

ДОСЛІДЖЕННЯ АРХІВНИХ ТА КНИЖКОВИХ ФОНДІВ

УДК [226.2=03=18=353.1=411.21=512.145](477.75)«17»

*Є. К. Чернухін,
кандидат філологічних наук,
Інститут історії України
НАН України*

ЗАПИСИ «ГОСПОДНЬОЇ МОЛИТВИ» З НАДЧОРНОМОРСЬКИХ ТЕРЕНІВ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХVІІІ СТ.

Рукописи ф. V, № 3738; ф. 301, № 27 л; ф. 312, № 582/103 с в ІР НБУВ містять різномовні записи молитви «Отче наш», зроблені грецькими літерами. Запис арабської та грузинської версій молитви віддзеркалює фонетичне сприйняття укладачем традиційних для цих етнічних спільнот перекладів з грецької, що вживаються й нині. Албанський та два тюркські тексти молитви є історичними варіантами, що слугували створенню її пізніших досконаліших перекладів. Різнномовні записи рукопису ф. 312, № 582/103 с, переважно книжного походження, могли слугувати завданням катехізації нехристиянського населення Північного Причорномор'я, натомість тексти Господньої молитви в рукописах ф. V, № 3738 і ф. 301, № 27 л є невід'ємною частиною самотнього перекладу Нового Заповіту для тюркомовних християн-урумів Криму.

Ключові слова: рукописи, Господня молитва, переклади Нового Заповіту, уруми, катехізація.

Історично характерна для Надчорномор'я, надто для Кримського півострова, етнічна й мовна строкатість (принаймні в останні три тисячоліття) не завжди адекватно відбивається в збережених часом писемних пам'ятках: чи то лапідарних, чи то пергаменних або, пізніше, паперових. Поряд із великою кількістю епіграфічних пам'яток античної доби маємо доволі небагато середньовічних записів і навіть пам'яток ХVІ – першої половини ХІХ ст., якщо йдеться про власноручні записи представників різних народів, які в певні періоди заселяли безкрай надчорноморський простір. За таких умов великого значення набувають навіть окремі

й часто випадкові записи різних осіб¹, а також особливості деяких сакральних текстів, котрі, попри притаманні їм усталеність та одноманітність, теж можуть слугувати не тільки об'єктом для філологічних спостережень, але й джерелом тих чи інших історичних відомостей.

У цій статті розглянемо записи тексту Господньої молитви (Мт 6, 9–13), інакше «Отче наш» (або, в католицькій традиції, *Pater noster*), що певним чином віддзеркалюють перебування в Надчорномор'ї представників різних етнічних спільнот у другій половині XVIII ст. і, можливо, свідчать про особливий характер культурологічних та етнотворчих процесів у регіоні. Джерелами для наших спостережень будуть головню рукописи XVIII ст. з фондів Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ), а також публікації дотичних текстів у різних виданнях.

Доволі загадковий за своїм складом і походженням конволют з бібліотеки Києво-Софійського собору (ІР НБУВ, ф. 312, № 582/103 с)² у своїй «третьій» частині (арк. 88–119) серед низки богослужбових текстів різними мовами містить декілька варіантів Господньої молитви. Уся ця частина конволюту була записана однією особою в період від 1773 р. – це вірогідний початок записів за датою на арк. 103 – і десь до кінця століття (1795 – літерна дата на папері російського виробництва). Де саме були записані всі ці різномовні тексти, ми не знаємо, але 14 жовтня 1789 р. укладач перебував у Карасубазарі (Кримський півострів), про що свідчить відповідна помітка на арк. 88.

Більшість богослужбових текстів у конволюті була перекладена з грецької мови тюркським діалектом малоазійських християн, осередком яких попервах був історичний Караман [8, с. 387–410]. Значна частина цих текстів, очевидно, була переписана з друкованих, так званих караманлійських, видань [9, 10]. Їхня мова була добре зрозуміла і кримським християнам – насамперед урумам, але на той час, швидше за все, і всім іншим мешканцям півострова, тобто також і румеям [11, 12],

¹ Тут найвідомішим є, безумовно, запис готської мови, зроблений австрійським дипломатом бароном Бузбеком (1522–1592) [1; 2; 3].

² Перший опис конволюту зробив Микола Петров (1840–1921) [4, с. 252–253]. Пізніший опис див. [5, с. 133–134]. Проблема складу й походження рукопису була присвячена окрема стаття [6, с. 4–18]. Один із текстів зі складу «другої» частини конволюту був оприлюднений [7, с. 11–20].

які були носіями північних діалектів новогрецької мови [13, с. 156–164], а також іншим етнічним спільнотам – вірменам, грузинам та ін. Майже всі тексти в третій частині рукопису були записані грецькими літерами, так званім караманським письмом [14, с. 205–227], що, певною мірою, можна сприймати як свідчення про грецьке походження укладача. Можна також припустити, що ці нотатки зробив священнослужитель для кращого конфесійного спілкування з представниками різних народів. Проте не виключено, що маємо справу з таким собі драгоманом – ентузіастом вивчення іноземних мов, принаймні в релігійному контексті.

Характер записів кількох грецьких текстів досить чітко визначає освітній рівень укладача в царині грецької граматики. Очевидно, що він не пройшов класичної школи навчання і не призвичаївся до написання грецьких текстів з їхньою захмарною для пересічної людини діакритикою та історичним правописом. Проте його грецьке письмо є типовим для письменної особи XVIII ст., яка пише багато, але недбало.

Проте звернімося до негрецьких записів. Так, на арк. 89–90, 118–118 зв. розміщені богослужбові тексти грузинською мовою. Це – «Вірую», «Святий Боже», «Слава Отцю», «Свята Трійця», «Отче наш» і вітання («здравиці») цареві Іраклію II (1720–1798). Усі вони, як відомо, використовуються під час Божественної літургії. Залишаючи на пізніший час аналіз усіх цих текстів, розглянемо, відповідно до завдань цієї розвідки, лише один з них – Господню молитву на арк. 90. Як і більшість богослужбових текстів у рукописі він має заголовок грецькою мовою: το πατέρ ἡμῶν¹ – «Отче наш».

Наведемо запис молитви і паралельно його грузинський відповідник у сучасній формі (письмо «мкедрулі»).

Μάμαθ τζαινο ρόμελοι χαρ τζατά σσοινα τζ(μ)ήντα ακαβνι σαχελί σσάινι μοβετήν σουμπελλα σσάινι εϊΚαβ(ν), νεμπα σσάινι βιταρσά	მამაო ჩუენო, რომელი ხარ ცათა შინა, წმიდა იყავნ სახელი შენი, მოვედინ სუფევაჲ შენი, იყავნ ნებაჲ შენი,
---	--

¹ Тут і далі в грецьких заголовках збережений «правопис» оригіналів, що суттєво відрізняється від усталеного, але з усіма своїми вадами є характерною ознакою грецького письма XVIII ст.

<p>τζάττα σσοινα εΓρετζα ΚβεΚανασα τέτ τα μπουρι τζονοί ἀρσσάμπησά μαμετζοι, τζογεν τγες τα (μο)μιτεβεν τζόέν [...] μηοὔτεβεπτοιί τανα(μ) τέπτα ματ τζοντα ντα νου σσάμοιΚοάνεπ τζόέν Κανσατζ(τ)έλτζα ἀραμελ μηρσέν τζογεν μποροτοισαγάν ἀμην.</p>	<p>ვითარცა ცათა შინა, ეგრეცა ქუეყანასა ზელა, პური ჩუენი არსობისაჲ მომეც ჩუენ დღეს და მომიტევენ ჩუენ თანანადებნი ჩუენნი, ვითარცა ჩუენ მიუტევებთ თანამდებთა მათ ჩვენთა, და ნუ შემოყვანებ ჩუენ განსაცდელსა არამედ მივსნენ ჩუენ ბოროტისაგან</p>
--	---

Цей «грецько-грузинський» запис укладача є, природно, спрощеним не тільки в площині відтворення особливих грузинських звуків, але й навіть розрізнення звуків, притаманних також і грецькій мові. До того ж він створювався без урахування морфологічної окремішності слів, що, на жаль, характерно для письмової мови тих часів. У цій публікації тексти рукопису представлені в зручніший для читача спосіб з поділом на окремі слова згідно з сучасною граматичною нормою.

Розглядаючи текст, насамперед, відзначимо, що йдеться про класичний старогрузинський варіант молитви, який відрізняється від пізнішого лише характерним записом окремих слів (ჩვენო – ჩუენო, вживання літери ο тощо).

Молитва – канонічна, в тому сенсі, що Грузинська апостольська автокефальна церква є однією з найдавніших і здавна користується власними перекладами біблійних текстів. Отже, маємо справу з усталеною редакцією молитви як частини євангельського тексту¹.

Порівняння двох наведених текстів свідчить, насамперед, про втрату однієї синтаксичної одиниці, власне, у відомому вислові щодо «відпущення боргів» і «прощення боржників» записана тільки друга частина, а перша – стосовно «наших боргів» (у правій шпальті: თანანადებო

¹ Як визначила грузинський візантолог Неллі Махарадзе, завідувачка відділу візантології Інституту сходознавства ім. Г. Церетелі, котра, на наше прохання, розглядала тексти, в основі згаданих «грузинських» записів лежать класичні переклади з грецької Арсенія Ікалтеолі («Символ Віри», «Святий Боже», «Свята Трійця») та Георгія Святогорця («Отче наш»).

ჭუჟბბო, ვოთარცა) – десь загубилася. Інші «помилки», наприклад, утрата приголосних у закритих складах чи інша якість голосних (у наведеному тексті ці пропущені літери для порівняння додані в дужках), не такі суттєві і загалом вкладаються в межі очевидного фонетичного сприйняття тексту не носієм мови та тими обмеженнями, що їх накладає власне характер грецького письма. Простіше кажучи, навряд чи наш укладач знав грузинську мову – у такому випадку він би не загубив слова настільки значущої для християн молитви. З іншого боку, ця втрата може свідчити про те, що текст переписували з іншого джерела – саме при копіюванні незрозумілих текстів відбуваються втрати окремих слів і рядків. У нашому випадку переписувач, здається, схибив через повторення займенника «наші» (у грецькому тексті – «τῶεν»), «перестрибнувши» на інший рядок. Так чи інакше, але на початку цього творчого процесу мав би бути носій грузинської мови, котрий або ж диктував тексти, або ж сам їх записував, але не грузинською абеткою, а зрозумілішою в тому середовищі грецькою. Пізніше запис був переписаний до нашого рукопису, хоча могло бути й декілька копіювань, щоби зрештою утворилися всі помилки – фонетичні й лексичні, котрі ми бачимо.

На користь того, що запис створювався не носієм грузинської мови, а іншою особою «на слух», свідчать згадані втрати окремих приголосних, які носій мови мав би відчувати. Можна, звичайно, припустити, що він міг не знати абетки власної рідної мови, тобто бути неписьменним. Але чи знали неписьменні грузини напам'ять богослужбові тексти? Простіше уявити, що джерелом текстів був грузинський священнослужитель, який диктував своєму колезі окремі молитви для запису. Чи була після цього хоча б фонетична перевірка запису? Здається, ні. Оскільки запис, швидше за все, був зроблений в Криму, варто нагадати, що грузини були виведені з Кримського ханату разом із греками і вірменами влітку–восени 1778 р. На відміну від вірмен, вони були вкрай нечисленні – за звітами О. Суворова, – 219 осіб [16, с. 196], походили з різних місць і тому не створили окремої колонії на відведених для поселення місцях. Натомість оселилися в межах визначених урядом грекам земель в селі Георгіївка (пізніше – Ігнатіївка). Вважається, що вони досить

швидко «еллінізувалися» й почали називати себе румеями¹. Тут треба нагадати, що велику роль у самоідентифікації народів на той час відігравала церква. Очевидно, що грузинам важко було зберегти свою церковну традицію вже в Криму, а в Надазов'ї й поготів. Пам'ятаймо, що анексія Картлі 1801 р. та Імеретії 1810 р. поклала край не тільки незалежності Грузинської автокефальної церкви, але й богослужінням рідною грузинською мовою.

Наступний запис на арк. 113 зв. під назвою *το πατερίμων ἀραπηκά*, тобто «Отчечна арабською», подібним чином, тобто грецькими літерами, передає арабське звучання молитви:

Ἀμπουνά ἔλλετη φι ελσαμουβατ γητκατέс | εἰσμακ τατη μελακουτάκ τηκουν μησητάκ | Κνέμε φη ελσωμάκ. Κηταλήκ ἀλλαλάρτ | ἀττήνα χούπους νε εлтζογρίν Каμαт γίομίν | ουγφουρ λήνα τηλνουπηνε ου χατηγίανά | κ(α)ίμα νουχφουρ λημήν ἀλοήνα λακήν | νεζηνα μην ἐлσερηρ ἀμήν

Цей текст «фонетично» перебуває ще далі від оригіналу, аніж грузинський. Попри значні відмінності у вимові в різних арабських регіонах він загалом не створює повноцінного мовленнєвого дискурсу. Можливо, запис був утворений шляхом «переписування» грецькими літерами арабського друкованого тексту, оскільки низка слів передана без характерних для реальної вимови асиміляції артиклів (*ελσαμουβατ*, *ελσερήρ*, *ελσωμάκ* тощо) та «сполучних» голосних, а якість голосних (тобто різні грецькі літери) проставлена довільно. До того ж на початку молитви тричі поспіль відсутні початкові склади (ل) арабських словоформ *لِيَا تِ يَتَقَدَّسُ* *لِيَا تِ يَتَكُنُ* (*Liyaqad'das*, *Liya'ti*, *Litakun*), можливо, неправильно прочитані переписувачем. Трохи надлишкова присутність у записі голосного «у» може свідчити про тюркські впливи на фонетичне відтворення арабського письмового тексту. Для віднайдення можливого першоджерела серед численних версій арабських перекладів молитви нам потрібна, до прикладу, така, що має прямий (не інверсований, як у грецькому або українському текстах) порядок слів у виразі «хліб наш насущний дай нам» – у нашому записі «*ἀττήνα χούπους νε*» (тобто «дай хліб нам»), а також особливий прикметник (*εлтζογρίν* = *حوغري*) у цьому ж вислові.

¹ Детально історію грузин, які вийшли з Криму і згодом розчинилися серед греків, здається, ніхто не досліджував.

Такий варіант і міг бути покладений в основу наведеного запису. На жаль, бажану для нашого дослідження версію віднайти не вдалося. Наведемо більш-менш подібний варіант¹:



Проте, порівнюючи будь-яку версію арабських перекладів Господньої молитви з тою, що її був записав наш укладач, бачимо, що так само, як у випадку з грузинським записом, маємо суттєву втрату – на цей раз повністю загубилися рядки про «спокусу», властиво: (wa-lâ tu-dkhl-nâ fî ta-jribat-in). Усе інше більш-менш (у фонетично й граматично спотвореному вигляді) вкладається в межі вже відзначеного сприйняття чужої мови особою, що її не вивчала. Отже, швидше за все, укладач міг «читати» арабські тексти, оскільки знання арабської абетки на той час мало бути поширеним на певному рівні освіченості через необхідність розуміти османські документи. Але чи знав наш укладач арабську мову? Судячи із запису, ні. Якщо грузинський варіант молитви неважко пов'язати з грузинами, які справді мешкали в Криму, то пояснити появу

¹ Ілюстрація із зображенням Господньої молитви арабською мовою на сайті: <http://www.featurepics.com/FI/Thumb300/20080711/Lord-Prayer-Sepia-801838.jpg>

у записах арабської версії складніше. З одного боку, арабська мова є достатньо «християнізованою» – досить згадати Східні патріархати з їхньою суцільно арабомовною паствою. До того ж проща до Гробу Господнього при певних умовах і схильностях до вивчення мов сприяла можливості вивчити принаймні одну молитву арабською. З іншого боку, в загальному контексті створення рукопису запис арабської молитви не знаходить прийняттого функціонального пояснення. Хіба що йдеться про хрещення арабомовних мусульман-полонених під час однієї з кримських кампаній.

Третій варіант молитви – арванітський (пор. укр. «арнаутський»), тобто албанський. Рукописна назва молитви: Το πατεριζον αρβανιτικο – «Отчечаш арванітське» відповідає історичній назві албанців, які поступово розселилися на південь і схід від сучасної Албанії. Їхні нащадки збереглися й досі, зокрема в Аттиці та на північно-західному Пелопоннесі¹. Оригінальний текст, покладений в основу нашого запису, мав бути на південному (госкському) діалекті албанської мови в його арванітському варіанті, про що свідчать фонетичні особливості запису (наприклад, ротацізм). Проте загалом текст молитви доволі архаїчний і, на відміну від розглянутих грузинського та арабського, суттєвіше відрізняється від поширених сьогодні перекладів молитви. Це, зрештою, й не дивно, тому що більш-менш «офіційні» переклади Нового Заповіту албанськими діалектами з'явилися лише в XIX ст. завдяки діяльності Британського та Іноземного біблійного товариства (British and Foreign Bible Society). Це не означає, що перекладів не було. Відомі принаймні дві значні спроби поширення біблійних перекладів албанською мовою, зроблені ще в XVI і XVIII ст. Проте навряд чи ті переклади стали надбанням не тільки пересічних християн, але й освічених священнослужителів. Так, перший переклад зробив католицький священник Д'йон (Іоанн) Бузуку в 1554–1555 рр. і навіть спромігся видати його десь в Італії. Однак нечисленні книжки «загубилися», і наразі відомий лише один примірник у Ватиканській апостольській бібліотеці, випадково

¹ Офіційна грецька статистика оминає питання негрецького населення Грецької Республіки, якщо це не стосується Тракії, де проживають «тюркомовні греки». Насправді ж кожне село знає про своє «етнічне» походження. Окрім історично албанських, у Греції збереглося також чимало волоських («влахських») сел. Знання історично рідних мов у мешкаців таких поселень постійно згасає і зберігається лише в окремих літніх осіб.

знайдений 1740 р. [17]. Наступний переклад здійснив 1761 р. єпископ Дурський Григорій. Це так званий «Ельбасанський рукопис», написаний особливим, самотужки винайденим автором письмом [18, с. 105–159]. Очевидно, що наш укладач не міг скористатися з тих перекладів.

Не зважаючи на такий стан справ, албанські священнослужителі мали змогу вживати в церковній практиці різні локальні переклади окремих молитов і біблійних текстів на свій розсуд. Попри «недбалість» Вселенського патріархату стосовно розвитку національних мов і, відповідно, створення нових перекладів, формальних заборон на богослужіння рідною мовою ніколи не було – потрібне було благословення місцевої влади. Отже, наш текст також може свідчити про якусь місцеву «арванітську» традицію. До слова, албанські християни, як залежні від Вселенського патріарха, користувалися грецькою абеткою, подекуди пристосовуючи її до рідної мови.

Нижче представлені два варіанти запису – за рукописом (але з поділом на слова) та його латинська транслітерація за правилами сучасного албанського письма. При транслітерації якість голосних, що ніяк не позначається в рукописному тексті, була виправлена на користь сучасного тоскського діалекту в його арванітському варіанті¹. Особливі албанські приголосні, що їх грецька абетка не відзначає взагалі, також проставлені згідно з сучасними нормами. Загалом, під час транслітерації для більш правильного розуміння тексту були виправлені всі помилки, що виникли внаслідок фонетичного запису молитви людиною, що, вірогідно, не знала албанської мови.

Παρήνντοι ουνε κ(α) ì Γε ντέρ Κιελτε Κιόφτοι σσαιήντερουαρε έμμερί ουτ λετε βηνΓε μπερε τερία ιότε λετε μπυνετή τε ντασουρί τατ σηΚουν ντε ντε Κιελ έδε μπυ δεέ μπουΚην τενε τέ πυρντητεσμενε οπνα σοτ εδε λενά πορτζλη βετ τανη έ μως να Καλη μη πελια πο σπετό να προή σε ληΓ Κετ άμήν	Perëndi ynë, që je nder quielltë, qoftë shënjtëruare emri yt, letë vinjë mbëre tëria jote, letë bënitë te dashuri tat (=jote/yt?) sikun dë(r) de quiell, edhe mbi dhe, bukën tonë të përditëshmene jepna [ne] sot, edhe lena borxhlië vet tanë, e mos na kall mbi belia, po shpëto na prej së lig keg, amin
--	---

¹ Див. текст «Отче наш» арванітським діалектом на сайті: <http://www.christusrex.org/www1/pater/JPN-arberishte.html>.

Як бачимо, в текстах досить багато повних лексичних збігів, але й чимало відмінностей. Схоже, що переклад не був ситуативним, а відбиває стан тих перекладів, які слугували для створення низки пізніших варіантів молитви, що зрештою призвели до сучасних текстів. З погляду лексикології, цікаво відзначити слово «Господь» (Perëndi) замість загальноприйнятого «батько» (Ati), а також турецькі запозичення «bogçlu» (боржник) і «belas» (біда) замість сучасних «fajtog» (боржник) і «ngasie» (спокуса) (або, в інших перекладах, «keq» – зло). Загалом семантично молитва дещо «програє» сучасним версіям¹, але на той час, вірогідно, албанською мовою важко (або неважливо) було передавати деякі тонкощі грецького тексту на кшталт «спокуси» або «лукавого»². Цікаво, що, як і у випадку з грузинським текстом, в албанському відсутня перша частина висловлення щодо боржників. У сучасних перекладах повний текст цієї частини молитви має такий вигляд: *edhe faljna fajetë tona, sikundrë edhe neve ua faljmë fajtorëvet tanë*. Тобто, оминаючи тему «наших боргів», у записі укладача йдеться про «прощення боржників».

¹ Для порівняння наводимо сучасні тексти молитви в північному (гегському) і південному (госкському) варіантах:

Ati ynë, që je në qiell, shejtne kjoftë emni yt.
Ardhtë mbretëria jote.

U bafhtë vullnesa jote, si në qiell ashtu në dhe.

Ëkën tonë tл përditshme epna ne sot.

E ndiejna ne fajet e mëkatet tona, si I ndiejmë na fajtorët tanë.

E mos na len me ra në keq, por largona prej gjith së keq.

Ati unë que je në qiell, u shënjteroftë emri yt,

Arhtë mbretëria jote,

U bëftë dëshira jote, si në qiell, edhe mbi dhe.

Bukën tonë të përditëshme jeona neve sot.

Edhe falna fajet tona, sikundër edhe ne ua falim fajtorëvet tanë.

Edhe mos na shtjerë ngasje, po spëtona nga I ligu.

² Характер будь-яких перекладів насамперед пов'язаний з лінгвістичною картиною світу того чи іншого народу, котра визначає адекватність і сприйняття перекладних текстів. Щодо наведених слів молитви нагадаємо, що її давньоруські канонічні переклади закликали Господа позбавити нас не від «лукавого», а від «неприятни». Усталеність останнього вислову була очевидна для Максима Грека (бл. 1470–1555), що залишив нам одне з тлумачень молитви [19, с. 198–199].

Очевидно, що укладач рукопису 1773–1789 рр. ще не мав справи з тими албанцями, котрі оселилися в Надчорномор'ї в першій половині XIX ст. і почасти збереглися до наших днів [20, с. 69–74; 21, с. 370–378; 22, с. 213–220]. Найвірогідніше, що тут маємо опосередковане свідчення про значну кількість етнічних албанців («арнаутів») серед балканських емігрантів, які прибували до Росії¹. Оскільки визначальною рисою на той час була віра, перебування в лавах греків («ромеїв») давало можливість албанцям теж бути «греками» й, зокрема, користуватися їхніми винятковими привілеями в Росії². Проте, коли йшлося про інтимніше спілкування, наприклад, у храмах під час служби, виявлялося, що рідні мови різних «греків» не збігаються. Для таких випадків і могли слугувати записи укладача, що, окрім Господньої молитви албанською мовою, містять також і Символ віри (Credo). Інше можливе пояснення присутності албанських текстів – катехизація мусульман албанського походження.

Розглядаючи тюркський варіант Господньої молитви на арк. 100, нагадаємо, що загалом ситуація з тюркськими перекладами Нового Заповіту дуже схожа на історію з албанськими. По-перше, не можна сказати, що їх узагалі не було. Так, 1666 р. в Оксфорді був виданий переклад Нового Заповіту турецькою мовою³. Майже в цей самий час працював над своїми біблійними перекладами Алі-бей (Уфкі, християнське ім'я – Войцех Бобовський, † 1675). Зрозуміло, що ці переклади залишилися невідомими для пересічних тюркомовних християн Османської імперії. Так само мало ймовірно, що малоазійські або кримські уруми знали про існування вірмено-кипчакської версії Нового Заповіту, записаної вірменськими літерами [28].

¹ Еміграція з Балкан до Росії мала економічно-конфесійний характер. Виїжджали дрібні підприємці та авантюристи християнської віри: етнічні албанці, греки, волохи, серби, болгары та ін. У Росії, однак, формувалися громади здебільшого за етнічними ознаками. Особливо відомі були грецькі братства, а також поселення сербів, болгар [23, с. 85–95; 24, с. 16–49].

² Про «негреків» серед греків Ніжина писав, зокрема, К. Харлампович [25, 55–59]. Цікаво, що жодного разу в літературі нам не зустрічалося посилання на албанське (арванітське) походження членів грецьких громад (див., наприклад, списки ніжинських братчиків у К. Харламповича [26, с. 151–161] або в Державному архіві Черніговської області: ф. 101. – Оп. 1. – Спр. 1092. – Арк. 1–19.

³ Коротко про історію перекладів Нового Заповіту турецькою мовою див.: [27, с. 236–248].

Більш-менш визнані церквою і зрозумілі пастві караманлійські видання Нового Заповіту з'явилися завдяки діяльності того ж Британського біблійного товариства лише 1826 р. [29, с. 333–386]. Тим часом священники XVI–XVIII ст. могли користуватися якимись невідомими нам рукописними матеріалами, існування яких, зрештою, підштовхнуло освічених пастирів до укладання власних авторських перекладів. Тут зазвичай виділяють дві постаті, що, безумовно, заклали підвалини караманлійської писемної культури і релігійної просвіти. Це митрополити Неофіт Мавроматі (1656–1740) [30, с. 42–44] і Серафім Анталський (1720–1790). Саме в їхніх книжках з'являються перші «благословенні» переклади псалмів і уривків з Нового Заповіту в межах різних церковних відправ. Однією з таких книжок, що вийшла 1756 р. [31], можливо, скористався і наш укладач, переписуючи текст Господньої молитви, і це зрозуміло в контексті інших численних запозичень укладача з різних друкованих джерел.

Нижче представлений текст з рукопису (у лівій шпальті) і для порівняння текст з указанного караманлійського видання 1756 р.

<p>Κιογλερτέ σακίν ὀλλαν μπιζιμ μπετεριμιζ, σηνήν ισμίν αζιζλενσίν μελκιουτλιγην γκελσίν χοκμιούν τεκμιλ ὀλοσούν σενήν γγιὸγ γιουζουντέ νεσέ κισά γερ γιουζουτετε ὀλλά βερ μπιζιμ μπου κιούν τελλικ ἔκμек ναφακαμιζη βε παγισλλα μιζε πορτζλαριμιζη νιτζеки μιζ таχι μιζε πορτζλου ὀλάν κίμσελεριν σουτζλαρινη παγισλαρις βε μιζη τζεфаγια κетиоме, λάκιν μιζη ὀλ σερ σεγίταντάν κούρτάρ ἀμήν.</p>	<p>Κιογλερτέ σακίν ὀλάν μπιζιμ Πετεριμιζ, σηνήν ισμίν Αζιζλενσίν, μελκιουτλιγην γκελσίν, χοκμιούν τεκμιλ ὀλοσούν σενήν κιογ γιουζουντέ νεσεκίλλισе, γερ γιουζουντέτε ὀλᾶ, βερ μπιζιμ μπουκιοун κιοунτελλικ ἔκμек ναφακαμιζη, βε παγισλᾶ μιζε πορτζλαριμιζη, νιτζеки μιζ таχι μιζε πορτζλου ὀλάν κίμσελεριν σουτζλαρινι παγισλάρις. Βε μιζη тзефаγια κетиоме, λάκιν μιζη ὀλ σερ σεγίταντάν κουρτάρ. Ἀμήν.</p>
--	--

Помилки в рукописному варіанті нечисленні: найбільша з них – загубилося слово «κιοун» (день) у вислові «хліб наш насущний дай нам сьогодні», і тому читаємо: «цей хліб наш насущний дай нам». Треба сказати, що руко-

писний текст віддзеркалює особисту манеру письма укладача, яку наразі важко прокоментувати. Річ у тім, що його тюркські тексти рясніють підкресленнями, наголосами неусталеної форми у випадкових місцях та низкою інших особливостей, на кшталт великих літер посеред малих, подвоєної «лямбди» (останнє бачимо і в друкованому тексті) тощо. Попри всі ці вади, кількість «помилкок» у наведеному тексті відносно його друкованого «протографа» не дозволяє нам вирішити, чи був він переписаний з друкованого або з іншого рукописного джерела. Що ж до підкреслень, то можна припустити, що укладач відчував недоліки караманського письма, тобто нестачу літер або знаків для адекватного передання тюркських фонем і, не знаючи, як вирішити це питання, підкреслював окремі літери. Але це припущення не завжди можна довести в кожному конкретному випадку.

Між тим вірогідне перебування укладача в Криму вже з 1773 р. дозволяє поставити питання відносно його стосунків з місцевими тюркомовними християнами – урумами, носіями тюркських діалектів і фактичних користувачів або споживачів згаданих караманлійських перекладів. Завдяки збереженій рукописній спадщині кримських (і надазовських) урумів ми знаємо, що вони мали можливість читати значну частину Нового Заповіту у вигляді Євангельських читань (тип *esk*, тобто читання на окремі свята, суботу й неділю [32]) уже в першій половині XVIII ст. Так, в ІР НБУВ зберігається урумське Євангеліє 1743 р. (ф. 301, № 27 л) [33, с. 7], укладене в Каракубі ієреєм Михайлом з Карасубазара. Також маємо достовірні відомості про інше Євангеліє, написане тим самим ієреєм у період до 1729 р.¹ Отже, треба визнати, що Господня молитва в її тюркському (урумському) перекладі² була відома таврійським християнам уже в першій чверті XVIII ст. у власному варіанті. Майже той самий євангельський текст 1743 р. був переписаний наприкінці XVIII ст. уже

¹ Світлини окремих сторінок цього кодексу були представлені авторові для атрибуції 2005 р. Місце перебування рукопису сьогодні та його власники нам невідомі.

² Відомі принаймні дві публікації, присвячені караманлійським текстам Господньої молитви. Перша була видана 1961 р. в Афінах. Її автор грецький тюрколог Я. Памбукіс подав загалом 17 текстів молитви з коментарями і посиланнями на перші видання [34]. Друга публікація, почасти побудована на матеріалах І. Памбукіса, була підготовлена українською дослідницею І. Дригою в 2009 р. [35, с. 135–145].

в Надазов'ї і зберігся в рукописі ІР НБУВ, ф. V, № 3738¹. Обидва зазначені рукописи реставрували й вклали в нові палітурки упродовж ХІХ ст., тобто вони були частиною церковних бібліотек у Маріуполі або в навколишніх селах і використовувалися під час Служби Божої. Тому немає сумніву, що Господня молитва в «редакції 1743 р.» була широко відома урумам Криму й Надазов'я принаймні понад два з половиною століття – до офіційної заборони на служби в єпархіальних церквах національними мовами 1873 р. Розглянемо, однак, самотні тексти кримських урумів за обома рукописами. Ліворуч протограф 1743 р. (ІР НБУВ, ф. 301, № 27 л, арк. 97 зв.), праворуч текст тієї ж кримсько-надазовської письмової традиції в її пізнішому варіанті, власне, кінця 1790-х років, за рукописом ІР НБУВ, ф. V, № 3738, арк. 96 зв.

<p> ἄ κ̣ι̣ο̣κ̣τ̣έ̣ · ὁ̣λ̣αν̣ · π̣η̣ ζ̣ή̣μ̣ · πα̣πα̣μο̣υ̣ζ̣ ++; ἄ̣ζ̣η̣ζ̣λε̣ν̣σ̣ή̣ν̣ · σε̣ν̣ή̣ν̣ · ἀ̣το̣υ̣ν̣ + · π̣η̣ζ̣έ̣τε̣ · κε̣λο̣σ̣ή̣ν̣ · σε̣ν̣ή̣ν̣ · πα̣τη̣σα̣χ̣λο̣υ̣γ̣ο̣υ̣ν̣ ++; ὄ̣λ̣κη̣ · σε̣ν̣ή̣ν̣ · τε̣σ̣τη̣ρη̣ή̣ν̣ + · κ̣ι̣ο̣κ̣τ̣έ̣ ν̣έ̣ σ̣η̣κ̣ή̣ λ̣η̣σε̣ + πο̣υ̣ σ̣η̣κ̣ή̣λ̣ · γε̣ρ̣τ̣έ̣ τε̣ · ὁ̣λ̣σο̣υ̣ν̣ ++; ἔ̣ρ̣ κ̣ι̣ο̣υ̣ν̣ · π̣η̣ζ̣έ̣ · β̣ε̣ρ̣τη̣κ̣ή̣ν̣ + · να̣φα̣γ̣ία̣ ἡ̣ · πε̣κ̣ο̣υ̣ν̣τ̣έ̣ · β̣έ̣ρ̣ π̣η̣ζ̣έ̣ ++; β̣έ̣ ἄ̣φ̣ · ἐ̣γ̣λέ̣ π̣η̣ζ̣ή̣μ̣ + · κ̣ι̣ο̣υ̣να̣χ̣λα̣ρο̣υ̣μο̣υ̣ζ̣ο̣υ̣ ++; ν̣έ̣ σ̣η̣κ̣ή̣λ̣ · β̣έ̣ π̣η̣ζ̣τε̣ + · ἄ̣φ̣ ἐ̣τέ̣ρη̣ζ̣ · ὄ̣λ̣ π̣η̣ζ̣έ̣ · σο̣υ̣τ̣ζ̣ ἐ̣τέ̣ν̣ · σο̣υ̣τ̣ζ̣λα̣ρο̣υ̣νο̣υ̣ ++; β̣έ̣ π̣η̣ζ̣ή̣ γ̣ια̣χ̣λα̣ш̣ το̣υ̣ρ̣μα̣ · φ̣ε̣να̣λο̣υ̣γ̣ά̣ + · γ̣ια̣ · γο̣υ̣ρ̣τ̣ά̣ρ̣ · π̣η̣ζ̣ή̣ · γ̣ια̣ρα̣μα̣ζ̣τ̣άν̣ ++; ζ̣υ̣ρ̣ε̣ · σε̣ν̣ή̣ν̣ τη̣ρ̣ · πα̣τη̣σα̣χ̣λο̣υ̣χ̣ · β̣έ̣ γο̣υ̣β̣έ̣τ̣ · β̣έ̣ ζ̣η̣ν̣ν̣έ̣τ̣ · ὁ̣λο̣υ̣ν̣άν̣ · τ̣ά̣η̣μα̣ · ἀ̣μή̣ν̣. </p>	<p> ἄ̣ κ̣ι̣ο̣κ̣τ̣έ̣ · ὁ̣λ̣αν̣ π̣η̣ ζ̣ή̣μ̣ πα̣πα̣μο̣υ̣ζ̣ + · ἄ̣ζ̣η̣ζ̣λε̣ν̣σ̣ή̣ν̣ · σε̣ν̣ή̣ν̣ ἀ̣το̣υ̣ν̣ ++; π̣η̣ζ̣έ̣τε̣ κε̣λο̣σ̣ή̣ν̣ σε̣ν̣ή̣ν̣ πα̣τη̣σα̣χ̣λο̣υ̣γ̣ο̣υ̣ν̣ ++; ὄ̣λ̣κη̣ · σε̣ν̣ή̣ν̣ · τε̣σ̣τη̣ρη̣ή̣ν̣ · κ̣ι̣ο̣κ̣τ̣έ̣ ν̣έ̣ σ̣η̣κ̣ή̣λ̣ ἡ̣σ̣έ̣ + · πο̣υ̣ σ̣η̣κ̣ή̣λ̣ · γε̣ρ̣τ̣έ̣ τε̣ ὁ̣λ̣σο̣υ̣ν̣ ++; ἔ̣ρ̣ κ̣ι̣ο̣υ̣ν̣ · π̣η̣ζ̣έ̣ ++ β̣ε̣ρ̣τη̣κ̣ή̣ν̣ · να̣φα̣γ̣ή̣ + · π̣έ̣κ̣ο̣υ̣ν̣τε̣ · β̣έ̣ρ̣ π̣η̣ζ̣έ̣ ; β̣έ̣ ἄ̣φ̣ ἐ̣γ̣λέ̣ π̣η̣ζ̣ή̣μ̣ · κ̣ι̣ο̣υ̣να̣χ̣λα̣ρο̣υ̣μο̣υ̣ζ̣ο̣υ̣ ++; ν̣έ̣ σ̣η̣κ̣η̣λ̣ · β̣έ̣ π̣η̣ζ̣τε̣ · ἄ̣φ̣ ἐ̣τέ̣ρη̣ζ̣ +, ὄ̣λ̣ π̣η̣ζ̣έ̣ · σο̣υ̣τ̣ζ̣ ἐ̣τέ̣ν̣ · σο̣υ̣τ̣ζ̣λα̣ρο̣υ̣νο̣υ̣ ++; β̣έ̣ π̣η̣ζ̣ή̣ · γ̣ια̣χ̣λα̣ш̣ το̣υ̣ρ̣μα̣ · φ̣ε̣να̣λο̣υ̣ γ̣ά̣ + · γ̣ια̣ γο̣υ̣ρ̣τ̣ά̣ρ̣ π̣η̣ζ̣ή̣ · γ̣ια̣ρα̣μα̣ζ̣τ̣άν̣ ++; ζ̣υ̣ρ̣ε̣ σε̣ν̣ή̣ν̣ τη̣ρ̣ · πα̣τη̣σα̣χ̣λο̣υ̣χ̣ · β̣έ̣ γο̣υ̣β̣έ̣τ̣ · β̣έ̣ ζ̣η̣ν̣ν̣έ̣τ̣ + · ὁ̣λο̣υ̣ν̣άν̣ τ̣ά̣η̣ μα̣ · ἀ̣μή̣ν̣. </p>
---	--

¹ Головна різниця між двома списками граматична. У записах Михайла з Карасу послідовніше проведена характерна для деяких тюркських мов гармонізація голосних, тоді як список ф. V, № 3738 тяжіє до класичної османської ортографії.

Обидва тексти практично ідентичні навіть у таких особливостях, як відокремлення слів або висловів крапками або ж підкреслення «вузьких» голосних (*тур.* ÿ, ö) та йотованих (*тур.* уа-). Дещо відрізняються представлені діакритичні знаки (наголоси й придиhi), але, оскільки вони вже давно не мали сенсу навіть і для грецької мови, важко судити, хто з переписувачів мав більше рації в їхньому використанні. Інші поодинокі розбіжності можна вважати за випадкові зміни при копіюванні. Варто відзначити початкове «â», що, на наш погляд, може бути не тільки «народним» вигуком-зверненням, але й віддзеркаленням «недописаного» з невідомого нам протографу звернення «Гâ», котре ми бачимо в низці інших варіантів тюркських перекладів [34, с. 3–10]¹. Так чи інакше, але переписувач кінця XVIII ст. не надто прагнув щось свідомо змінювати в усталеному для нього тексті молитви. Оскільки обидві молитви знаходяться в Євангельських читаннях, вони оздоблені екфонетичними знаками на відзначення каденції (у цій публікації – хрест і подвійний хрест у тому ж рядку, в оригіналі – над рядком, і в другому випадку маємо вертикально подвоєний хрест на кшталт восьмикінцевого), тобто руху голосу на зміну його тону (висоти) при публічному (храмовому) читанні молитви. Як бачимо, позначки не завжди збігаються, але це питання, тобто зміна тону, здається, вирішувалося доволі суб'єктивно кожним чтецем або священиком окремо.

Серед інших особливостей кримських і надазовських рукописів, на відміну від малоазійських караманлійських, – активне використання кириличної літери «ш» на позначення тюркського «ş».

З погляду семантики обидва розглянуті першоджерела тюркських текстів молитви однаково повноцінні і відносно вірно передають зміст грецького тексту. Помітні, однак, певні стилістичні відмінності у використанні перекладачами лексем різного походження і, почасти, значення для передачі ідейного навантаження першоджерела, тобто грецького тексту молитви. Так, «кримський» переклад очевидно є трохи «спрощеним» варіантом молитви, з огляду на народніші вислови і лексеми, в той час як малоазійський варіант тяжіє до літературної османської, перевантаженої на той час персизмами та арабізмами [35, с. 135–145].

¹ У рукописних книжках перші літери на початку значущих текстів зазвичай писали червоною фарбою вже після закінчення переписування основного тексту. Якщо писар через недбалість не дописував літери, маємо в рукопису пропуски. У розглянутому випадку «народний» вигук «а» міг уплинути на розпізнавання тексту і на сприйняття його як самодостатнього.

Порівнюючи тюркський список Господньої молитви в конволюті з іншими – албанським, грузинським та арабським, припускаємо, що укладач, швидше за все, знав турецьку мову. На користь цього свідчить і значна кількість у конволюті інших тюркських текстів, більшість яких легко ідентифікується з текстами друкованих караманлійських видань. Питання, чи мало місце копіювання безпосередньо з книжок або з рукописних джерел, залишається відкритим. Загалом кількість зроблених укладачем помилок не настільки велика, щоб упевнено стверджувати, що він користувався вже раніше спотвореними текстами.

Намагаючись зрозуміти, для чого слугували всі ці різномовні записи, подивимося на функціональний бік справи. Якщо рукопис – не збірка «вправ з перекладу», як це припустив М. Петров, і не записки поліглота-мовознавця, то укладача мало цікавили тексти як такі або ж, наприклад, кримські версії Господньої молитви. Його тюркські записи, вірогідно, слугували завданням катехізації, тобто навернення до православ'я мусульман, а тому не мали сенсу ані для малоазійських урумів, ані для кримських як повноцінної частини християнської громади (якщо укладач був малоазійського походження). Отже, не мало сенсу для нього й особисте звернення до кримських урумів (котрих він міг навіть не відрізнити від грекомовних румеїв у разі, якщо він сам був не кримського походження) у пошуках богослужбових текстів. Тому й матеріали для катехізації тюркомовних осіб «невизначеної» віри або з «турок» укладач брав з надійних джерел – офіційних, тобто освячених благословенням Великої Константинопольської церкви, караманлійських видань. Про те, що його тюркські літургічні тексти могли слугувати справі катехізації, свідчать і записи на арк. 114–118 рукопису, присвячені безпосередньо відправам навернення «бусурман», зречення мусульманства і визнання ними православних догматів.

Цікаво, що вищезгадані караманлійські видання зрештою доходили й до кримських християн. Окремі випадки копіювання друкованих текстів маємо уже в XVIII ст. Так, протоієрей Трифілій Карацоглу (1728 – початок XIX ст.) переписав текст настанови св. Василя Великого, що був надрукований в одній з караманлійських книжок [36, с. 4–19]. За різними джерелами, у XIX ст. кількість переписаних з караманлійських книжок текстів більше [37, с. 371–381].

Повертаючись до мети укладання записів і особи укладача, можемо припустити, що він навчався або навіть закінчив курс у котромусь із вищих навчальних закладів – звідси певні навички копіювання різномовних богослужбових текстів, зокрема на івриті¹. Таким навчальним закладом могла бути і Київська академія – принаймні це дозволяє нам пов'язати невідомого нам укладача з єпископом Іринеєм Фальковським (1762–1823), котрому пізніше належав рукопис. Чи був укладач греком, важко довести, виходячи лише з записів релігійних текстів або з почерку. Опосередковано про належність до грецького священства або, швидше, походження з території Османської імперії свідчить володіння турецькою мовою і відсутність грецького варіанту Господньої молитви. Останнє підкреслює і функціональну (не мовознавчу) спрямованість записів. Отже, особа, яка народилася десь у християнській громаді на теренах Османської імперії, могла вчитися в Київській академії або в грецьких школах в Яссах або на Халкі, а після прийняття сану перейматися питаннями катехізації на південних околицях Російської імперії. Початок записів у 1773 р. можна пов'язати з результатами військової кампанії в Криму в травні – вересні 1771 р.² Наш укладач міг брати в ній участь як військовий священник, або капелан. Про існування капеланів, зокрема з греків, у російській армії XVIII ст. нам добре відомо з інших джерел³.

Саме під час такого подорожування шляхами війни в степах і горах Тавриди укладач міг зустрічати грузин-бранців, а священницька служба,

¹ На івриті записаний текст Євангелія від Іоанна 20, 19–31 (арк. 92 зв.–95). Той самий текст повторюється грецькою, латинською та німецькою мовами. Вірогідним джерелом для копіювання текстів було одне з видань німецького гебраїста Еліаса Гуттера (1553–1605) [39]. На жаль, нам не пощастило віднайти хоча б одне з видань перекладу Е. Гуттера в київських колекціях стародруків для підтвердження цього припущення.

² Кримський ханат, а також південне узбережжя Криму – формальне володіння Османської імперії, були досить швидко захоплені військами князя В. М. Долгорукого (1722–1782) під час російсько-турецької війни 1768–1774 рр.

³ Капеланом був ієромонах Ігнатій Лакедемонський, який 1760 р. очолив переселення групи греків, волохів та сербів з Ніжина до фортеці Св. Єлизавети [40, с. 72–82]. Інше свідчення про залучення грецького духовенства до катехізації, власне, до хрещення «турок», повідомляв інший чернець – Йоаким, у листі до митрополита Рафаїла Заборовського (1676–1747) [40, с. 63–65]. Катехізація була також значущою частиною діяльності грецьких ієрархів на півдні Російської імперії – Євгенія Вулгариса (1816–1806) та Никифора Феотокіса (1731–1800) [41].

наприклад, у фортеці Єнікале, де перебувала відома албанська (тобто грецька) залога [42, с. 103–118; 43, с. 5–82], могла просвітити його стосовно етнічної неоднорідності «грецького» війська і вихідців з Архіпелагу.

Питання щодо функціональної спрямованості арабської версії Господньої молитви, а надто інших богослужбових текстів у рукописі, записаних польською, румунською, німецькою та єврейською мовами, залишається відкритим.

Список використаних джерел

1. The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq: Imperial Ambassador at Constantinople, 1554–1562. – Louisiana State University, 1927 (2005). – 265 p.
2. Loewe R. Die Reste der Germanen am Schwarzen Meere: eine ethnologische Untersuchung / R. Loewe. – Halle: M. Niemeyer, 1896. – VIII, 269 S.
3. Ганина Н. А. Крымско-готский язык / Н. Ганина. – СПб.: Алетейя, 2011. – 288 с. (Славяно-германские исследования. [Т.] V).
4. Петров Н. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве / Н. Петров. Вып. 3. Библиотека Киево-Софийского собора. – М., 1904. – С. 252–253.
5. Чернухін Є. Грецькі рукописи у зібраннях Києва. Каталог / Є. Чернухін. – Київ; Вашингтон, 2000. – С. 133–134.
6. Чернухін Є. Етнолінгвістичні загадки рукописного конволюту XVIII ст. з бібліотеки Київського собору св. Софії / Є. Чернухін // Мова та історія. – К., 2010. – Вип. 117. – С. 4–18.
7. Чернухін Є. Київський список апокрифічного вироку Понтія Пілата / Є. Чернухін // Лаврський альманах. – Т. 26. – К., 2012. – С. 11–20.
8. Clogg R. A Millet within a Millet: the Karamanlides / R. Clogg // I Kath'imas Anatoli: studies in Ottoman Greek history / Clogg R. Istanbul: The Isis Press, 2004. – P. 387–410 [Analecta Isiniana: 77].
9. Salaville S., Dalleggio E. Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue Turque imprimés en caractères Grecs. I. 1584–1850 / S. Salaville, E. Daleggio. – Athènes, 1958. – XI+325 p.;
10. Balta E. Karamanlidika. Additions 1584–1900. Bibliographie analytique / E. Balta. – Athènes, 1987. – 285 p.

11. Лингвистическая и этнокультурная ситуация в греческих селах Приазовья. По материалам экспедиций 2001–2004 годов / отв. ред. М. Л. Кисилиер. – СПб.: АЛЕТЕЙА, 2009. – 444 с.
12. Баранова В. В. Язык и этническая идентичность. Урумы и румыны Приазовья / В. Баранова. – М.: ГУ-ВШЭ, 2010. – 287, [1] с.
13. Кисилиер М.Л. О происхождении румейского языка / М. Кисилиер // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – X. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. – СПб., 2006. – С. 156–164.
14. Чернухин Е. Памятники караманлийского письма в Украине: к постановке проблемы и о перспективах исследования / Е. Чернухин // Роль етнічних спільнот Донеччини в розбудові української державності. Матеріали I регіональної конференції. Донецьк. 15–16 грудня 2006 р. – Донецьк, 2006. – С. 205–227.
15. Чернухин Е. Памятники караманлийского письма в Институте рукопису Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского / Е. Чернухин // Рукописна та книжкова спадщина України. – Вып. 15. – К., 2012. – С. 3–28.
16. Калоеров С. От Крыма до Мариупольского греческого округа (1652–1783. Т. 1 / С. Калоеров. – Донецк, 2008. – С. 196 (№ 153) [Документы по истории греков Приазовья: в 4-х т.].
17. Ressuli N. Il «Messale» di Giovanni Buzuku. Riproduzione e trascrizione / N. Ressuli. – Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1958. – XIX, 406 p. [Studi e testi: 199]
18. Elsie R. The Elbasan Gospel Manuscript («Anonimi i Elbasanit»), 1761, and the struggle for an Original Albanian Alphabet / R. Elsie // Südost Forschungen. – Regensburg, 1995. – Bd. 54. – P. 105–159.
19. Лопарев Хр. Описание рукописей императорского общества любителей древней письменности. Ч. III / Хрисанф Лопарев. – СПб., 1899. – С. 198–199.
20. Новик А. А. Экспедиция к албанцам Приазовья 2002 г.: Некоторые итоги / А. Новик // Радловские чтения-2002. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. – СПб.: МАЭ РАН, 2002. – С. 69–74.
21. Новик А. А. Экспедиция к албанцам Приазовья 2002 г. К вопросу о сохранении албанского говора / А. Новик // Проблемы славяноведения: Сб. научных статей и материалов. Вып. 5 / отв. ред. С. И. Михальченко. –

Брянск: Издательство Брянского государственного университета, 2003. – С. 370–378.

22. Ермолин Д. С. Этнографическое изучение албанцев Приазовья: этапы, итоги, перспективы / Д. Ермолин // Этнографическое обозрение. – № 1. – 2012. – С. 213–220.

23. Арш Г. Греческая эмиграция в Россию в конце XVIII – начале XIX веков / Г. Арш // Советская этнография. – № 3. – М., 1969. – С. 85–95.

24. Арш Г. Переселение греков в Россию в конце XVIII – начале XIX века / Г. Арш / Греки России и Украины / Сост., отв. ред. Ю. В. Иванова. – Санкт-Петербург, 2004. – С. 16–49.

25. Харлампович К. В. Нариси з історії грецької колонії в Ніжині. Нарис II. Національний склад, професійна розбивка, статистичні дані / К. Харлампович // Греки в Ніжині. Зб. статей і матеріалів. – Вип. 2. – К., 2001. – С. 55–59.

26. Харлампович К. В. Нарис VI. Просвітня діяльність ніжинської грецької громади. Соціальна допомога / К. Харлампович // Записки Историко-Филологічного Товариства Андрія Білецького. – Вип. 4. – Київ, 2003. – С. 151–161.

27. Riggs C. T. The Turkish translations of the Bible / C. T. Riggs // The Moslem World. – V. 30. – Hartford, 1940. – P. 236–248.

28. Гаркавец А. Кыпчакское письменное наследие. Том I. Каталог и тексты памятников армянским письмом / А. Гаркавец. – Алматы: Дешти-Кыпчак, 2002. – 1084 с.

29. Clogg R. The publications and distribution of Karamanli texts by the British and Foreign Bible Society before 1850 / R. Clogg // I Kath'imas Anatoli: studies in Ottoman Greek history / R. Clogg. – Istanbul: The Isis Press, 2004. – P. 333–386.

30. Λαδάς Γ. Ὁ μητροπολίτης Ναυπάκτου καὶ Ἄρτης Νεόφυτος Μαυρομάτης καὶ ἡ συμβολὴ αὐτοῦ εἰς τὴν διάσωσιν τῆς θρησκείας καὶ τοῦ ἔθνισμοῦ τῶν Ἑλλήνων τῆς Μικρᾶς Ἀσίας / Γ. Λαδάς // Ὁ Συλλέκτης. – Τ. 1. – Θεσσαλονίκη, 1947. – Σ. 42–44.

31. Χατζετναμέ κιταπή σουλτάν Βαλιτουλάχ Παναγία Μεβλουτουλλαχίν... / Ατάλλιαλου Σεραφείμ Ἱερομόναχοσταν / Σεραφείμ. – Βενετικτέ: Βόρτωλι Αντώνιοσταν, 1756. – Σ. 136.

32. Jordan Ch. R. D. The Textual Tradition of the Gospel of John in Greek Gospel Lectionaries from the Middle Byzantine Period / Ch. R. Jordan. – University of Birmingham, 2010. – Unpublished Ph.D. thesis. – 634 p.

33. Лебедев А. Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии / А. Лебедев. – Т. 1. – Саратов, 1916. – С. 7.
34. Παμπούκης Ι. Τ. Πετερμίτζ: ὀλίγα λέξεις ἐπὶ τῆς συνθέσεως τῶν θρησκευτικῶν βιβλίων τῆς τουρκοφώνου ἑλληνικῆς φιλολογίας / Ι. Τ. Παμπούκης // Κείμενα καὶ Μελέται Νεοελληνικῆς Φιλολογίας. 1. – Ἐν Ἀθῆναις, 1961. – 27 σ.
35. Дрига І. Тюркомовні варіанти молитви «Отче наш» у Причорномор'ї / І. Дрига // Східний світ. – № 3. – К., 2009. – С. 135–145).
36. Чернухін Є. Наказ св. Василя Великого священнослужителів: новогрецька та караманлійська редакції / Є. Чернухін // Мова та історія. – Вип. 172. – К., 2011. – С. 4–19.
37. Гаркавець О. М. Уруми Надазов'я. Історія, мова, казки, пісні, загадки, прислів'я, писемні пам'ятки / О. Гаркавець. – Алма-Ата: Український культурний центр, 1999. – С. 371–381.
38. Чернухін Є., Пірго М. Родинні зв'язки та соціальний профіль маріупольського грека Івана Куркчу, укладача «Записок» першої половини ХІХ ст. / Є. Чернухін // Спеціальні історичні дисципліни. Збірка наукових праць / Інститут історії України. – К.: Інститут історії України НАН України, 2013 (у друці).
39. Textus Hebraicus. Nunc primum emendate editus. [Authore Elia Huttero.] 1595. Biblia Sacra Graece, Latine & Germanice. Opera Davidis Wolderi. 7 pt. in 3 vol. 1596. – 1572 p. [Biblia, opus quadripartitum sacrae scripturae continens quadruplici lingua: Continens Biblia Hebraeae Eliae Hutteri].
40. Чернухін Є. Грецький Схід і Україна. Листи грецького духовенства ХVІІІ ст. у фондах Інституту рукопису ЦНБ ім. В. І. Вернадського / Є. Чернухін. – К.: Інститут історії України НАН України, 1994. – С. 72–82.
41. Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. – М.: Даниловский благовестник, 2006. – 344 с., ил.
42. Пряхин Ю. Д. Поселення греків з Архіпелагу в Керчі–Снікале (кінця ХVІІІ—середини ХІХ ст.) / Ю. Д. Пряхин // Записки Історико-Філологічного Товариства Андрія Білецького. – Вип. 1. – С. 103–118.
43. Пряхин Ю. Д. Греки в истории России ХVІІІ–ХІХ веков / Ю. Д. Пряхин. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 5–82.

Summary

There are some versions of the Lord's Prayer in the mss V, № 3738; 301, № 27 L; and 312, № 582/103 C in the Manuscript Institute of the V. I. Vernadsky National Library of Ukraine, written with Greek letters in various languages. Phonetic transcription of the Arabic and Georgian versions of the prayer reflects the personal scribe's reception of the translations from Greek, which are traditional for these ethnic communities and are still in use nowadays. The Albanian and two Turkish texts of the Lord's prayer present its historical variants, which have served for the development of its later and better translations. Multilingual notes in ms 312, № 582/103 S, generally of bookish origin, would serve the aims of catechization of non-Christian population of the North Pontic region, while the texts of the Lord's prayer in mss V, № 3738 and 301, № 27 L are an inseparable part of the original translation of the New Testament for the Turkish speaking Christians – Urums of Crimea.

Key words: manuscripts, Lord's prayer, New Testament translations, the Urums, catechization.