. **Фонетический строй вьетнамского языка.** Москва, 1984.
3. Мхитарян Т. Т. **Фонетика вьетнамского языка.** Москва, 1959.
4. Румянцев М. К. Тон и интонация в современном китайском языке // **Спорные вопросы грамматики китайского языка.** Москва, 1963.
5. *Lương Văn Đang, Vũ Quang Hào.* **Ngữ âm tiếng Việt.** Hà Nội, 1980.

АНОТАЦІЇ. ANNOTATIONS. АННОТАЦИИ

Бочарнікова А. М.

БЕЗЕКВІВАЛЕНТНІ ЛЕКСИЧНІ ОДИНИЦІ В ПЕРЕКЛАДНІЙ ПЕРСЬКІЙ ЛЕКСИКОГРАФІЇ

У статті розглядається практичний аспект проблеми перекладу лексичних одиниць, які не мають відповідника в мові перекладу. Приклади взято з російсько-перського, українсько-перського та персько-російського перекладу. Особливу увагу приділено проблемі лексикографічного відображення таких лексичних одиниць.

Bocharnikova A. M.

LACUNAE IN PERSIAN TRANSLATIONAL LEXICOGRAPHY

The article concerns practical aspect of the problem of translation of lexical units that has no equivalent in the language of translation. The examples are taken from Russian to Persian, Ukrainian to Persian and Persian to Russian translation. The author specially focused on the problem of lexicographical representation of such lexical units.

Бочарнікова А. М.

БЕЗЭКВІВАЛЕНТНЫЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ В ПЕРЕВОДНОЙ ПЕРСИДСКОЙ ЛЕКСИКОГРАФИИ

В статье рассматривается практический аспект проблемы перевода лексических единиц, которые не имеют эквивалента в языке перевода. Примеры взяты из русско-персидского, украинско-персидского и персидско-русского перевода. Особое внимание уделено проблеме лексикографического отображения таких лексических единиц.

Величко В. В.

ГУАНЬЧЖУНСЬКИЙ РАЙОН ДАВНЬОГО КИТАЮ У КОНТЕКСТІ ПЕРЕДІСТОРІЇ ШОВКОВОГО ШЛЯХУ

У роботі з позицій регіональної історії висвітлено малодосліджене питання виникнення і функціонування Гуаньчжунського району, розташованого у східній частині Шовкового шляху. На матеріалах “місцевих записів” визначено політичне та госпо-

дарське значення району, в тому числі у контексті міжрегіональної торгівлі.

Ключові слова: регіональна історія; “місцеві записи”; Північний і Центральний макрорегіони; Гуаньчжунський район; кумулятивний ефект; міжрегіональна торгівля.

Velychko V. V.

GUANZHONG REGION OF ANCIENT CHINA IN THE PRE-HISTORY OF THE SILK ROAD

From the angle of the regional history the paper discovers the issue on the emergence and functioning of Guanzhong region stretched along the eastern leg of the Silk road. Based on the “local records” the research outlines the political and economic significance of the region including its interregional trade context.

Key words: kregional history; “local records”; Northern and Central macroregions; Guanzhong region; cumulative effect; interregional trade.

Величко В. В.

ГУАНЬЧЖУНСКИЙ РАЙОН ДРЕВНЕГО КИТАЯ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДЫСТОРИИ ШЕЛКОВОГО ПУТИ

В работе с позиций региональной истории освещен малоисследованный вопрос возникновения и функционирования Гуаньчжунского района, расположенного в восточной части Шелкового пути. На материалах “местных записей” определено политическое и хозяйственное значение района, в том числе в контексте межрегиональной торговли.

Ключевые слова: региональная история; “местные записи”; Северный и Центральный макрорегионы; Гуаньчжунский район; кумулятивный эффект; межрегиональная торговля.

Воробей О. С.

СХІДНИЙ РОМАНТИЗМ ТА ЗАХІДНИЙ РЕАЛІЗМ У КИТАЙСЬКІЙ ДРАМАТУРГІЇ ХХ СТОЛІТТЯ

В статті розглядається вплив європейського драматичного мистецтва на китайську драматургію. Акцент в статті робиться на неможливості повної заміни китайської драми європейською. Так, у середині двадцятого століття китайська розмовна драма

виросла з європейської, але з яскраво вираженими елементами китайської драматургії. Китайські драматурги намагалися віднайти характерні риси національного театру, які змогли б додати до європейського реалізму нотки східного романтизму для того, щоб нова розмовна драма стала більш зрозумілою для масового китайського глядача.

Vorobey O. S.

ORIENTAL ROMANTICISM AND WESTERN REALISM IN CHINESE DRAMATICS OF THE XX CENTURY

This article views the influence of the European dramatics on the Chinese drama. The stress lays on the impossibility of substitution of Chinese dramatics by European one. Therefore in the middle of the 20th century Chinese spoken drama ensued from European, but with strongly pronounced elements of Chinese dramatics. Chinese playwrights look for ideas in the national theatre in order to give Western realism some features of Oriental romanticism and to make new Chinese spoken drama more understandable for the Chinese audience.

Воробей О. С.

ВОСТОЧНЫЙ РОМАНТИЗМ И ЗАПАДНЫЙ РЕАЛИЗМ В КИТАЙСКОЙ ДРАМАТУРГИИ XX ВЕКА

В статье рассматривается влияние европейского драматического искусства на китайскую драматургию. Акцент в статье делается на невозможности полной замены китайской драмы европейской. Так, в середине двадцатого столетия китайская разговорная драма возникла из европейской, но с сильно выраженными элементами китайской драматургии. Китайские драматурги искали те особенности в национальном театре, которые могли бы добавить в европейский реализм ноты восточного романтизма для того, чтобы новая разговорная драма была понятна массовому китайскому зрителю.

Горошкевич О. Г.

МЕТРОНИМІЧНІ СОМАТИЧНІ НОМІНАЦІЇ В ЯПОНСЬКІЙ МОВІ

Розглядається питання специфіки відображення в японській мовній картині світу постулату про первинність соматичного

виміру в концептуалізації таких категорій, як час, простір, інтенсивність, кількість тощо. Особлива увага приділяється такій специфічній рисі японської мови, як використання соматизмів та ієрогліфічних знаків на їх позначення в ролі лічильних класифікаторів для різних категорій предметів.

Horoshkevych O. G.

METRONIMIC SOMATIC NOMINATIONS IN THE JAPANESE LANGUAGE

This article deals with the peculiarities of displaying the postulate about antecedence of somatic measuring in the conceptualization of such categories as space, time, quantity, intensity etc. in the Japanese language model of the world. Special attention is paid to such specificity of the Japanese language as the usage of somatisms and hieroglyphic signs for their designation, as the computing classifiers.

Горошкевич Е. Г.

МЕТРОНИМИЧЕСКИЕ СОМАТИЧЕСКИЕ НОМИНАЦИИ В ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ

Рассматривается вопрос специфики отражения в японской языковой картине мира постулата о первичности соматического измерения в концептуализации таких категорий, как время, пространство, интенсивность, количество и т. п. Особое внимание уделяется такой специфической черте японского языка, как использование соматизмов и обозначающих их иероглифических знаков в роли счетных классификаторов для разных категорий предметов.

Зубаренко І. В.

ФЕНОМЕН ХИДЖАБУ В ІСТОРІЇ І ПОЛІТИЦІ КРАЇН БЛИЗЬКОГО СХОДУ

Цю статтю присвячено історії поширення хиджабу у Близькосхідному регіоні і дослідженню його ролі у владнанні жіночого питання в сучасній політиці деяких мусульманських держав.

Дебати і протиріччя щодо ношення хиджабу, які почали з'являтися у 1920-х роках, не втрачають актуальності по сьогоднішнього дня. Певні уряди ратифікували і відміняли закони стосовно ношення хиджабу у спробі наблизити їхні держави до більш де-

мократичних стандартів. Однак вони не брали до уваги консерватизм мусульманського законодавства і традицій. Цьому питанню приділяється велика частина даної праці.

Zubarenko I. V.

HIJAB PHENOMENON IN THE HISTORY AND POLITICS OF THE MIDDLE EAST COUNTRIES

This article is dedicated to the history of *hijab* spreading in the Middle East region and investigating its role in a settling women's question in the modern policy of some Muslim countries.

Debates and contradictions on wearing *hijab* that got rather pressing in the 1920-s have been burning up to the date. Some governments have ratified or demolished the laws of wearing *hijab* endeavoring to bring their states to more democratic standards. Anyway, they haven't taken into account conservatism of Muslim laws and traditions. Such an issue took the large part in present work.

Зубаренко И. В.

ФЕНОМЕН ХИДЖАБА В ИСТОРИИ И ПОЛИТИКЕ СТРАН БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Данная статья посвящена истории хиджаба в Ближневосточном регионе и исследованию его роли в урегулировании женского вопроса в современной политике некоторых мусульманских государств.

Дебаты и противоречия касательно ношения хиджаба, появившиеся в 1920-е годы, остаются актуальными по сей день. Ряд правительств ратифицировали и упразднили законы о ношении хиджаба в попытке приблизить свои государства к более демократическим стандартам. Однако они не приняли во внимание консервативность мусульманского законодательства и традиций. Данному вопросу посвящена большая часть представленного исследования.

Капранов С. В.

ШАНХАЙСЬКИЙ ХРАМ ЛІТЕРАТУРИ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНИЙ СТАН

Статтю присвячено відомій пам'ятці китайської культури – конфуціанському Храму Літератури в Шанхаї. У фокусі дослідження – символічна структура і функції храму у минулому і сьо-

годні; таким чином, показано зміни та спадковість конфуціанської традиції в сучасному Китаї.

Kapranov S. V.

**THE CONFUCIAN TEMPLE IN SHANGHAI:
THE PAST IN THE PRESENT**

The article is dedicated to a monument of Chinese culture – the Confucian Temple of Literature in Shanghai. The research focuses on the symbolic structure and functions of the temple in the past and nowadays, thereby showing changes and continuity of Confucian tradition in modern China.

Капранов С. В.

**ШАНХАЙСКИЙ ХРАМ ЛИТЕРАТУРЫ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ**

Статья посвящена известному памятнику китайской культуры – конфуцианскому Храму Литературы в Шанхае. В фокусе исследования – символическая структура и функции храма в прошлом и сегодня; таким образом, показаны изменения и непрерывность конфуцианской традиции в современном Китае.

Kasha K. A.

**ТУРЕЦЬКА МІФОНІМІЯ ЯК СУКУПНІСТЬ
МІФОЛОГІЧНИХ СИСТЕМ ТЮРКСЬКИХ НАРОДІВ**

Досліджуються характерні риси турецької міфонімії як одного з найважливіших секторів ономастичного простору. Приділяється увага побудові понятійної системи об'єктів міфосвіту та опису специфіки міфологічних уявлень, світобачень архаїчних етносів і пратюрків.

Kasha K. A.

**TURKISH MYTHONYMS AS A SET OF
MYTHOLOGICAL SYSTEMS OF THE TURKIC PEOPLE**

Prominent features of Turkish mythonyms are investigated as one of the major sectors of onomastic space. The attention is paid to construction of conceptual system of the mythical world's objects and to description of mythological representations' specificity, outlooks of archaic ethnoses and ancient Turkic people.

Каша К. А.

**ТУРЕЦКАЯ МИФОНИМИЯ КАК СОВОКУПНОСТЬ
МИФОЛОГИЧЕСКИХ СИСТЕМ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ**

Исследуются характерные черты турецкой мифонимии как одного из важнейших секторов ономастического пространства. Уделяется внимание построению понятийной системы объектов мифомира и описанию специфики мифологических представлений, мировидения архаичных этносов и пратюрков.

Коломисць О. І.

**ДО ПИТАННЯ ПРО ҐХАРАНИ В ТРАДИЦІЙНІЙ
ПРОФЕСІЙНІЙ МУЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ ПІВНІЧНОЇ
ІНДІЇ: ЗАРОДЖЕННЯ, РОЗВИТОК, ТРАНСФОРМАЦІЯ
ЯВИЩА (на прикладі школи Кірана)**

На підставі матеріалів, зібраних автором під час теренового дослідження у Північній Індії та аналізу студій як вітчизняних, так і чужоземних авторів, у статті розглядається одна з найважливіших концепцій професійної музичної культури усної традиції Південної Азії – ґхарана, її походження, етапи розвитку, характеристичні компоненти та певні видозміни явища у контексті значних трансформаційних процесів регіону. Концепція ґхарани аналізується за допомогою ближчого ознайомлення з однією з найпотужніших музичних традицій Гіндустані – Кірана.

Kolomyets O. I.

**TO THE QUESTION OF GHARANAS IN TRADITIONAL
PROFESSIONAL MUSICAL CULTURE OF NORTHERN
INDIA: FORMATION, DEVELOPMENT,
TRANSFORMATION OF THE PHENOMENON
(the case study of Kirana school)**

The article is based on the materials collected by the author during fieldwork in Northern India and includes analysis of works by Ukrainian and foreign researches. It examines one of the central conceptions of professional musical culture in the oral tradition – gharana, its origins, evolution, characteristic components and some changes in the context of transformational process of the region. This paper offers an analysis of one of the most culturally significant Hindustani musical traditions – the Kirana school.

Коломиец О. И.

**К ВОПРОСУ О ГХАРАНАХ В ТРАДИЦИОННОЙ
ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ
СЕВЕРНОЙ ИНДИИ: ЗАРОЖДЕНИЕ,
РАЗВИТИЕ, ТРАНСФОРМАЦИЯ ЯВЛЕНИЯ
(на примере школы Кирана)**

На базе материалов, собранных в ходе полевых исследований в Северной Индии, а также на основе анализа работ отечественных и иностранных авторов в статье рассматривается одна из важнейших концепций профессиональной музыкальной культуры устной традиции Южной Азии – гхарана: ее происхождение, этапы развития, характеристические компоненты и некоторые видоизменения явления в контексте значительных трансформационных процессов региона. Концепция гхараны рассматривается при помощи более близкого ознакомления с одной из самых ярких музыкальных традиций Хиндустани – Кирана.

Максимів О. Й.

**ПРОБЛЕМА МЕЖ СЛОВА В УКЛАДАННІ
ЧАСТОТНИХ СЛОВНИКІВ ПЕРСЬКОЇ МОВИ**

У статті розглядаються існуючі частотні словники перської мови. Детально характеризується словник Г. Гасані “Уживані слова сучасної перської мови”, визначено джерела та принципи його укладання. Особливу увагу зосереджено на проблемі лематизації слів перської мови та на визначенні меж слова, тобто на написанні разом і окремо складних слів та словосполучень під час реєстрації заголовних одиниць у частотних словниках загалом і у словнику Г. Гасані зокрема.

Maksymiv O. Y.

**THE PROBLEM OF WORD LIMITS IN THE
EDITING FREQUENCY DICTIONARIES
OF THE PERSIAN LANGUAGE**

This article views existing frequency dictionaries of the Persian language. The dictionary “The Most Frequent Words of Today Persian” by H. Hassani is characterized in detail, sources and principles of its composing are defined. The especial attention is concentrated on the problem of lemmatization of Persian words and on determination of

the word limits that is to say on writing together and separately complex words and word-combinations at registrations of the title units in frequency dictionary in general and in dictionary H. Hassani in particular.

Максымив О. И.

ПРОБЛЕМА ГРАНИЦ СЛОВА ПРИ СОСТАВЛЕНИИ ЧАСТОТНЫХ СЛОВАРЕЙ ПЕРСИДСКОГО ЯЗЫКА

В статье рассматриваются существующие частотные словари персидского языка. Подробно охарактеризован словарь Х. Хасани “Употребительные слова современного персидского языка”, определены источники и принципы его составления. Особенное внимание сосредоточено на проблеме лемматизации слов персидского языка и на определении границ слова, то есть на написании слитно и раздельно сложных слов и словосочетаний при регистрации заглавных единиц в частотных словарях вообще и в словаре Х. Хасани в частности.

Омелянчук А. В.

МОРФОЛОГІЧНІ ТА ФОНОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ АРАВІЙСЬКОГО ДІАЛЕКТУ ХІДЖАЗУ

Досліджено фонологічні та морфологічні особливості діалектів Аравійського півострова на прикладі діалекту Хіджазу, який, в свою чергу, являє собою важливу частину аравійської підгрупи діалектів арабської мови. Проведено порівняльний граматичний аналіз діалекту Хіджазу з іншими арабськими діалектами, що дозволило виявити специфічні риси, притаманні цьому діалекту, а також вказано на відмінності, що стосуються фонетики бедуїнських говірок в межах цього діалекту. Перша частина статті присвячена загальнотеоретичним питанням діалектології (визначення, завдання, поділ) та діалекту (визначення, різновиди, структурні особливості). Далі розглянуто класифікацію арабських діалектів, їх поділ за географічною та соціальною ознаками, на прикладі мовної ситуації арабського світу продемонстровано явище диглосії. Заключна частина присвячена фонетичним та морфологічним особливостям діалектів Хіджазу з коротким історичним екскурсом, виокремлено деякі показові граматичні положення, що відрізняють аравійські діалекти від інших підгруп діалектів арабської мови.

*Omelianchuk A. V.***MORPHOLOGICAL AND PHONETIC
PECULIARITIES OF THE ARABIAN
PENINSULA HIJAZI DIALECT**

Phonological and morphological peculiarities of the Arabian peninsula dialects were studied, based on Hijazi dialect, which in its turn is an important and integral part of the Arabian sub-group of dialects of the Arabic language. The Hijazi dialect grammar was compared to other Arabic dialects, which helped identify specific features of this particular dialect, and differences related to the phonetics of bedouin accents within these dialects. The first part of article is dedicated to the general theory issues of dialectology (definition, objectives, classification) and dialect (definition, varieties, structural peculiarities). Subsequently, the classification of the Arabic dialects, their geographical and social division was considered; the phenomenon of diglossia was demonstrated using linguistic situation in the Arabic language as an example. The concluding part of the article is dedicated to the phonetic and morphological peculiarities of the Hijazi dialect with brief historic background of the region, as well as some specific grammar clauses, which help distinguish Arabian dialects from other sub-groups of dialects of the Arabic language.

*Омелянчук А. В.***МОРФОЛОГИЧЕСКИЕ И ФОНОЛОГИЧЕСКИЕ
ОСОБЕННОСТИ АРАВИЙСКОГО
ДИАЛЕКТА ХИДЖАЗА**

В статье рассматриваются фонологические и морфологические особенности диалектов Аравийского полуострова на примере диалекта Хиджаза, который, в свою очередь, является важной частью аравийской подгруппы диалектов арабского языка. Проведен сравнительный грамматический анализ диалекта Хиджаза с другими арабскими диалектами, что позволило определить специфические черты, присущие этому диалекту, а также указано на отличия, касающиеся фонетики бедуинских говоров в рамках этого диалекта. Первая часть статьи посвящена общим теоретическим вопросам диалектологии (определение, задания, деление) и диалекта (определение, разновидности, структурные особенности). Далее рассмотрена классификация арабских диа-

лектов, их деление по географическому и социальному признаку, на примере языковой ситуации в арабском мире продемонстрировано явление диглосии. Заключительная часть посвящена фонетическим и морфологическим особенностям диалектов Хиджаза с коротким историческим экскурсом, сформулированы некоторые показательные грамматические положения, которые отличают аравийские диалекты от других подгрупп диалектов арабского языка.

Отрощенко І. В.

ДО ІСТОРІЇ МОВНИХ РЕФОРМ У БУРЯТ-МОНГОЛІЇ

Стаття присвячена мовним реформам у Бурят-Монголії в 1920–1930-ті роки, коли в бурятському суспільстві тривала полеміка стосовно реформування монгольської писемної мови. На думку авторки, період національно-культурного будівництва 1920-х років у Бурятії є свідченням плідного розвитку ідей руху за об'єднання монгольських народів. Позбавлена можливості політичного об'єднання, бурятська еліта вдалася до зміцнення культурних, зокрема мовних, зв'язків із МНР. Низка її визначних представників уважала, що нова літературна мова за граматичною формою має бути в основі халхаським наріччям, а за змістом – мовою, що охоплює весь лексичний склад перш за все сучасної літературно-монгольської мови, бурят-монгольського, халха-монгольського та інших живих нарічч монголів. Проте у цей творчий і позитивний розвиток жорстко втрутилася тоталітарна держава зі своїм баченням прихованих загроз. Внаслідок цього втручання мовні реформи 1930-х років у БМАРСР стали одним із тих суперечливих рішень, наслідки яких досі залишаються неперодоланими.

Otroshchenko I. V.

TO HISTORY OF LANGUAGE REFORMS IN THE BURYAT-MONGOLIA

Article is devoted to language reforms in Buryat-Mongolia in 1920–1930th, the period when in the Buryat society polemic concerning reforming of the Mongolian written language proceeded. According to the author, the period of national-cultural building of

1920th in Buryatiya is the certificate of fruitful development of ideas of movement for association of the Mongolian people. Deprived of possibility of political association, the Buryat elite has addressed to strengthening cultural, in particular language, communications with MPR. A number of its outstanding representatives considered, that a new literary language under the grammatical form should be in a basis Khalkha adverb, and on sense – language which covers all lexical structure, first of all, modern literary-Mongolian language, the Buryat-Mongolian, Khalkha-Mongolian and other live adverbs of Mongols. But the totalitarian state has rigidly interfered with this creative and positive process with the vision of the latent threats. Thereof interventions language reforms of 1930th Buryat-Mongolia steels one of those inconsistent decisions, which consequence remain till now not overcome.

Отрощенко И. В.

К ИСТОРИИ ЯЗЫКОВЫХ РЕФОРМ В БУРЯТ-МОНГОЛИИ

Статья посвящена языковым реформам в БМАССР в 1920–1930-е гг., период, когда в бурятском обществе продолжалась полемика относительно реформирования монгольского письменного языка. По мнению автора, период национально-культурного строительства 1920-х гг. в Бурятии является свидетельством плодотворного развития идей движения за объединение монгольских народов. Лишенная возможности политического объединения, бурятская элита обратилась к укреплению культурных, в частности языковых, связей с МНР. Некоторые ее выдающиеся представители считали, что новый литературный язык по грамматической форме должны быть в основе халха-ским наречием, а по смыслу – языком, который охватывает весь лексический состав, прежде всего, современного литературно-монгольского языка, бурят-монгольского, халха-монгольского и других живых наречий монголов. Но в этот творческий и позитивный процесс грубо вмешалось тоталитарное государство со своим видением скрытых угроз. Вследствие этого вмешательства языковые реформы 1930-х гг. в БМАССР стали одним из тех противоречивых решений, последствия которых до сих пор не преодолены.

Погорелова Т. Ю.

**ПРАГМАСТИЛИСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ
СУЧАСНОГО ТУРЕЦЬКОГО
ГАЗЕТНОГО ЗАГОЛОВКА**

У статті розглянуто основні прагмастилістичні особливості створення сучасного турецького газетного заголовку. Актуальність статті витікає з необхідності дослідження нових тенденцій у сучасних засобах масової інформації, які полягають у використанні мови як засобу впливу на свідомість адресата. Сучасний турецький газетний заголовок проаналізовано на трьох рівнях – фонетичному, лексичному та синтаксичному, на матеріалах п'яти найпопулярніших турецьких газет за останні роки.

Pogorelova T. Y.

**STYLISTIC AND PRAGMATIC PECULIARITIES
OF CONTEMPORARY
TURKISH NEWSPAPER HEADLINES**

In this article principal stylistic and pragmatic structure peculiarities of contemporary Turkish newspaper headlines have been reviewed. The urgency of the article is justified by the necessity of the in-depth study of the new tendencies in modern mass media, which are the use of the language as a means of pressure and influence upon the consciousness and perception of an addressee. Contemporary Turkish newspaper headlines have been analyzed on three levels: phonetic, lexical and syntactical on the materials of the most popular up-to-date Turkish newspapers.

Погорелова Т. Ю.

**ПРАГМАСТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ
СОВРЕМЕННОГО ТУРЕЦКОГО
ГАЗЕТНОГО ЗАГОЛОВКА**

В статье рассматриваются основные прагмастилистические особенности создания современного турецкого газетного заголовка. Актуальность статьи обусловлена необходимостью исследования новых тенденций в работе современных средств массовой информации, суть которых заключается в использовании языка как средства воздействия на сознание адресата. Современный турецкий заголовок проанализирован на трех уровнях – фонетиче-

ском, лексическом и синтаксическом, на материалах пяти самых популярных турецких газет за последние годы.

Скляр В. Ю.

ПРОБЛЕМА ВИВЧЕННЯ ДИГЛОСІЇ В АРАБСЬКІЙ МОВІ

У статті представлена одна з найактуальніших проблем вивчення арабської мови – проблема диглосії. Коротко подано історію арабської літературної мови у зв'язках із її діалектами. Аналізуються погляди вчених щодо цього питання. Піднімається проблема вивчення діалектів студентами-арабістами.

Skliar V. Yu.

THE PROBLEM OF STUDYING DIGLOSSIA IN THE ARABIC LANGUAGE

The article presents one of the most actual problems of studying the Arabic language – diglossia. Briefly it concerns the history of Arabic literary language in connection with its dialects. It analyses the views of some scholars on this issue. It considers the problem of studying dialects by students.

Скляр В. Ю.

ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ДИГЛОСИИ В АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

В статье представлена одна из самых актуальных проблем изучения арабского языка – проблема диглосии. Кратко изложена история арабского литературного языка в связи с арабскими диалектами. Проанализированы взгляды некоторых ученых на этот вопрос. Поднимается проблема изучения диалектов студентами-арабистами.

Сом Н. О.

ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ КЛАСИЧНОГО АРАБСЬКОГО МОВОЗНАВСТВА

У статті розглядається класичне арабське мовознавство та основні проблеми, з якими воно стикається. До проблем арабського мовознавства відносять питання виникнення мови, її функції, співвідношення літературної мови та діалектів, проблема запози-

чень та проблеми структури арабської мови – синтаксис, морфологія, словотвір. Складною являється фонетика, лексикологія та лексикографія. Проблема передачі мовних даних також викликає зацікавленість сучасних науковців.

Som N. A.

THE MAIN PROBLEMS OF CLASSIC ARABIC LINGUISTICS

This article views Arabic linguistics and basic problems which it faces. Among the main problems of Arabic linguistics are the origin of language, its function, correlation of literary language and dialects, a problem of borrowings and problem of structure of Arabic (syntax, morphology, word-formation). Phonetics, lexicology and lexicography are difficult as well. The problems of communication of linguistic data are also caused by interest of modern scientists.

Сом Н. А.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КЛАССИЧЕСКОГО АРАБСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

В статье рассматривается арабское языкознание и основные проблемы, с которыми оно сталкивается. К проблемам арабского языкознания относят вопрос возникновения языка, его функции, соотношение литературного языка и диалектов, проблема заимствований и проблемы структуры арабского языка – синтаксис, морфология, словообразование. Сложной является фонетика, лексикология и лексикография. Проблемы передачи языковых данных также вызывает интерес современных ученых.

Сушко М. О.

ФОНОЛОГІЧНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТОНІВ В'ЄТНАМСЬКОЇ МОВИ ТА ЇХ ДИСТРИБУЦІЯ У СКЛАДАХ

У статті розглядаються 6 тонів в'єтнамської мови з їхніми сімома ознаками: направленість мелодики, висота завершення тону, тривалість, фарингалізація, інтенсивність, позаротова (фарингальна або гортанна) змичка.

Крім того, були подані назви та характеристики шести тонів в'єтнамської мови і встановлено, що в'єтнамські тони являють

собою органічну частину структури складу й перебувають у тісному взаємозв'язку з його звуковою будовою.

Sushko M. O.

**PHONOLOGICAL CHARACTERISTICS
OF VIETNAMESE LANGUAGE TONES,
AND THEIR DISTRIBUTION IN SYLLABLES**

The article explores the 6 tones of the Vietnamese language, and their 7 features: the direction of melody, the final elevation of a tone, its length, pharyngalisation, intensity, oral (pharyngeal or laryngeal) linkup.

Furthermore the names and characteristics of the 6 Vietnamese language tones have been given, and it has been determined that the Vietnamese tones are an organic part of a syllable structure, and are in close interaction with its sound formation.

Сушко М. О.

**ФОНОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ
ТОНОВ ВЬЕТНАМСКОГО ЯЗЫКА
И ИХ ДИСТРИБУЦИЯ В СЛОГАХ**

В статье рассматриваются 6 тонов вьетнамского языка с их семью характеристиками: направленность мелодики, высота окончания тона, длина, фарингализация, интенсивность, ротовая (фарингальная или гортанная) смычка.

Кроме того, в работе даны названия и характеристики шести тонов вьетнамского языка и установлено, что вьетнамские тоны являются органичной частью структуры слога и находятся в тесном взаимодействии с его звуковым строем.

ЗМІСТ

<i>Бочарнікова А. М.</i> Безеквівалентні лексичні одиниці в перекладній перській лексикографії	3
<i>Величко. В. В.</i> Гуаньчжунський район древнього Китаю в контексте предыстории Шелкового пути	10
<i>Воробей О. С.</i> Східний романтизм та західний реалізм у китайській драматургії ХХ століття	18
<i>Горошкевич О. Г.</i> Метронімічні соматичні номінації в японській мові	25
<i>Зубаренко І. В.</i> Феномен хиджабу в історії і політиці країн Близького Сходу	33
<i>Капранов С. В.</i> Шанхайський Храм Літератури: історія та сучасний стан	44
<i>Каша К. А.</i> Турецька міфонімія як сукупність міфологічних систем тюркських народів	57
<i>Коломисць О. І.</i> До питання про гхарани в традиційній професійній музичній культурі Північної Індії: зародження, розвиток, трансформація явища (на прикладі школи Кірана)	65
<i>Максимів О. Й.</i> Проблема меж слова в укладанні частотних словників перської мови	81
<i>Мурашевич К. Г.</i> Жанрові особливості ранньої поезії Се Бінсінь (1900–1999)	94

<i>Омельячук А. В.</i> Морфологічні та фонологічні особливості аравійського діалекту Хіджазу	109
<i>Отроценко І. В.</i> До історії мовних реформ у Бурят-Монголії	119
<i>Погорєлова Т. Ю.</i> Прагмастилістичні особливості сучасного турецького газетного заголовка	143
<i>Скляр В. Ю.</i> Проблема вивчення диглосії в арабській мові	151
<i>Сом Н. О.</i> Основні проблеми класичного арабського мовознавства	159
<i>Сушко М. О.</i> Фонологічні характеристики тонів в'єтнамської мови та їх дистрибуція у складах	169
<i>Анотації. Annotations. Аннотации</i>	176

**Вимоги
до структури наукової публікації
відповідно до Постанови ВАК України
від 15.01.2003 р. № 7-05/1**

Наукові статті повинні мати такі необхідні елементи:

1. Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями.

2. Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор.

3. Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття.

4. Формулювання цілей статті (постановка завдання).

5. Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

6. Висновки дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

7. Нумерація посилань повинна бути наскрізною, через всю статтю, арабськими цифрами (1, 2, 3 і т. д.).

У разі невиконання цих умов статті не будуть прийняті до публікації.

Посилання в тексті статті і список використаної літератури оформлюються відповідно до вимог журналу "Східний світ".

Підписано до друку 21.10.2010. Формат 84x108/32. Папір офсетний.
Трафаретний друк. Умов. друк. арк. 10,29. Наклад 200 прим. Зам. 108.
Видавництво Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.
01001, м. Київ, вул. М. Грушевського, 4, к. 215, тел. 279-99-71