

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

**ДЕРЖАВНА УСТАНОВА
"ІНСТИТУТ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ
НАН УКРАЇНИ"**

ВСЕУКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ ІНДОЛОГІВ

ІНДІЯ: давнина і сучасність

**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
Вип. I
(друге видання)**

КИЇВ 2016

УДК 94+323+327(540)
ББК ТЗ+ФЗ(0)+Ф4(51д)
I-60

*Рекомендовано до друку Вченою радою Державної установи
"Інститут всесвітньої історії НАН України"
(протокол №7 від 24 грудня 2015 р.)*

Рецензенти:

Бубенок О.Б., д.і.н., проф.
Манжола В.А., д.і.н., проф.
Рубель В.А., д.і.н., проф.

Редакційна колегія:

Городня Н.Д., д.і.н., доц.
Лукаш О.І., к.і.н., с.н.с. (відповідальний науковий редактор)
Швед В.О., к.і.н., доц.

Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць. Вип. I. — 2-ге вид., доповн. та уточ. / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ "Інститут всесвітньої історії НАН України", Всеукраїнська асоціація індологів. — К., 2016. — 222 с.

ISBN 978-966-02-7889-9
ISBN 978-966-02-7890-5

Даний збірник наукових праць є доповненням та уточненням перевиданням 1-го випуску збірника під цією назвою (2003 р.), що був першою спробою подібних видань в Україні. Він присвячений висвітленню різних аспектів історії Індії з далекої давнини до наших днів, а також окремим питанням індійської релігії, філософії та філології. Це видання містить цікавий фактичний матеріал про розвиток українсько-індійських зв'язків, про традиції, обряди, звичаї індійців. Основу збірника становлять наукові доповіді, представлені на I Всеукраїнській конференції індологів (2000 р.), а також наукові статті з проблем індології, що були підготовлені українськими індологами після конференції. Він доповнений новою рубрикою "Хронологія найважливіших подій", а також до збірника внесені необхідні уточнення. Збірник розрахований на фахівців-сходознавців, викладачів, студентів сходознавчих відділень та широке коло читачів, що цікавляться давниною та сучасністю Індії.

УДК 94+323+327(540)
ББК ТЗ+ФЗ(0)+Ф4(51д)
I-60

*За достовірність інформації в опублікованих матеріалах відповідають автори.
Передрук можливий у разі посилання на автора і видання.*

ISBN 978-966-02-7889-9
ISBN 978-966-02-7890-5

© Державна установа "Інститут всесвітньої історії НАН України"

Передмова

**(до другого видання збірника наукових праць
"Індія: давнина і сучасність". Вип. I. - К., 2003)**

Перевидання збірника наукових праць "Індія: давнина і сучасність" (Вип. I, 2003 р.) було обумовлено цілою низкою чинників. Головну роль у цьому відіграли невеликий тираж збірника (він став бібліографічною рідкістю), оригінальність та наукова цінність індологічних досліджень, що ввійшли до нього, необхідність продовження цієї серії збірника з виданням наступних випусків (II та III).

Цього року склалася необхідна ситуація — наукова, фінансова, організаційна, коли можна приступити до вирішення цієї важливої мети, здійснення якої ми всі довго очікували. Це пов'язано з тим, що за роки існування Всеукраїнської асоціації індологів (2000 — 2016 рр.) в Україні склалася та розвинулася ціла наукова індологічна школа (поки що не дуже велика) з таких наукових напрямів, як історія, міжнародні відносини, філологія, філософія, політологія тощо.

За цей період було проведено багато індологічних наукових заходів — конференцій, круглих столів, семінарів (найважливіші з них — три Всеукраїнські конференції індологів, що були проведені у міжнародному форматі у 2000, 2007, 2013 роках); Міжнародний науковий українсько-індійський круглий стіл "Сучасна Індія у умовах глобалізації", почесним гостем та активним учасником якого був Президент Республіки Індія — Абдул Калам (2005 р.).

Особливе значення у цих подіях мав також Перший міжнародний гуманітарний українсько-індійський науковий проект (2007 — 2008 рр.), що продемонстрував плідне співробітництво українських та індійських науковців, викладачів, фахівців різних напрямів, які разом працювали в Індії та в Україні. Традицію такого співробітництва закріпили Міжнародний науковий круглий стіл "Україна — Індія: 20 років дипломатичних відносин" за участю послів та дипломатів Республіки Індія та України (2012 р.) і Міжнародний науковий круглий стіл "Б. Р. Амbedкар та Конституція Республіки Індія" (2016 р.).

Цей перелік найважливіших подій в індології можуть продовжити такі важливі заходи, як "Дні науки та культури Республіки Індія в Україні" (26 січня — 15 лютого 2015 р.), що були ініційовані та організовані Всеукраїнською асоціацією індологів та ДУ "Інститут

всесвітньої історії НАН України", а також чисельний масив наукових праць з індології, що були підготовлені та видані в Україні, а також чекають на своє опублікування у наступних виданнях нашого збірника.

У друге видання першого випуску збірника були внесені певні уточнення та доповнення: він має нову рубрику "Хронологія найважливіших подій", яка містить цікаву інформацію про участь у роботі Всеукраїнської асоціації індологів Президента Республіки Індія — Абдула Калама, а також іншу інформацію про важливі події, що проводилися під егідою асоціації.

Редколегія збірника та керівництво Всеукраїнської асоціації індологів висловлює щиру вдячність представнику Ради індійських підприємців в Україні, директору індійської компанії в Україні "Indrayani Overseas" — Раму Данге за допомогу і сприяння у проведенні багатьох індологічних заходів та перевиданні цього збірника наукових праць.

*Президент Всеукраїнської асоціації індологів,
Ольга Лукаш*

**Message from H.E. Mr. Vidya Bhushan
Soni, Ambassador of India (1999–2002)
to All-Ukrainian Association of Indologists**

India's history is full of peaceful, cultural and commercial contacts with peoples from other parts of the world, ever since the dawn of history. There have been large scale movement of peoples, traders, craftsmen, religious men and others across the land and sea frontiers of India leading to the establishment of new communities and new synthesis of cultures.

We proclaim that India is a rainbow, a kaleidoscope, a mosaic. The blood of the world runs in our veins. 5000 years ago India had an advanced Indus Civilization flourishing in Mohanjodaro and Harappa. Fifteen hundred years later herds of mounted nomadic peoples from steppe lands and Eastern Europe came. The Aryans spread over the fertile plains of northern India absorbing the sophistication of the peoples they encountered, mixed and intermarried with them in the peaceful centuries ahead.

The language, customs, cuisine, dress, art, dance forms, musical traditions, architecture and even religions of all of these peoples brought with them over milleniums have become a part of Indian traditions and customs. India accepted them and they became assimilated into the present Indian syncretized identity. As a result of this adaptability Indian civilization has been successively enriched through the ages. This has contributed to its incredible energy and diversity.

Ukraine being a part of the steppe land, our age-old historical links were forged through the movement of people from those times. It is because of that shared heritage that there is such keen interest among the Ukrainians in Indian culture, music, dance, language, philosophy and religion. Indology is becoming an increasingly popular academic discipline in Ukraine.

A major path-breaking initiative was taken some years ago with the formation of the prestigious All-Ukrainian Association of Indologists, with the official blessings and under the aegis of the Ukrainian Academy of Sciences. I felt proud to be part of that historic occasion on January 24, 2000. The enthusiasm of the various leading indologists who participated in that occasion and in fact enriched the gathering through their thought-provoking contributions in the form of speeches was commendable. Such occasions should become part of their regular periodic activity. It would

bring together the select gathering of indologists for useful exchange of ideas in a constructive manner.

I am delighted to learn that the contributions made at the inaugural session of the Association are now being brought out book. This is a wise decision. It will form an excellent source material for references and other purposes for indologists and other students of Indian studies. In fact, such a valuable book should find a place in all important libraries throughout Ukraine.

I would like to put on record my deep appreciation of various initiatives and painstaking efforts taken by Ukrainian indologist, Ph.D. Olga Lukash in the setting up of the All-Ukrainian Association of Indologists. The many difficulties and constraints that came her way initially did not deter her from the daunting and challenging task she took upon herself. The fact that the Association has taken off testifies to the faith and confidence reposed by us in her. May the All-Ukrainian Association of Indologists flourish and thrive in many years of the Millennium that has just dawned.



**Звернення
Надзвичайного та Повноважного посла
Республіки Індія в Україні у 1999–2002 рр.
пана В. Б. Соні
до Всеукраїнської асоціації індологів**

З глибокої давнини історія Індії наповнена багатьма мирними, культурними і торговельними зв'язками з народами різних куточків світу. Завдяки великому переселенню народів, пересуванню купців, ремісників, представників різних релігій та інших людей через сухопутні та морські кордони Індії відбулося утворення нових державних об'єднань і розпочався процес нової культурної інтеграції.

Саме через це ми вважаємо Індію калейдоскопом, райдугою та мозаїкою. У наших венах тече кров всього світу. П'ять тисяч років тому в Індії виникла високорозвинута цивілізація долини Інду, що розквітла в Мохенджодаро та Хараппі. П'ятнадцятьма століттями пізніше на індійській території з'явилися племена кочових вершників зі степових земель та Східної Європи. На родючих землях північної Індії розселились арійці, що переймали досвід народів, з якими вони зустрілися, перемішувалися, укладали шлюби.

Мови, звичаї, їжа, одяг, мистецтво, танцювальні форми, музичні традиції, архітектура і навіть релігії цих народів, які приносили вони з собою протягом тисячоліть, стали частиною індійських традицій та звичаїв. Індія прийняла їх, і вони асимілювалися в сучасну індійську спільноту. Внаслідок цієї здатності до пристосування індійська цивілізація послідовно збагачувалась впродовж віків. Це вплинуло на її надзвичайний енергетизм та різноманіття.

Оскільки Україна є частиною степових територій, наші стародавні історичні зв'язки кувалися завдяки рухам народів починаючи з тих часів. Саме ця спільна спадщина породжує такий глибокий інтерес українців до індійської культури, музики, танців, мови, філософії та релігії. В Україні індологія все більше перетворюється на один з наукових напрямів, інтерес до якого швидко зростає.

Поворотною подією в цьому було створення. Всеукраїнської асоціації індологів під егідою НАН України. Я відчував гордість за те, що був присутнім на цій історичній події, що відбулася 24 січня 2000 року. Гідним похвали були ентузіазм індологів з різних міст України, що брали участь в цій події, та їх збуджуючий думку внесок у вигляді глибоко змістовних доповідей, які збагатили це зібрання. Такі події повинні стати частиною їхньої регулярної діяльності. Спеціальні наукові зустрічі будуть збирати індологів для корисного та конструктивного обміну думками.

Я був дуже радий дізнатися, що доповіді, зроблені на установчій сесії цієї асоціації, побачать світ у вигляді добре виданої книги. Це мудре рішення. Цей науковий збірник становитиме чудовий джерельний матеріал для посилань та інших завдань, які стоять перед індологами, а також різними дослідниками, що вивчають Індію. Фактично, така цінна книга повинна знайти своє місце у всіх провідних бібліотеках України.

Мені хотілося б особливо підкреслити свою глибоку вдячність за різноманітні ініціативи і енергійні зусилля, що були зроблені українським індологом, кандидатом історичних наук Ольгою Лукаш у створенні Всеукраїнської асоціації індологів. Численні труднощі й перешкоди, що вона зустріла на початку цієї справи, не відвернули її від виконання відважного та складного завдання, яке вона взяла на себе. Той факт, що Асоціація розпочала свою діяльність, свідчить про нашу віру та впевненість, висловлені щодо неї. Хай Всеукраїнська асоціація індологів збільшується та процвітає багато років у новому тисячолітті.

В. Б. Coni



Надзвичайний та Повноважний посол Республіки Індія
в Україні у 1999–2002 рр. пан Від'я Бхушан Соні

INTRODUCTION

Indology in Ukraine was considered to be quite productive in the development of Oriental studies and orientalists know this fact very well. It was represented, first of all, by well-known Kharkiv and Kyiv schools and by such great scientists as M. Lunin (1807–1844), A. Roslavsky-Petrovsky (1816–1870), V. Shertsel (1843–1896), D. Ovsjaniko-Kulykovsky (1853–1920), P. Ritter (1872–1938), F. Knauer (1849–1917), A. Barannykov (1890–1952).

The Indian section was a very active part of All-Ukrainian scholarly association of Oriental studies that successfully worked in 1926–1930 («Східний світ», 2000, № 2, p. 63–83). But because of the Stalin repressions, Second World War (1939–1945) and other political reasons, Indology in Ukraine was abolished.

In the post-war period the main Oriental studies centres, including indological ones, were concentrated mostly in Russia. In Ukraine this trend did not exist. However, in the 1960's – 1970's, and especially in the late 1980's – early 1990's some professionals in Kyiv and other Ukrainian cities started doing research work on certain problems of the development of India. This work became even more intensive after the proclamation of independence of Ukraine. In the 1990's, for example, more than 10 dissertations on the issues of indology were approved by the High Certification Board, accepted for consideration or confirmed to be researched. A great number of scholarly and popular works were published. Ukrainian people of different social groups stated taking interest in reading about India, its history, liberation movement, philosophy, religion, literature and art.

Thus, the objective preconditions for restoring Indology as a scholarly school have been formed. Conferences and methodological seminars, teaching of languages, history and philosophy of India at Ukraine's educational institutions, and also the publication of scholarly and popular indological works constitute an important and necessary stage on the way to

restoration of old traditions and formation of the modern indological school in Ukraine.

The 1st All-Ukrainian scientific and practical conference of indologists (January, 24, 2000), devoted to the 50th anniversary of the Republic of India certainly played an extremely important role in this process. This conference became a special and unique event in scientific and social life in Ukraine. In the process of its preparation and carrying out the first attempt was made to bring together all Ukrainian scholars, involved in researching of various indological problems («Східний світ», 2000, №1, p. 167–168).

As the systematization and analysis of the materials presented at the conference showed, there are three main trends of Indology in Ukraine: history (from ancient times till present); religion and philosophy; philology.

The formation of All-Ukrainian Association of Indologists became the most important result of the conference. The main purpose and tasks of the Association are: organizing meetings of scholars involved in research of various problems of the development of Indian society, spreading scientific knowledge and general information about India as one of the leading states of modern Asia and in the whole world, publication of indological articles, monographs, books.

The present collection of scientific works «India: Antiquity and Modernity» is the first step in publishing literature of this type in Ukraine. The authors of the articles are from Kyiv and other cities of Ukraine. It will give a reader an idea about the scope and variety of Ukrainian indologists' interests.

Most materials are published in author's wording. As there are no definite rules of transliteration of Indian terms such rules are in making. In particular this holds true for some personal names and terms which were not unified while being translated into Ukrainian from Indian languages (Sanskrit, Hindi, etc.).

The collection is structured based on the problematic and chronological principles, it consists of the following sections: «History», «Indo-Ukrainian Relations», «Religion and Philosophy», «Sources and Sources Studies», «Language and Literature», «Rites, Customs, Traditions». Each section is also based on the same principles to ensure more systematic, successive and complex understanding of the problems, studied in this book.

It would have been impossible to form All-Ukrainian Association of Indologists without great support and assistance from the Embassy of

the Republic of India in Ukraine. I would like to express special gratitude and sympathy to Ambassador of the Republic of India to Ukraine (1999—2002) Mr. V. B. Soni for his attention to our problems, participation in the scientific conferences and financial support as well as to the present Ambassador of the Republic of India Mr. S. Kipgen.

The Editorial Board are very much obliged to S.Ya. Ermolenko, Ya.R. Joy, D.O. Lutsenko, V.P. Smyshko, E.M. Sharma (Bondar) for substantial editorship and considerable practical work to pave the way for publication of this book.

We hope, this edition will draw attention of scholars, teachers, oriental students and those, who want to know more about the history and modern life of India, which is so far from us, and, at the same time, so close to us.

O. Lukash,
President of the All-Ukrainian Association of Indologists



Делегати та гості I Всеукраїнської науково-практичної конференції індологів (2000 р.).
 У центрі (знизу) — Надзвичайний та Повноважний посол Республіки Індія в Україні пан В.Б. Соні;
 праворуч — директор Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України Л.В. Матвеева;
 ліворуч — Президент Всеукраїнської асоціації індологів О.І. Лукаш

ВСТУП

Вченим-сходознавцям добре відомо, що у розвитку сходознавства в Україні досить плідним напрямом справедливо вважалася індологія. Вона була представлена в першу чергу відомими свого часу харківською й київською школами в особі таких видатних учених, як М. Лунін (1807—1844), О. Рославський-Петровський (1816—1870), В. Шерцель (1843—1896), Д. Овсянко-Куликовський (1853—1920), П. Ріттер (1872—1938), Ф. Кнауер (1849—1917), О. Баранников (1890—1952).

У складі Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства (ВУНАС), яка успішно працювала протягом 1926—1930 років, вельми активною була саме Індійська секція (Див. докл.: «Східний світ», 2000, № 2, с. 63—83). Проте через репресії, Другу світову війну (1939—1945 рр.) та з інших політичних причин сходознавство, в тому числі індологія, в Україні були знищені.

У повоєнні роки основні індологічні центри знаходилися в Росії. В Україні цей науковий напрям практично був відсутнім. Тільки в 60—70-ті роки і особливо на кінець 80-х — поч. 90-х років минулого століття в Києві та деяких інших містах України з'явилися окремі фахівці, що досліджували певні проблеми розвитку Індії. Цей процес активізувався за часи незалежності України. Наприклад, у 90-ті роки в країні були захищені, прийняті до захисту або затверджені для дослідження більше 10 дисертаційних робіт, видано чимало наукових та науково-популярних публікацій. Інтерес до Індії, її історії, національно-визвольного руху, філософії, релігії, літератури значно поширився і серед широких верств населення нашої країни.

Таким чином, склалися об'єктивні умови відродження наукової школи індології в Україні. Наукові конференції, індологічні читання, методологічні семінари з проблем індології, викладання мов, історії, філософії Індії у вузах України та видання наукових і популярних робіт про Індію — це важливий і необхідний етап на шляху відродження старих традицій та формування сучасної школи української індології.

Надзвичайно велику роль в цьому процесі, безсумнівно, відіграла І Всеукраїнська науково-практична конференція індологів, присвяче-

на 50-річчю Республіки Індія (24 січня 2000 р.). Ця конференція стала своєрідним і унікальним явищем в науковому та суспільному житті України, оскільки в процесі її підготовки та проведення було зроблено першу спробу зібрати всіх українських фахівців, котрі займаються дослідженням різноманітних напрямів індології (див. докл.: «Східний світ», 2000, № 1, с. 167—168).

Систематизація і аналіз поданих на конференцію наукових доповідей показали, що таких напрямів визначається три: 1) історія (з найдавніших часів до наших днів); 2) релігія і філософія; 3) мова і література. Цікавим є і той факт, що всі ці напрями досить рівномірно були представлені дослідниками — учасниками конференції.

Найважливішим практичним результатом конференції було створення Всеукраїнської асоціації індологів. Головна мета і завдання асоціації полягають в тому, щоб організувати та здійснити обмін думками українських учених, що досліджують різноманітні проблеми розвитку індійського суспільства зі стародавнього періоду до наших часів (систематично проводити для цього наукові конференції, семінари, консультації); сприяти розповсюдженню в Україні наукових знань та загальної інформації про Індію як одну з провідних держав сучасної Азії та світу в цілому; розпочати видання наукової індологічної літератури у вигляді збірників наукових праць, монографій, статей.

Запропонований вашій увазі збірник наукових праць: «Індія: давнина і сучасність» — це перший крок на шляху видання в Україні такої наукової літератури. Матеріали, що містить збірник, дають уявлення про діапазон і різноманітність наукових інтересів українських індологів.

Більшість матеріалів друкується в авторській редакції, що обумовлено відсутністю в Україні аналогів і чітких вимог до індологічної наукової термінології, яка в наш час проходить шлях становлення. Така ситуація частково стосується і деяких імен, назв, термінів, що не були уніфіковані при перекладі українською мовою з індійських мов (санскрит, гінді та ін.).

Збірник складено за проблемно-хронологічним (а не алфавітним) принципом, що дозволило створити рубрики: «Історія», «Українсько-індійські зв'язки», «Релігія і філософія», «Джерела і джерелознавство», «Мова і література», «Традиції, обряди, звичаї». Кожна з ру-

брик також має в основі проблемно-хронологічний підхід (наприклад, у рубриці «Історія» матеріали розташовані починаючи з часів М. Ганді, далі — Дж. Неру і до наших днів), що дає змогу сприймати висвітлені у збірнику проблеми більш систематизовано, послідовно та комплексно.

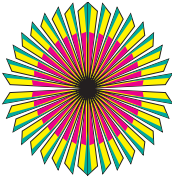
Створення Всеукраїнської асоціації індологів і видання цього збірника були б неможливими без підтримки та допомоги з боку Посольства Республіки Індія в Україні. Особливу симпатію і подяку хотілося б висловити Послу Республіки Індія в Україні у 1999—2002 рр. пану В.Б. Соні за уважне ставлення до наших проблем, участь у наукових індологічних конференціях і семінарах та фінансову підтримку, а також теперішньому Послу Республіки Індія в Україні Шехкхолу Кіпгену.

З щирою вдячністю хотілося б також відмітити С.Я. Єрмоленко, Я.Р. Джоя, Д.О. Луценко, В.П. Смішко, Е.М. Шарму (Бондар) за надання великої редакційної та науково-організаційної допомоги в процесі підготовки збірника, а також подякувати всім фахівцям, що сприяли його виходу у світ. Сподіваємося, що це видання приверне увагу науковців, викладачів, студентів сходознавчих відділень та широкого кола читачів, що цікавляться давниною і сучасністю далекої, але близької нам Індії.

О. Лукаш,
Президент Всеукраїнської асоціації індологів



**Під час передачі книг Посольством Республіки Індія в Україні
бібліотеці Всеукраїнської асоціації індологів (зліва направо:
Посол Республіки Індія в Україні у 1999—2002 рр. В.Б. Соні,
Президент Всеукраїнської асоціації індологів О.І. Лукаш,
перший секретар посольства Республіки Індія в Україні М.Ч. Пандей)**



ІСТОРІЯ

Олександр Чувпило (Харків)

ДО ПИТАННЯ ПРО МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ М.К. ГАНДІ

Мохандас Карамчанд Ганді (1869—1948) — видатний діяч індійського визвольного руху, який очолював боротьбу народів Індостану проти британських колонізаторів близько трьох десятиріч. Незважаючи на наявність величезної кількості робіт різного характеру й спрямованості про М.К. Ганді і гандизм [див.: Горев 1984; Дьяков, Рейснер 1956, 21—34; Комаров, Литман 1969; Мартышин 1970; Рейснер 1930, 37—42; Рославлев 1931; Ульяновский 1986, 9—109; Чувпило 2000, 4—18; Яшпал б.р.; Ashe 1968; Brown 1972; Fisher 1966; Kitle 1982; Nanda 1959; Payne 1969; Pyarelal 1956—1958; Pyarelal 1958; Sharma 1955; Tendulkar 1951—1954, Vol. 1—8], світогляд та діяльність цієї особистості продовжують викликати значний інтерес і гострі суперечки.

Радянська історіографія, перебуваючи у повній залежності від офіційних партійних настанов та коливань політичної кон'юнктури, в різні часи по-різному оцінювала гандівську теорію й практику. У 20—30-ті роки в основному спостерігалось несприйняття й різке засудження гандизму як однієї з різновидів шкідливої буржуазної ідеології, що начебто відволікала народні маси від активної боротьби за незалежність [див.: Рейснер 1930, 37—42; Рославлев 1931]. У другій половині 50-х — 70-ті роки йшла поступова «реабілітація» М.К. Ганді разом з Б.Г. Тілаком як видатних борців за свободу Індії [див.: Дьяков, Рейснер 1956, 21—34; Комаров, Литман 1969; Мартышин 1970], а у 80-ті роки радянські індологи доходили майже до апологетики в цьому питанні [див.: Горев 1984; Ульяновский 1986, 9—109]. До того ж здебільшого давалися узагальнені оцінки крізь класову призму, без виділення етапів діяльності М.К. Ганді, врахування конкретних обста-

вин, а також певних змін світогляду й настроїв, їх генезису. Виняток становлять праці відомого філософа — орієнталіста О.Д. Літмана [див.: Ганді 1959, 3—38; Комаров, Литман 1969, 129, 225; Литман 1985, 180, 204], який у свій час звернув увагу автора на необхідність дослідження вчення М.К. Ганді з погляду історика та надав значну допомогу в роботі над темою цієї статті і темою докторської дисертації.

Що ж до української сходознавчої науки, то в ній поки що відсутні будь-які роботи, спеціально присвячені М.К. Ганді й гандизму, хоча оцінка гандівської теорії та практики, а також ролі М.К. Ганді у визвольному русі надавалась в дослідженнях, присвячених аналізу політичного курсу та внутрішньопартійної боротьби в Індійському національному конгресі [див.: Чувпило 1995; Чувпило 1996; Чувпило 1999; Чувпило 2000, 4—18].

У цій статті ставиться завдання до деякої міри заповнити цю прогалину, звернувши увагу на морально-етичні погляди М.К. Ганді, яким більшість дослідників гандизму, особливо радянських, не віддали належне, вважаючи їх чимось другорядним, не вартим серйозного розгляду й уваги. Втім сам М.К. Ганді високо цінував духовні пошуки, назвавши їх пошуками істини, яку він ототожнював з богом [див.: Ганді 1959; Gandhi 1957 а, с].

М.К. Ганді або Махатма, що означає Велика душа (так називали його в народі всупереч власному бажанню), народився 2 жовтня 1869 р. у невеличкому князівстві Порбандар або Судамапур (Західна Індія) і належав до торговельної касты банія, представники якої у далекому минулому були бакалійниками [детально див.: Fisher 1966; Nanda 1959; Rayne 1969; Tendulkar 1951—1954, Vol. 1]. Його батько Карамчанд (Каба) Ганді деякий час був диваном (головним міністром) у маленьких індійських князівствах Раджкот та Ванканері. Мати — Путлібай, навіть для Індії вирізнялась великою набожністю, сумлінно виконувала індуїстські обряди та щодня відвідувала хавелі (храм вішнуїтів), що справило незабутнє враження на чутливого та вразливого Мохандаса. Після закінчення середньої школи в Індії М.К. Ганді 4 вересня 1888 р. відбув до Англії, де навчався у Лондонському університеті та школі права, одночасно знайомлячись із досягненнями європейської цивілізації та західним світом, про який до цього часу мав досить невиразне уявлення. Отримавши диплом адвоката у 1891 р., він всього два роки провів на батьківщині й у квітні 1893 р. ви-

рушив до Південної Африки, де протягом двох десятиліть очолював боротьбу вихідців з Індостану за свої права, і здобув всесвітнє визнання [див.: Gandhi 1950]. Повернувшись додому в січні 1915 р., М.К. Ганді вже у 1919 р. став керівником визвольної боротьби народів Індії і залишався ним аж до 1947 р., коли було отримано довгоочікувану свободу [детально див.: Brown 1972;].

Біографи одного з найвідоміших індійців ХХ ст. не відзначали нічого особливого або геніального в його зовнішності та поведінці у молоді роки, що різко виділяло б його серед однолітків [див.: Гурев 1984, 23–28; Комаров, Литман 1969, 52–53]. Але добре відомо, що вже в дитинстві виявилися, а у зрілому віці розвинулися такі риси й якості М.К. Ганді, як скромність, чесність, правдивість, порядність, шляхетність, простота, щирість, лагідність, приязність, любов до істини, душевний оптимізм, віра в успіх своєї справи, хворобливе сприйняття усякої несправедливості та палке бажання будь-що домогтися правди. Йому були притаманні співчуття до знедолених, категорична відмова від будь-якого насильства стосовно усього живого, сприймання чужої біди як своєї, намагання завжди надати допомогу ближньому, роблячи людям тільки добро, бажання змінити існуючі порядки на кращі так, щоб люди жили відповідно до високих моральних норм, а також глибокі душевні страждання в тих випадках, коли дії Махатми вступали в суперечність із власним «моральним кодексом», любов і близькість до простого народу, зокрема до селян, яким він глибоко співчував, розумів їх біди й страждання, розмовляв з ними зрозумілою мовою.

Ідеалом суспільного устрою М.К. Ганді була сарводайя — суспільство загального добробуту, побудоване на принципах високої моралі та соціального егалітаризму [детально див.: Gandhi 1947 a; Gandhi 1947 b; Gandhi 1951 b; Gandhi 1954 b; Gandhi 1956; Gandhi 1957 a; Gandhi 1958 a; Gandhi 1965]. Всі ці якості, а також аскетичний спосіб життя (фактично на межі злиднів), надзвичайна убогість житла й одягу, вегетаріанське харчування та простота спілкування різко відрізняли М.К. Ганді від усіх відомих людству політичних діячів, хоча так його називати можна з дуже великими застереженнями. Не випадково ще на початку 20-х років дехто вважав М.К. Ганді не політиком, а святим і навіть посланцем бога, що він категорично заперечував [див.: Gandhi 1924, 1069, 1166–1167]. Деякі сучасні дослідники ган-

дизму теж вважають М.К. Ганді пророком або святим, який намагався твердо регламентувати політику нормами високої моралі або поєднувати політику з мораллю.

Слід також звернути увагу на виняткову парадоксальність, неординарність і непередбачуваність більшості дій та вчинків М.К. Ганді, загадковість і навіть містичність його натури, суперечливість поглядів та діяльності, що часто вводило в оману фахівців і призводило до помилкових оцінок та висновків. Можливо, тому ще ніхто з них не дав вичерпної відповіді на запитання: в чому секрет популярності Махатми і загадковість його впливу на людей? Дослідники гандизму, намагаючись розгадати «таємницю феномену Гандіджі», іноді приписують йому надлюдські якості й можливості або навіть натякають на спілкування з могутніми потойбічними силами. Розгадка харизми особистості М.К. Ганді міститься не тільки в тому, що він використовував знайомі масам поняття й звичні для них стереотипи мислення, хоча це справді було одним з найважливіших чинників його впливу на людей і поширення гандівських ідей в Індії, а скоріше в сфері сприймання почуттів, тобто того, що людина відчуває, навіть може частково або повністю зрозуміти, але не завжди здатна передати словами, виразно й чітко пояснити свої почуття, настрої та захоплення.

Морально-етичні погляди М.К. Ганді теж не менш суперечливі та парадоксальні, ніж його особистість, тому при їх розгляді треба зробити кілька суттєвих зауважень, а саме:

1) як і весь гандівський світогляд, вони формувалися під впливом індійської та світової релігійної й філософської спадщини, поглядів Дж. Раскіна, Р.У. Емерсона та Г.Д. Торо [див.: Pyarelal 1958; Gandhi 1924, 1260—1264]; за своїм характером вони еклектичні;

2) дуже важко визначити, коли саме морально-етичні погляди М.К. Ганді сформувалися остаточно (деякі автори вважають, що під час повернення з Англії у 1891 році); ймовіріше їх формування йшло все його життя, хоча вже у 20-ті роки вони набули більш-менш закінченого вигляду і були частково викладені ним у редактованій М.К. Ганді газеті «Янг Індія», яка була видана в Індії у вигляді двох збірників [див.: Gandhi 1924; Gandhi 1927], а також в автобіографії [див.: Ганди 1959]. Але треба зазначити, що вони не є цілісною системою, їм бракує чіткості, стрункості, в них багато недовомовленості, суперечливості, іноді категоричності;

3) морально-етичні погляди М.К.Ганді нерозривно пов'язані з його релігійними та філософськими уявленнями; їх не можна розділяти окремо, оскільки фактично — це одне ціле;

4) їх головне завдання — формування нових відносин у суспільстві та нового морально-духовного складу людини, норми й правила поведінки якої кардинально відрізнялися б від норм та правил поведінки її попередників, повністю відповідаючи високому призначенню людини. М.К. Ганді намагався створити свою морально-етичну концепцію як абстрактну теорію ідеальної загальнолюдської моралі, необхідної всім людям без винятку, в усі часи й за будь-яких обставин;

5) для М.К. Ганді морально-етичні категорії та цінності — вічні й незмінні, незалежні від матеріальних умов життя людей та конкретних історичних обставин. Він не визнавав їх відносності та змінності, наявності своєї моралі у різних прошарках населення, відмінних моральних норм у різних народів в певні епохи, а також заперечував можливість визначення критеріїв моралі у кожному конкретному випадку та залежно від обставин;

6) поведінку кожної людини і все, що відбувалося в людському суспільстві, М.К. Ганді оцінював тільки з погляду моральної системи цінностей та відповідних власних критеріїв. Навпаки, М.К. Ганді завжди наголошував, що мораль і політика не тільки сумісні, а й нерозривно пов'язані, що політика завжди повинна бути моральною, а політичні діячі зобов'язані дбати, передусім, про моральне підґрунтя своїх дій. Він також відстоював єдність політики з релігією, вважаючи, що політика повинна базуватись на релігійних засадах;

7) хоча М.К. Ганді постійно підкреслював свою відданість індуїзму, можна сказати, що це була більше данина традиції і вірність його індійському походженню, ніж надання якоїсь особливої переваги цій релігії над іншими. Ставлення М.К. Ганді до світових релігій підтверджує це. Так, ще будучи в Англії, він вивчав Євангеліє, маючи намір створити щось на зразок єдиної віри шляхом об'єднання індуїзму з християнством. Тоді ж він дійшов висновку про рівнозначність усіх релігій, визнавши, що вчення їх засновників доповнюють одне одного [Gandhi 1958 b, 280]. Тому не без підстави деякі автори вважають, що М.К. Ганді синтезував найважливіші елементи головних релігій і вірувань, а в його морально-етичних поглядах знайшли своє відображення ідеї і погляди великих пророків і релігійних діячів минулого; сам же М.К. Ганді став продовжувачем їх справи.

Які ж основні положення морально-етичної концепції М.К. Ганді, тобто його вчення про мораль, норми та правила поведінки людей, їх ставлення один до одного й до людського суспільства в цілому? Які були уявлення та мрії М.К. Ганді про ідеал людини майбутнього — громадянина незалежної Індії, норми та правила його поведінки?

Центральне місце у своїй морально-етичній концепції М.К. Ганді відводив релігії, ставлячи її вище від власного життя і навіть життя взагалі [див.: Gandhi 1955]. Він не мислив існування окремої людини та людського суспільства в цілому без релігії, без бога. Все гандівське вчення про мораль базується на релігійних засадах, тому його можна називати ще й релігійно-етичним. Релігійність, як найважливіша морально-етична категорія Махатми, вже сама по собі начебто визначала моральне обличчя людини, будучи своєрідним свідченням високої моральності, а решта категорій була в прямій залежності від неї. Цим самим М.К. Ганді немовби вилучав з числа моральних усіх невірних і навіть відмовляв їм у справі стати такими до того часу, поки вони не змінять свого ставлення до релігії. Належність до віросповідання суттєвої ролі не грала, оскільки М.К. Ганді з однаковою повагою й шаную ставився до всіх релігій, віддаючи належне достоїнствам кожної з них без винятку.

Другою за значенням морально-етичною категорією, якій М.К. Ганді теж надавав виняткового значення і вважав властивою природі людини, був принцип ненасилля [див.: Яшпал б.р.; Gandhi 1948; Gandhi 1951 b; Gandhi 1957 b; Kitle 1982; Pyarelal 1958]. Вслід за релігійністю він розглядався як визначальний чинник поведінки не тільки кожної окремої людини, а й взаємовідносин у людському суспільстві в цілому. Хоча М.К. Ганді запозичив цей принцип з давньоіндійської релігії та філософії джайнізму, де він був найважливішою етичною категорією і називався ахімса, не можна не помітити його зв'язку із вченнями Будди та Ісуса Христа. Джайнізм визначав ахімсу як стримування від заподіяння усьому живому фізичних страждань, незалежно від того, людина це чи найжалюгідніша істота. М.К. Ганді значно поширив дію цього принципу, розглядаючи його як стримування не тільки від фізичних, а й від духовних дій, які могли б заподіяти страждання, біль, зло, шкоду й наругу божому створінню, маючи на увазі насамперед людей, для яких духовні страждання і травми іноді бувають страшнішими від фізичних. Він твердо регла-

ментував усі вчинки та поведінку людей принципом ахімси. По-перше, вони не мали права вдаватися до будь-якого насилля. По-друге, ніщо в світі не могло виправдати його застосування, навіть особливо поважні причини, включаючи й ті випадки, коли виникала реальна загроза життю людини і їй потрібно було вдаватися до самозахисту, щоб врятуватися.

З погляду М.К. Ганді, прозваного ще й «апостолом ненасилля», тільки та людина могла досягти так званої цілковитої моральної досконалості, яка повністю засвоїла принцип ненасилля, постійно керувалася ним у повсякденному житті й ніколи його не порушувала, вдаючись до насилля чи дій, близьких до нього. Її обов'язковою умовою було також моральне ставлення до свого супротивника, що означало не тільки повну відсутність ненависті до особи, яка спричинила фізичний біль та страждання, а навпаки, любов до неї. Причому ахімса вважалася справжньою й здійсненою лише тоді, коли людина виявляла почуття любові не тільки до того, хто її любив, а й до того, хто її ненавидів. Любов до найзапеклішого ворога була її найголовнішим критерієм і найважливішим випробуванням сили волі людини, перевіркою того, як вона засвоїла принцип ненасилля. М.К. Ганді вважав, що подібна любов, потребує величезного напруження усіх духовних сил людини, виявлення нею неабиякої хоробрості, мужності й стійкості, змусить супротивника відмовитись від насилля й вдатися в свою чергу до любові, справедливості та правдивості. На таке могли бути здатні тільки одиниці — особи надзвичайно морально стійкі, витримані, холоднокровні, психічно врівноважені. Тому не випадково Махатма вважав ахімсу знаряддям людей не слабких, не боягузів, а сильних в усіх відношеннях, здатних принести себе в жертву заради великої ідеї ненасилля та її торжества в усьому світі.

Але навіть найближчі послідовники М.К. Ганді в Індії далеко не відповідали таким суворим вимогам свого гуру. Скоріше навпаки. Що ж стосується широкого загалу, зокрема учасників сатьяграх — масових ненасильницьких кампаній в Індії у 20–30-ті роки XX ст. [див.: Яшпал б.р; Gandhi 1957 б], то вони переважно, згадуючи відомий вислів Ісуса Христа, всього лише «заговорили його мовою», сприйнявши ахімсу не як глибоке переконання чи віру, а як нав'язаний вождем своєрідний тимчасовий обряд для учасників антибританських виступів, частково або повністю їм чужий, але обов'язковий для душі та

серця. Можливо, тому в Індії було чимало відступів від принципу ненасильства, хоча завдяки М.К. Ганді, який сам загинув від руки вбивці 30 січня 1948 р., визвольний рух зумів зберегти свій ненасильницький характер. У зв'язку з цим можна погодитись з тими дослідниками гандизму, які залишають Махатму, як і інших великих мислителів і пророків минулого, наодинці зі своїми поглядами. Та спірним залишається питання, чи відбулося це в першу чергу тому, що ненасилля суперечить природі людини, якій властива така риса, як агресивність.

З ахімси випливали й інші морально-етичні категорії М.К. Ганді, настільки органічно пов'язані з нею, що їх навіть можна вважати складовою частиною ненасилля. Перш за все, це мужність, хоробрість та стійкість, тлумачення яких теж досить-таки своєрідне й парадоксальне. М.К. Ганді вважав, що без названих якостей людина не зможе дотримуватись ненасилля, адже їй треба повністю побороти усякий страх. Однак їх головне призначення та спрямованість свідчать про пасивність та покірність заради любові до людей, не виключаючи й ворогів. Людина має добровільно взяти на себе великі страждання, повністю принести себе в жертву злу, стати мучеником, плекаючи надію перетворити зло на добро. Ідея страждання й мучеництва — дуже важлива в гандівській концепції [детально див.: Gandhi 1951 b]. Махатма надавав їй виняткового значення, вважаючи добровільне страждання й мучеництво найважливішою доблестю, а досягнутий стан стражденного мученика особливо привабливим, оскільки при цьому почувалося та пізнавалося дещо таке, що було недосяжним для інших людей, насамперед найвищі духовні цінності та особливе сприйняття дійсності.

Нерозривний зв'язок з ахімсою мала й категорія любові, теж одна з найголовніших у морально-етичній концепції М.К. Ганді [детально див.: Gandhi 1958 a]. Махатма проповідував абстрактну, безмежну, всеохопну любов взагалі, однакоvu до всього без винятку існуючого на землі, включаючи й ворогів, незалежно від того, що являв собою об'єкт любові й чи заслуговував він на неї. Ця «любов взагалі» мислилася не як реальне та конкретне піднесення почуття когось до чогось, а як абстрактні, ні на кого не спрямовані почуття загального милосердя, доброти та всепрощення. Виховуючи в собі такі почуття, людина зобов'язувалася позбутися ненависті, оскільки ахімса, в основі якої лежала безмежна й неосяжна загальна любов, була абсолютно не-

сумісна з ненавистю, яку М.К. Ганді вважав диким звірячим інстинктом, що суперечив природі людини та її призначенню.

Гандівський ідеал цілковитої моральної довершеності крім морально-етичних категорій містив у собі ще й низку етичних норм, своєрідні правила поведінки людини у житті та побуті, які вона добровільно зобов'язувалася сумлінно виконувати. Вони суворо регламентували кожний її крок, повністю позбавляючи людину можливості жити так, як їй хотілося б, і діяти за власним бажанням. Фактично людську індивідуальність ліквідовувала вже брахмачарія [див.: Ганді 1959, 193–199] — джайнський етичний принцип, який М.К. Ганді виділяв серед своїх моральних норм, вважаючи його найголовнішим. Вона поділялася на дві стадії: а) часткова, або обмежена, брахмачарія — стримування своїх фізичних прагнень, що означало приборкання людиною всього того, що приносило їй бодай найменше фізичне задоволення чи насолоду, навіть смакові відчуття, і послідовне перетворення її в аскета (статеві стосунки допускалися лише в тих випадках, коли передбачалося зачаття дитини); б) повна брахмачарія — цілковите володіння собою, яке передбачало управління не тільки своїми почуттями, діями та вчинками, а й словами та думками, повне приборкання їх.

Варто зазначити, що решта етичних норм були або складовою частиною брахмачарії, впливаючи з неї, або ж нею визначалися. Це такі абстрактні категорії, як чесність, правдивість, справедливність, шляхетність, відданість (вірність), самоконтроль, відмова від матеріальних цінностей та усього пов'язаного з ними, некористолюбство, щоденна особиста праця, особливо ручне прядіння й ткацтво, чим Махатма й займався все своє життя [див.: Gandhi 1959], аскетизм на межі виживання, убоге вегетаріанське харчування, достатнє тільки для підтримки життєвих функцій організму, складову частину якого становили систематичні пости (голодування), котрим М.К. Ганді надавав надзвичайно великого значення як основному засобу очищення не стільки людського організму, скільки душі, а також пов'язана з харчуванням категорична заборона вживання будь-яких спиртних напоїв, тютюну та наркотичних речовин [Gandhi 1927, 751–753; 765–768; 957–984].

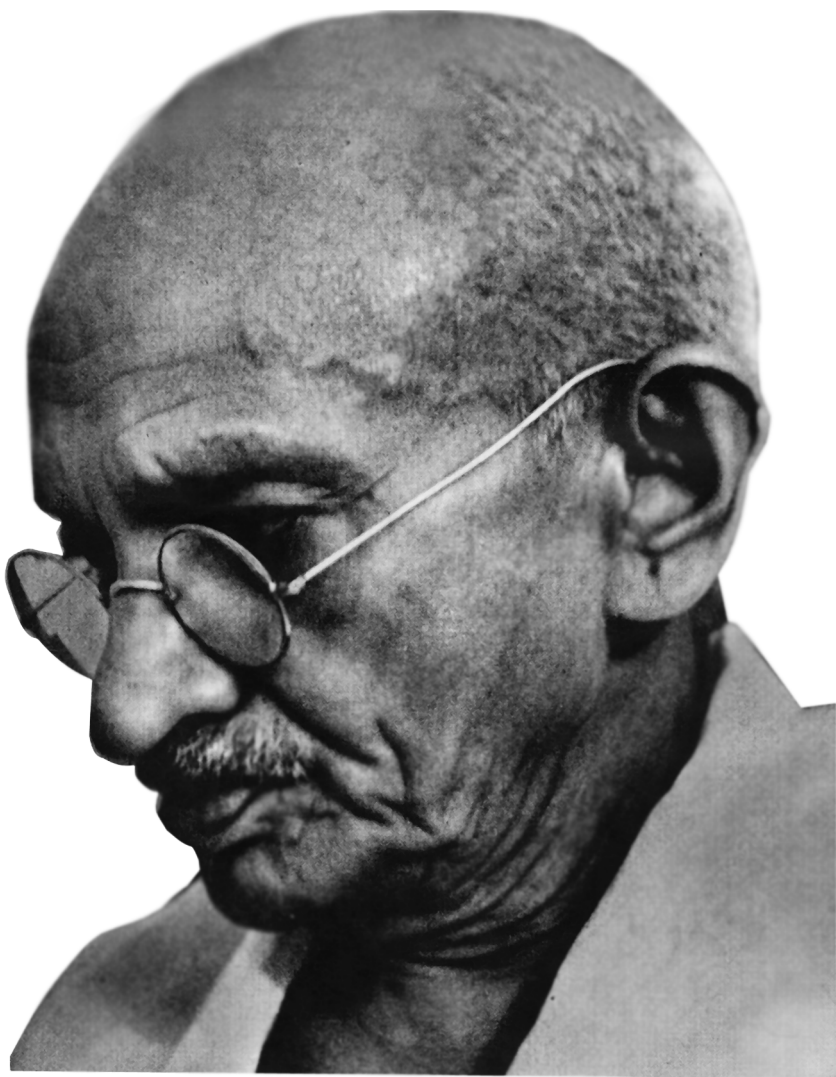
Отже, ідеал людини, який М.К. Ганді неухильно наслідував усе своє життя, передбачав наявність у неї таких моральних якостей та рис характеру: релігійність, правдивість, чесність, справедливність, до-

брота, благородство, повна відмова від будь-якого насильства, відсутність ненависті й агресивності, безмежна любов до всього живого і, передусім, до людей, включаючи й ворогів, повна відмова від багатства і матеріальних цінностей, цілковите приборкання усіх бажань, аскетичний спосіб життя, вегетаріанство, тверезість, невживання тютюну й наркотиків. Відсутністю або нестачею цих якостей Махатма пояснював усі негаразди в людському суспільстві, бачачи його майбутнє і майбутнє незалежної Індії, побудованим тільки на засадах високої моралі та соціального егалітаризму. Таким чином, можна констатувати, що гандівським морально-етичним поглядам були притаманні як виняткова гуманність та інші привабливі риси, так і відірваність їх від реального життя, існуючих відносин серед людей — абстрактність, суперечливість, парадоксальність, а також категоричність їх тлумачення самим М.К. Ганді, який так і не зрозумів істинної природи людини ХХ ст., приписуючи їй хибні уявлення, нахили та уподобання. Все це свідчить про те, що навряд чи навіть у найближчому майбутньому вони стануть надбанням не тільки поодиноких послідовників Махатми, які бажають досягти екзотичного стану цілковитої моральної довершеності, або захоплюються мріями про кардинальну перебудову людського суспільства, оскільки менталітет, духовні та життєві цінності й прагнення переважної більшості людей ще дуже далекі від того, що пропонував і про що мріяв великий ідеаліст та не менш трагічна особа — Мохандас Карамчанд Ганді.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ганди М.К.* Моя жизнь. Москва, 1959.
2. *Горев А.В.* Махатма Ганди. Москва, 1984.
3. *Дьяков А.М., Рейснер И.М.* Роль Ганди в национально-освободительной борьбе Индии // Советское востоковедение, 1956, № 5.
4. *Комаров Э.Н., Литман А.Д.* Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. Москва, 1969.
5. *Литман А.Д.* Современная индийская философия. Москва, 1985.
6. *Мартьяшин О.В.* Политические взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди. Москва, 1970.
7. *Рейснер И.М.* Нанди, пророк индийской буржуазии // Коммунистический Интернационал, 1930, № 15.
8. *Рославлев У.* Гандизм. Москва; Ленинград, 1931.
9. *Ульяновский Р.А.* Три лидера великого индийского народа. Москва, 1986.

10. *Чувпило О.О.* Ідейно-політична боротьба в Індійському національному конгресі (20—30-ті рр. XX ст.): Дис. на здоб. вчен. звання д.і.н. Харків, 1995.
11. *Чувпило А.А.* Политический курс Индийского национального конгресса и внутрипартийная борьба в 30-е годы XX века. Харьков, 1996.
12. *Чувпило О.О.* Нариси історії ідейно-політичної боротьби в Індійському національному конгресі (20-ті роки XX ст.). Харків, 1999.
13. *Чувпило О.О.* Видатні борці за незалежність Індії. Харків, 2000.
14. *Яшпал.* Гандхівад кі шавпарікша (сат'я аур ахімса кі параш). [аналіз гандівських принципів сат'я і ахімса]. Лакхнау, б.р. (мовою гінді).
15. *Ashe G.* Gandhi. New York, 1968 .
16. *Brown J.M.* Gandhi's Rise to Power. Cambridge, 1972.
17. *Fisher L.* The Life of Mahatma Gandhi. New York, 1966.
18. *Gandhi M.K.* Young India 1919—1922. Madras, 1924.
19. *Gandhi M.K.* Young India 1924—1926. Madras, 1927.
20. *Gandhi M.K.* Indian Home Rule or Hind Swaraj. Madras, 1947 a.
21. *Gandhi M.K.* India of My Dreams. Ahmedabad, 1947 b.
22. *Gandhi M.K.* Non-violence in Peace and War. Ahmedabad, 1948. Vol. 1—2.
23. *Gandhi M.K.* Satyagraha in South Africa. Ahmedabad, 1950.
24. *Gandhi M.K.* The Law of Suffering. Ahmedabad, 1951 b.
25. *Gandhi M.K.* Towards Non-violent Socialism. Ahmedabad, 1954 a.
26. *Gandhi M.K.* Sarvodaya (The Welfare of All). Ahmedabad, 1954 b.
27. *Gandhi M.K.* My Religion. Ahmedabad, 1955.
28. *Gandhi M.K.* My Socialism. Ahmedabad, 1956.
29. *Gandhi M.K.* Sarvodaya. Its Principles and Programme. Ahmedabad, 1957 a.
30. *Gandhi M.K.* The Science of Satyagraha. Bombay, 1957 b.
31. *Gandhi M.K.* Truth is God. Ahmedabad, 1957 c.
32. *Gandhi M.K.* All Men are Brothers. Paris, 1958 a.
33. *Gandhi M.K.* The Collected Works. New Delhi, 1958 b. Vol. 1.
34. *Gandhi M.K.* Khandi (hand-spun cloth). Why and how. Ahmedabad, 1959.
35. *Gandhi M.K.* The Law of Love. Bombay, 1965.
36. *Gandhi M.K.* My Picture of Free India. Bombay, 1965.
37. *Gandhi M.K.* Mahatma Gandhi: politician, pilgrim and prophet. Berlin, 1983.
38. *Kitle C.* Gandhi, Soldier of Nonviolence. Washington, 1982.
39. *Nanda B.R.* Mahatma Gandhi. A biography. London, 1959
40. *Payne R.* The life and death of Mahatma Gandhi. London, 1969.
41. *Pyarelal N.* Mahatma Gandhi. The last phase. Ahmedabad, 1956—1958. Vol. 1—2.
42. *Pyarelal N.* Thoreau, Tolstoy and Gandhi. Calcutta, 1958.
43. *Sharma J.S.* Mahatma Gandhi. A descriptive bibliography. New Delhi, 1955.
44. *Tendulkar D.G.* Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi. Bombay, 1951—1954. Vol. 1—8.



Мохандас Карамчанд Ганді (1869–1948)

ХАРИЗМА В ДЕРЖАВНОМУ УПРАВЛІННІ: ДОСВІД РЕФОРМАТОРСТВА ДЖАВАХАРЛАЛА НЕРУ

Останнім часом великої актуальності набуває досвід реформаторства в країнах, які звільнилися від гніту колоніалізму. Індія є унікальною країною, яка змогла не тільки здобути політичну незалежність, а й створити засади економічної самостійності, зміцнити державність та демократію, посилити обороноздатність. Швидкий ріст населення (понад мільярд жителів) та значне зростання добробуту громадян Індії (майже 200 млн громадян отримують щорічний дохід, що дорівнює щорічному доходу пересічного громадянина США) підкріплюють прагнення країни змагатися за регіональне та світове лідерство поряд з іншими великими державами. У зв'язку з цим необхідно вивчати досвід становлення індійської державності, який міцно пов'язаний з особою першого прем'єр-міністра незалежної Індії Джавахарлала Неру (1889—1964).

Неру намагався створити для індійців ідеал-двигун, що забезпечуватиме безперервний соціально-економічний прогрес, а також ідеал, який би був незаперечним стимулом для морального вдосконалення людини. Вивчаючи історію, він зрозумів, що ці два ідеали — трансцендентного суспільного порядку та високих морально-етичних якостей людини — завжди поєднувалися або в релігійних, або в секулярних світоглядних системах. Неру зазначав, що протестантизм хотів взяти краще від обох світів. Щодо цього світу, писав Неру «це йому блискуче вдалося, але з релігійного погляду він як офіційна релігія опинився на Заході між двох стільців, і релігія повільно поступилася місцем інтелектуальності та великому бізнесу» [Неру 1955, 397]. Отже, поєднання трансцендентного суспільного порядку та ідеальних морально-етичних якостей людини в релігії призводило до обмеження світогляду людини рамками релігії [Неру 1955, 75]. У разі секуляризації ці обидва ідеали створювалися за допомогою науки, якій багато вчених XIX століття, за висловом Неру, поклонялося як божеству [Неру 1981, т. 2, 347]. Посилаючись на визначення релігії Дж. Дьюї [див.: Неру 1955, 400], Неру поширював трансцендентне на релігійне

та секулярне. Він підтримував думку Р. Ролана, що багато з тих, хто вважає себе вільними від будь-яких релігійних вірувань, «насправді живуть у стані ірраціональної свідомості, яку називають соціалізмом, комунізмом, гуманізмом, націоналізмом» [Неру 1955, 401]. Неру відзначав, що наука нічого не говорить про мету життя людини, тоді як релігія розширює сферу пізнаного та дослідженого, при цьому методи науки та релігії різні (емпіризм з логікою та інтуїція) [Неру 1989, т. 1, 32]. Тому він вважав, що між очевидним та потойбічним світами необхідно підтримувати «правильне співвідношення та рівновагу, щоб, виявляючи надмірну захопленість діяльністю в очевидному світі», не забувати про іншій світ і не втрачати кінцеву мету самої дії [Неру 1989, т. 1, 126–127].

Ш.Н. Айзенштадт зазначав, що в усіх цивілізаціях спостерігається подолання розриву між трансцендентним та світським порядками. Ці суперечності мали не лише умоглядний характер, а й визначали фокус реальної політичної боротьби. В результаті цих процесів політичний порядок став сприйматися як щось залежне від трансцендентного порядку [Айзенштадт 1992, 48–50]. Скоріше за все, Неру розумів це, і тому вважав, що поєднання суспільного і морального ідеалів у релігійній або секулярній системах, як правило, перетворюється з ідеала-двигуна в ідеал-догму, що стримує загальний прогрес. Він не хотів зв'язувати собі руки в політиці абстрактними суспільними моделями, з якими треба узгоджувати кожен політичний крок. Саме тому його цікавив підхід до політики, який би не був авторитарним та догматичним [Неру 1989, т. 1, 127].

Отже, Неру мав відповісти на запитання: як поєднати моральний та політичний ідеали, що є найпотужнішими стимулами для розвитку, з реальними потребами суспільства? Іншими словами, Неру бажав знайти якесь оптимальне співвідношення між релігією та політикою.

Неру вирішив диверсифікувати трансцендентне (те, що не піддається пізнанню) між секулярним та релігійним [див.: Ленько 1999, 238–244], тобто перенести суспільно-політичний ідеал у сферу історичного майбутнього, а морально-етичний ідеал безпосередньо пов'язати з релігійно-філософським світоглядом. Секулярне трансцендентне у Неру набуло форми «суспільства соціалістичного зразка» та «демократичного соціалізму» й в 1955 та 1964 роках, за його наполегливим проханням, увійшло в програмні документи правлячої партії —

Індійського національного конгресу. Релігійне трансцендентне у Неру проявилось в проповіді звернення до адвайта-веданти (не дуалістичної веданти), засновником якої був Шанкара (VIII–IX ст.). Наприклад, знаменна стаття Неру «Основний підхід», що викликала гостру критику з боку радянських науковців [Юдин 1958, 43], закінчувалася закликом дотримуватися мирних засобів та «мати на увазі стародавній ідеал Веданти про життєву силу, яка є внутрішньою основою всього, що існує» [Неру 1958, 43]. Отже, через розподіл трансцендентного Неру хотів визволити політичний порядок з надмірно тісної опіки ідеалів, які часто не узгоджувалися з нагальними потребами розвитку суспільства. Диверсифікацію трансцендентного Неру вміло поєднував з диверсифікацією суспільної свідомості на суспільну та державну ідеології. Як суспільну ідеологію Неру розглядав націоналізм, який ще з часів антиколоніальної боротьби був поширений серед мас. Слід зауважити, що Неру не був прибічником етнічного чи комуналістичного (наприклад, індуського) націоналізмів. Він бажав наповнити націоналізм більш широким економічним та соціокультурним змістом. Державною ідеологією, як вже вказувалося, був орієнтир на розбудову соціалістичного суспільства. Таким чином, можна зробити висновок, що Неру вдалося вирішити нелегку проблему поєднання ідеального з реальним, ірраціонального з раціональним. Це також підтверджують слова відомого американського соціолога Ш.Н. Айзенштадта, який вірно зазначав, що «інституціоналізація різноманітних трансцендентних понять викликає паралельні структурні перетворення в різних елітах» [Айзенштадт 1992, 48–50].

На думку російського сходознавця Л.С. Васильєва, на практиці політичні та ідеологічні вектори створюють поле ідеологічно-політичного напруження і можуть збігатися (рис. 1, а) або не збігатися (рис. 1, б) [Васильєв 1993, т. 2, 449].

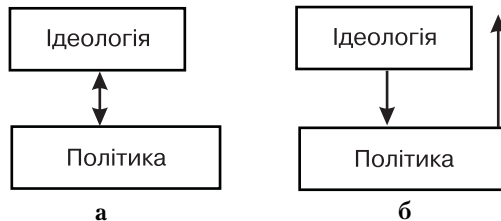


Рис.1

Шляхом диверсифікації суспільної свідомості Неру вдалося значно розширити поле ідеологічно-політичного напруження (рис. 2).

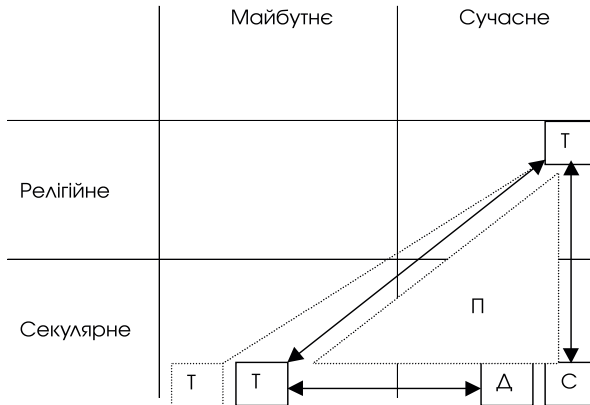


Рис. 2

Т — трансцендентне; Д — державна ідеологія; С — суспільна ідеологія;
П — поле ідеологічно-політичного напруження

Чим більш трансцендентною, далекою є мета, тим більш привабливою вона є для людини. Як бачимо (рис. 2), що збільшення ступеня трансцендентності (Т, що окреслене курсивом) пропорційно збільшує поле ідеологічно-політичного напруження. Секулярне та релігійне трансцендентне, на думку Неру, мали стати головними стимулами для широкомасштабної, швидкої модернізації Індії. Трансцендентне у Неру було спрямоване не стільки на підтримку соціально-економічного та політичного порядків, що залишилися від англійців, скільки на модернізацію країни. Вірність обраної Неру стратегії на диверсифікацію трансцендентного та суспільної ідеології підтверджує точка зору О.В. Гудименка та О.В. Старостіна, які вважали, що соціальне управління не зводиться до вольового, насильницького втручання в соціокультурні процеси, хоч би і під тиском поточних потреб [Гудименко, Старостин 1983, 475]. Так, Неру цілком підтримував положення «Бхагавадгіти» про те, що правильна дія неминує веде до правильних результатів, хоча, можливо, вони не проявляються відразу [Неру 1989, т. 1, 167; Махабхарата 1974, 178—186]. У зв'язку з цим виникає питання: завдяки чому Неру вдалося утримувати владу протягом

майже сімнадцяти років та інтенсивно здійснювати суспільні перетворення в умовах демократії?

На нашу думку, поряд з особливостями політичної системи Індії, що дозволили Неру зосередити у себе майже всі важелі влади, головною причиною його надзвичайної популярності була потужна харизма. М. Вебер протиставляв харизматичну владу, яка спирається на віру в цінність неповсякденності, владі традиційній, патріархальній, що ґрунтується на вірі в святість повсякденності. «Нове» право, на думку М.Вебера, може принести в сферу усталеного традицією тільки володар харизми — пророк або військовий ватажок, що мають певну «ірраціональність» та «революційність» [Вебер 1994, 68–69]. За М. Вебером, харизматичний лідер може запропонувати нові відповіді на питання, що хвилюють суспільство, та висувати пропозиції, які виходять за рамки того, що прийнято в суспільстві [Политология 1993, 384]. Якщо в 20–30-ті роки Неру скоріше був схожий на військового ватажка, який рвався в політичну бійку за високі секулярні ідеали незалежності Індії та соціальної справедливості, то з початку 40-х років він все більше набуває рис пророка, поєднуючи їх з ознаками військового ватажка. Ця зміна була зумовлена відходом Неру від марксизму і подальшим поширенням соціокультурного підходу в його історичних дослідженнях. В цей час Неру навіть замислювався над співвідношенням різних форм харизматичної влади і писав: «... ватажок, якого закидають камінням, доводить тим самим, що він не виконав своє завдання за недостатністю розуму або тому, що сплутав свої функції з функціями пророка» [Неру 1989, т. 2, 277].

Неру дійшов думки про необхідність залучення релігійного трансцендентного до процесу модернізації через злиття релігії, філософії та науки. Він зазначав, що релігія та науковий дух все більше зливаються та породжують своєрідний науковий гуманізм. Неру також розумів, що функції пророка в новітній час, як правило, переходять до людей, що розмовляють науковою мовою. В зв'язку з цим він відзначав, що «серйозний вчений нашого часу більш нагадує філософа та службовця релігії минулих часів» [Неру 1989, т. 2, 462–463]. Вслід за А.Б. Китом, Неру (сам брахман за походженням) стверджував, що «джерелом досягнень Індії в інтелектуальній області був той самий брахман, на якого робили багато наклепів». Він нагадував, що сам Будда часто використовував слово «брахман», яке означало здібну, поважну та дисципліновану людину. Неру також вказував на те, що М.К. Ганді не був

брахманом, але завдяки традиції (яку створили брахмани. — *О.Л.*) став головним керівником Індії [Неру 1989, т. 1, 132, 252, 274]. Згідно з цією традицією кожна людина, що вирізнялася вченістю та добротою, користувалася повагою. Він зазначав, що диктатор, особливо популярний, може дозволити собі порушувати традиції [Неру 1981, т. 3, 96]. Але Неру розумів, що справжній харизматичний лідер повинен рахуватися з почуттями людей, тому що «почуття глибше ніж політика, воно виникає несподівано» [Неру 1989, т. 1, 329]. Слід звернути увагу на те, що Неру, скоріше за все, мав уявлення про механізм функціонування харизматичної влади. Річ у тому, що почуття є реакцією на ірраціональні уявлення, або своєрідні «святі аксіоми», що формувалися під тривалим впливом трансцендентних елементів попередньої ідеології. Тому харизматичний лідер може вводити новації доти, доки вони не стосуються ірраціональної традиції або трансцендентного, що було закладене до нього. У разі, якщо він намагатиметься спростувати трансцендентне, то тим самим викличе обурення населення і неминуче втратить в його очах свою харизму. Очевидно, саме в зв'язку з цим Неру було важко сказати, «якою мірою особистість однієї людини може впливати на мислення та ідеологію народу» [Неру 1989, т. 2, 272].

Відтак, харизма лідера безпосередньо залежить від розміру поля ідеологічно-політичного напруження. Вона також є його проявом або індикатором. Неру вказував, що «найкращим критерієм характеру культурної спадщини народу і тієї свідомої та несвідомої мети, до якої він прямує, є відповідь на запитання, якому вождю він відчиняє двері» [Неру 1989, т. 1, 132]. Отже, харизматичний лідер не може внести новації в трансцендентні уявлення мас навіть через нову ідеологію. Це здійснюється тільки завдяки комплексному впливу культуризації, коли, за висловом Неру, поступово відбуваються «якісні зрушення в свідомості людей» [Неру 1981, т. 3, 390]. Неру не мав будь-яких ілюзій щодо харизматичної влади, розуміючи її соціокультурну обмеженість. Він вірив у велику творчу силу народу і тому писав: «...ніщо так не піддається зміні, як людська природа та суспільство» [Неру 1989, т. 1, 434].

Неру не вживав слова харизма, але його значення вкладав у більш широкий термін індивідуальність, під якою розумів «те, що не піддається визначенню, дивну силу, котра має владу над умами людей» [Неру 1955, 274]. Не важко побачити, що Неру не зміг чітко визначити поняття індивідуальності — харизми, незважаючи на те, що

мав певне уявлення про поле ідеологічно-політичного напруження. На нашу думку, це сталося передусім через брак необхідного науково-го термінологічного апарату, за допомогою якого можна було б описати механізм дії харизматичної влади.

Якщо політика харизматичного лідера не суперечить трансцендентній традиції, то її слід визначити як реформаторську. Реформатор може помітно впливати навіть на своїх політичних противників. Наприклад, Неру підкреслював, що вплив М.К. Ганді поширювався не тільки на тих, хто визнавав його національним лідером, а й на тих, хто не погоджувався з ним та ставився до нього критично [Неру 1989, т. 2, 272]. Реформаторство можна визначити як здійснення суспільних реформ відповідно до спрямованого процесу культурно-історичних змін з урахуванням духовного та політичного сенсу історичного часу [див.: Власов 1998, 25, 36]. Саме тому харизматичний національний лідер, який не порушує в процесі модернізації трансцендентної традиції, може називатися реформатором. Очевидно, Неру слід віднести до типу найкращих керівників-реформаторів.

Як зазначав М.А. Сіверцев, харизматичний лідер своїм «життєвим міфом», особистою присутністю знімає відчуження, допомагає послідовникам набутти втрачений духовний комфорт та інтелектуальну ясність. Він також зазначав, що в науці поки що залишається невирішеним питання, чи може бути харизматичний лідер без авторитарних рис. На думку М.А. Сіверцева, відповідь на це питання краще було б дати, створивши образ лідера без авторитаризму [Сіверцев 1992, 209]. Радянський дослідник А.Д. Літман, що фундаментально вивчав філософські погляди Неру, робив висновок, що він не був фахівцем у цій галузі науки [Літман 1973, 113]. Коли Неру визначав своє ставлення до філософії, він писав: «... я мудро буду дотримуватися твердого ґрунту» [Неру 1981, т. 2, 340]. Закономірно виникають питання: що це був за ґрунт, на якому твердо стояв Неру? Що спонукало політика Неру проводити самостійні дослідження в різноманітних галузях гуманітарних наук, тобто підставляти себе під критику вчених-істориків, економістів, філософів? Неру відзначав, що «в минулі часи монополія на щось таємниче, як правило, належала жерцям». Тепер замість них з'явилися фахівці-економісти та інші, що говорять таємничою мовою, яка переважно складається із спеціальних термінів. Він підкреслював, що фахівці часто свідомо або несвідомо слугують інтересам правлячих класів і часто мають розбіжності у по-

глядах [Неру 1981, т. 3, 220]. Саме тому Неру вирішив самостійно досліджувати ціле коло питань, які мали безпосереднє відношення до його політичної практики. Він визнав, що його світогляд наклав відбиток на все ним написане, і йому не хотілося б писати книжки, які не мають серйозного значення [Неру 1989, т. 1, 43], а саме наукової цінності та практичної користі. Отже, можна припустити, що внаслідок певних особистих якостей Неру сформувався новий тип національного лідера, який уособлює в собі: сміливість; відверте співчуття до всіх пригноблених; любов до свого народу; аристократизм; безкорисливість; інтелектуалізм; опору на науковий, а не філософський, релігійний або традиційний світогляд; високу освіту; розвинуту інтуїцію; стриману релігійність та індивідуалізм.

Д.Р. Прасад і А.В.С. Рао вказували на те, що завжди зберігалася взаємна довіра та певне емоційне піднесення між народом і Неру, а тому він легко міг стати диктатором. Впливовий політичний противник Неру В. Патель настільки лякався переходу Неру до відверто авторитарних засобів керівництва, що в кожному значному політичному кроці Неру вбачав рух до диктатури [Zins 1992, 50]. Слід зазначити, що реформаторська політика Неру не ставила за мету насильницьке спростування засад традиційного суспільства, проте вона включала в себе всі методи модернізації, і тим самим створювала великий бюрократичний безлад. Це призводило до певного розриву між наказами та їх виконанням майже в кожній адміністративній ланці. Неру міг би приділяти більше уваги державному управлінню та розвитку культури управління, але, як визнавали професори Д.Р.Прасад та А.В.С. Рао, у нього не залишалося б часу на зміну історії [Prasad, Rao 1989, 206–211].

У 1951 р. Неру призначив А.Д. Гровала відповідальним за проведення всебічного аналізу державного управління в Індії з метою вдосконалення його механізмів. А.Д. Гровал висунув низку пропозицій щодо «методологічних підходів роботи міністерств та засобів підвищення їх ефективності». Але Неру не був готовий до радикальних змін, що могли ускладнити внутрішньополітичне становище в країні. Тому він запросив провідного американського фахівця з державного управління П. Аппелбайя, щоб він провів аналогічну експертизу. Дослідники С.С. Крішна та К. Девадам перебільшили значення остаточного висновку П. Аппелбайя про те, «що Індія входить до десятки країн з найкращою системою державного управління» [Krishna, Devadam 1989, 215]. На нашу думку, вони несправедливо звинувати-

ли П. Аппелбайя в необізнаності з особливостями Індії. Насправді, П. Аппелбай у своїй доповіді вказував, що існує «занадто багато форм вузького, стереотипного та далекого від об'єктивності в свідомості держслужбовців». Він також критикував систему державного управління країни за замкнутість, негнучкість та складність встановлення відповідальності [Mehta 1977, 15]. Тобто оцінки більшості дослідників підтверджують думку професора В.Б. Рао, що Неру був змушений «проповідувати мораль дияволам» й тому не міг внести істотних змін в систему державного управління [Raо 1989, 235].

Неру дійсно був харизматичним лідером [Babybhei, Chinal 1972, 246], і, як будь-який харизматичний лідер, він мав надзвичайний потяг до ірраціональності, вірив у трансцендентне, тобто в те, що не піддається пізнанню. Тому можна погодитися з думкою В.К.Р.В. Рао, що Неру слід вважати скоріше релігійною людиною [Raо 1971, 51]. Крім того, Неру був обдарованим реформатором й умів поєднувати новачії з традицією. Незважаючи на певні політичні прорахунки, Неру все ж вдалося зміцнити державність Індії, значно підняти її зовнішньополітичний авторитет. Через вдалу диверсифікацію трансцендентного та суспільної свідомості Неру розширив поле ідеологічно-політичного напруження і тим самим значно збільшив вплив своєї харизми. Неру відмовився від модернізації державного апарату, щоб не заважати ходу реформ. Завдяки харизмі він зміг спрямувати діяльність державної служби на користь розвитку демократії та всього суспільства, уникнувши утворення олігархії [Girtler 1972, 67]. У зв'язку з цим доцільно підтримати думку В.К.Р.В. Рао, який вважав, що спадщина Неру буде поширюватися і поза його часи та впливати-ме на майбутні покоління [Raо 1971, 89].

ЛІТЕРАТУРА

1. Айзенштадт Ш.Н. «Осевая эпоха». Возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий // Ориентация — поиск: Восток в теориях и гипотезах. Москва, 1992.
2. Васильев Л.С. История Востока: В 2 т. Москва, 1993.
3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное: Образ общества. Москва, 1994.
4. Власов Ю.Н. Культура реформаторства или реформирование культуры. Москва, 1998.

5. Гудыменко А.В., Старостин Б.С. Общество и индивид // Развивающиеся страны: экономический рост и социальный прогресс. Москва, 1983.
6. Ленько А.В. Трансцендентное в формировании политической культуры государственного деятеля: анализ взглядов и деятельности Джавахарлала Неру // Філософія, культура, життя, 1999, № 6.
7. Литман А.Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру // Мировоззрение Джавахарлала Неру. Москва, 1973.
8. Неру Дж. Автобиография. Москва, 1955.
9. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю: В 3 т. Москва, 1981.
10. Неру Дж. Открытие Индии: В 2 т. Москва, 1989.
11. Неру Дж. Основной подход // Проблемы мира и социализма, 1958, № 4.
12. Махабхарата / Пер. с санскрита. Москва, 1974.
13. Политология: Энциклопедический словарь. Москва, 1993.
14. Сиверцев М.А. Влияние дискурса традиционных культур на становление полицентрического образа фундаментальной науки: (Востребование наследия традиционных культур в компьютерную эпоху) // Ориентация — поиск: Восток в теориях и гипотезах. Москва, 1992.
15. Юдин П. Можно ли согласиться с подходом Джавахарлала Неру? // Проблемы мира и социализма, 1958, № 4.
16. Babybhei M., Chinal M.P. India's March towards Democratic socialism. A Businessman's Perspective. Bombay, 1972.
17. Girtler R. Die «demokratische» Institution des Panchayat in Indien. Ein «Vergleich des «gesetzlichen» und des «traditionellen» Panchayat // Acta Ethnologica et lingvistia. 1972, № 28, Series India 5.
18. Krishna S.S., Devadam K. Jawaharlal Nehru: An Administrator — A Study // Nehru and Public Administration / Ed. by V.B. Rao. Delhi, 1989.
19. Mehta N. Indian Political System (A Study in Government and Politics in India). Gullunder. New Academic Publishing Company, 1977.
20. Prasad D.R., Rao A.V.S. Nehru and Public Administration // Nehru and Public Administration / Ed. by V.B. Rao. Delhi, 1989.
21. Rao V.B. Jawaharlal Nehru and the Civil Service // Nehru and Public Administration / Ed. by V.B. Rao. Delhi, 1989.
22. Rao V.K.R.V. The Nehru Legacy. Bombay, 1971.
23. Zins M.J. Historie Politique de L'Inde Independante. Paris, 1992.





Джавахарлал Неру (1889—1964)

ІНДІЯ В РУСІ НЕПРИЄДНАННЯ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Сучасний світ надзвичайно динамічний та складний. Йому притаманні такі неординарні явища, як посилення глобалізації у всіх проявах нашого життя — економічного, політичного, соціального, культурного. Кінець ХХ ст. ознаменувався зміною геополітичної ситуації, завершенням «холодної війни», розпадом світової біполярної системи, переводом стрілок світового циферблату з положення «Схід—Захід» в положення «Північ—Південь».

У 80—90-ті роки минулого сторіччя світ зазнав серйозних економічних і політичних потрясінь, включаючи нафтові шоки, коливання обмінних курсів, крах біржових ринків, конфлікти на національних і міжнародних рівнях. Цікавими і досить актуальними в таких складних умовах є питання: як Рух неприєднання реагує на ці явища? Як названі фактори впливають на форму, характер та динаміку Руху неприєднання? Чи не вичерпав себе цей Рух як політична сила? Чи спроможний він відігравати певну роль у вирішенні проблем, що стоять перед людством у ХХІ ст.?

Загальновідомо, що Індія займала особливе місце і відіграла значну роль у більш ніж 40-річній історії Руху неприєднання. Тому проаналізувати характер, специфіку та перспективи розвитку цього міжнародного об'єднання неможливо без комплексного дослідження таких аспектів, як: а) роль Індії у формуванні та розвитку концепції неприєднання; б) позиція Індії в Русі неприєднання напередодні та в умовах розпаду світової біполярної системи; в) Рух неприєднання в контексті посилення глобалізації, розвитку відносин в рамках «Північ—Південь» і ставлення до цього Індії та інших країн, що розвиваються.

Безумовним творцем концепції неприєднання та її практичного втілення у життя був Джавахарлал Неру, якого часто звинувачували в універсалізмі, космополітизмі та ігноруванні внутрішньополітичних проблем, нехтуючи той факт, що на етапі формування молодій держави та її становлення на світовій арені за умов біполярного світу саме визначення незалежного зовнішньополітичного курсу відіграло пер-

почергову роль. Однак сам Неру неодноразово наголошував, що він «не винайшов неприєднання», а ця політика є характерною для індійських обставин, оскільки вона визначала свідомість індійця під час боротьби за свободу і була необхідною для розвитку сучасного світу. Його інтернаціоналізм був близьким до концепції М. Ганді з питання світового уряду або федерації, у якій кожна вільна країна жертвувала б частиною власної свободи заради миру у світі.

Дж. Неру вперше оголосив неприєднання напрямом зовнішньої політики Індії у вересні 1946 р., незабаром після того, як увійшов до складу тимчасового уряду країни, в інтерв'ю газеті *New York Times*. У цьому інтерв'ю він остаточно визначив мету індійської зовнішньої політики: сприяти миру в світі, запобігати агресії та допомагати отримати свободу підкореним народам Азії, Африки та Латинської Америки, бути у дружніх стосунках із трьома головними силами: США, СРСР та Великобританією, але лише на основі повної свободи. Це було фактично першим проголошенням Індією концепції неприєднання заради досягнення двох головних цілей: повної незалежності та поваги у міжнародних колах. Вже тоді він наголошував, що Індія не втручатиметься ні в чий військовий та імперський намір. Термін «неприєднання» з'явився у середині 1950-х років, раніше ця політика мала назву неучасті у війні і була надзвичайно важливою для економічного і політичного становлення країн Азії та Африки, що боролися за незалежність.

Протягом наступних років Дж. Неру продовжував розробляти цю концепцію, яка згодом стала основою Руху неприєднання. Саме поняття неприєднання не раз викликало суперечки серед дослідників та політиків. На першій конференції глав держав та урядів країн, що не приєдналися, яка проходила у вересні 1961 р. у Белграді, він зазначав, що «неприєднання» можна тлумачити по-різному, але вживається воно головним чином у сенсі неприєднання до блоків великих держав. Він підкреслював також, що цей термін не має негативного значення, адже вживається на позначення країн, які не приймають об'єднань заради військових цілей, мілітаристських блоків та союзів і, коли виникає загроза війни, намагаються зробити все необхідне для відвернення катастрофи [див.: Jawaharlal 1967—1968].

Такий підхід визначав неприєднання з погляду глобальної світової політики. Щодо національної безпеки Індії, її зовнішньополітичної

орієнтації Дж. Неру розумів неприєднання як збереження за Індією свободи приймати самостійні рішення з усіх питань внутрішнього та міжнародного характеру і неодноразово зазначав, що неприєднання не є політикою середнього шляху, а являє собою позитивну, конструктивну і цілеспрямовану політику, свідоме прагнення уникнути ворожих стосунків з будь-якою країною.

Концепція, розроблена Дж. Неру, охоплювала питання співробітництва та мирного співіснування, економічних інтересів та азіатської єдності, антиімперіалізму та расового рівноправ'я, відсічі агресії та національної безпеки, роззброєння та важливості ООН для збереження миру. В основі цієї концепції були відомі п'ять принципів мирного співіснування (панча шіла), укладених спочатку між Індією та Китаєм 1954 року, а згодом поширених на відносини між країнами світу.

Розуміючи надзвичайну роль мирного співіснування у повоєнному світі, Дж. Неру підкреслював: «У давнину ми говорили про релігійну та філософську, тепер все більше про економічну та соціальну систему. Однак підхід не змінився. З усього цього випливає, що ми повинні триматися поза військовими чи їм подібними союзами та угрупованнями великих держав. Якби ми вчинили інакше, ми б зрадили всьому, чого дотримувалася Індія у минулому і чому вона є вірною дотепер» [Неру 1975, 117]. У 1920-ті роки у Дж. Неру з'явилася ідея азіатської єдності, культурного, політичного і насамперед економічного співробітництва країн Азії. Незважаючи на те, що реальна ситуація на континенті, безліч внутрішніх та зовнішніх проблем у кожній країні регіону часто охолоджувала і розчаровувала Дж. Неру, він був переконаний в існуванні спільного азіатського почуття, породженого роками колоніалізму, а також був впевнений у важливій ролі Індії в становленні цієї єдності, виходячи з особливого географічного положення країни в Азії, її фактичних і потенційних сил та ресурсів.

Питання національної безпеки також займали помітне місце у концепції неприєднання. У цих питаннях Дж. Неру не завжди був послідовником свого «гуру» М. Ганді. Перший обов'язок кожної країни, вважав він, — захищати себе, свій народ. Це, в свою чергу, неминуче означає покладатися на збройні сили, зміцнювати оборону. Проблема звільнення від колоніального гніту і можливість нового поневолення була надзвичайно актуальною на той час для азіатсько-африканських країн. Чинити опір агресії, на думку Дж. Неру, треба було

дуже обережно, не збуджуючи ворожих настроїв у інших країн і не створюючи враження зазіхання на їхню свободу. Альтернативу збройним силам він бачив у зміцненні політики неприєднання і практичної реалізації ідеї роззброєння.

Ще одним важливим елементом цієї концепції було зміцнення ООН, яка, хоча й не виправдала сподівань (особливо з питань Кашміру), втім самий факт існування її оберігав людство від багатьох небезпек та конфліктів. Дж. Неру відзначав, що будь-яка зміна ООН навряд чи приведе до створення якоїсь нової і більш могутньої організації, здатної діяти в інтересах миру.

Надзвичайно важливим є те, що в концепції Неру були закладені основні проблеми, які Рух неприєднання розроблятиме згодом. У 1989 р. на IX саміті країн, що не приєдналися, Раджив Ганді зазначав, що: «В особі Неру поєдналися етичні норми індійської традиції, практичний досвід ненасильства Махатми Ганді, рішуче прагнення націоналіста до незалежності, бажання інтернаціоналіста сприяти світовій взаємозалежності, мудрість та передбачливість державного діяча у розумінні, що початок атомного віку зробив війну неприпустимим інструментом політики» [Rajiv Gandhi's 1991, 66]. Разом із Неру закінчилися і роки ейфорії, спричинені отриманням незалежності. Навіть у останні роки життя Дж. Неру уряд Індії мусив рахуватися із безліччю внутрішніх та зовнішніх проблем.

Наступники Дж. Неру, насамперед Індіра Ганді та її син Раджив, продовжували і поглиблювали зовнішньополітичний курс неприєднання, хоча варто зазначити одразу, що основну увагу їм доводилося спрямовувати на подолання внутрішніх проблем і, зокрема, на реформування партії Індійський національний конгрес (ІНК), яка поступово втрачала свою монополію, розв'язання наболілих соціально-економічних, національних та релігійних суперечностей у середині країни, а також вирішення регіональних проблем, пов'язаних із безпосередніми сусідами — Китаєм, Пакистаном, Бангладеш, Шрі-Ланкою та іншими.

Війна з Китаєм з приводу прикордонних територій на півночі Індії, що вибухнула ще за часів Неру, похитнула позицію Індії як країни, що не приєдналася, і викликала чималу критику. Як зазначав відомий індійський дослідник Ш. Тхакур, Індіра Ганді у своїй зовнішній політиці була змушена мати справу із настроями національного роз-

чарування, незгоди, стагнації та ізоляціонізму у пошуках подолання розбіжностей між дипломатичними намірами країни та її реальною здатністю вижити і захистити себе [Thakur 1994, 53].

Індійський дослідник Хариш Капур зазначав, що після Неру неприєднання почало схилятися в бік невтручання [Карпур 1994, 130]. Так Х.Капур підкреслював, що це відбулося не лише внаслідок загострення внутрішніх проблем, а й частково через те, що наступники Неру не мали уявлення, як закладати основи ролі Індії у світі, беручи до уваги нову міжнародну ситуацію, зокрема поступове наближення процесу деколонізації до завершення, розрядку та інші.

Особливо у перший період керівництва, у 1966–1977 роках, Індірі Ганді довелося зосереджуватися на розв'язанні економічних, релігійних та політичних питань усередині країни та у південно-східному регіоні Азії. Зміцнення обороноздатності країни займало одне із найважливіших місць у її політиці. Питання ядерного шляху для Індії за умов сусідства з Китаєм та Пакистаном залишалося відкритим.

Основну увагу у концепції неприєднання І. Ганді приділяла регіональному співробітництву та посиленню співробітництва країн, що не приєдналися. В 1971 р. у промові «Зовнішня політика та ООН» Індіра Ганді зазначала, що «неприєднання для нас не означало бути нейтральними або не турбуватися про те, що відбудеться у світі, чи просто не мати стосунків із країнами—членами військових блоків. Це означало, що ми не будемо приєднуватися до військових блоків і не будемо перебувати під керівництвом жодної країни. Тобто ми зберігаємо за собою право розцінювати кожну подію, виходячи з наших національних інтересів та заради миру в усьому світі» [Indira 1975, 159].

Індіра Ганді розглядала неприєднання у межах незакінченої революції, завершити яку вона закликала країни, що не приєдналися ще на III Конференції глав держав та урядів цих країн в Лусаці у вересні 1970 року. Під незакінченою революцією вона розуміла: по-перше, політичне звільнення народів Азії, Африки, Латинської Америки та Карибських островів, по-друге, прагнення подолати економічні, політичні та інтелектуальні наслідки колоніалізму. На її думку, революція продовжуватиметься доти, доки не буде подолано нерівність між народами через посередництво міжнародних інститутів, де всі народи зможуть брати рівну участь [Indira Gandhi 1983, 12].

У 1976 р. на VI Конференції глав держав та урядів країн, що не приєдналися, Індіра Ганді підкреслила, що впевненість у своїх силах для кожної з цих держав, є визначальним елементом нового етапу Руху неприєднання. Вона неодноразово підкреслювала, що країнам, які розвиваються, необхідно досягти солідарності шляхом мирного розв'язання суперечок та гармонізації стосунків одна з одною задля успішного протистояння політиці протекціонізму розвинених країн. «Давайте ще раз підтвердимо наше основне прагнення охороняти свободу і захищати справедливість та мир. Для себе ми також повинні встановити шляхи сприяння міцнішій згуртованості усередині руху. Насамперед, давайте розв'яжемо усі суперечності між країнами — членами руху, примиримо наші неузгодженості через взаєморозуміння та взаємостримування, протистояння зовнішньому втручання», — закликала Індіра Ганді 11 лютого 1981 р. на святкуванні двадцятої річниці Руху неприєднання в Нью-Делі [Indira Gandhi 1983, 11].

Індіра Ганді була пристрасною прибічницею роззброєння, але роззброєння рівномірного в усьому світі, без жодних винятків. Концепцію роззброєння, якої дотримувалась Індія, сьогодні можна назвати суперечливою, проте її суперечливість була зумовлена ситуацією, що склалася у світі. Ще в 1968 р. І. Ганді зазначала: «Ядерна зброя сьогодні є наймогутнішою силою. Отож спроба уникнути загрози силою як визначального чинника міжнародних відносин повинна починатися з практичних кроків на шляху до роззброєння. Гонка озброєнь та пошуки досконаліших видів зброї позбавили будь-якого значення концепцію рівноваги сил. Водночас, кожний успіх у галузі військових технологій супроводжується зусиллями підтримувати баланс жаху» [India 1975, 159].

Однак ані країни, які володіють зброєю, ані ті, які шукають від неї захисту, не почуваються спокійно. Можливо, саме тому 1974 р. Індія провела перше ядерне випробування. Вона не почувала себе спокійно поряд із Китаєм та Пакистаном, які в свою чергу постійно нарощували свій військовий арсенал. У березні 1971 р. вступив у дію Договір про нерозповсюдження ядерної зброї. Китай та Пакистан відмовилися підписати його. І. Ганді досить скептично відреагувала на його появу, оскільки цей договір тільки усталював розмежування між «ядерними» та «неядерними» країнами, що аж ніяк не сприяло власне повному загальному роззброєнню всіх країн світу, чого прагнула Індія.

В 1982 р. І. Ганді запропонувала спеціальній сесії ГА ООН конкретну програму дій у галузі роззброєння. Програма передбачала організацію переговорів зобов'язувального характеру з приводу незастосування ядерної зброї. Для початку пропонувалося заморозити ядерну зброю, щоб забезпечити повне скорочення подальшого її виробництва разом із скороченням виробництва матеріалів, що розщеплюються. Пропонувалося також припинити усі випробування ядерної зброї та ряд інших заходів.

Після вбивства І. Ганді (1984 р.) її син Раджив Ганді продовжував справу неприєднання, прагнучи реалізувати те, що не встигла Індіра. Його концепція неприєднання також охоплювала поняття азіатської єдності та сприяння розвитку регіонального співробітництва «Південь—Південь», нового економічного порядку, де країни, що розвиваються, матимуть рівні права і можливості поряд із розвиненими країнами.

Визначаючи рамки концепції неприєднання, Р. Ганді підкреслював: «Істина, терпимість та ненасильство разом створюють основу неприєднання. Це шлях до єдиного людства, єдиного світу... Неприєднання — це ствердження можливості мирного і гармонійного співжиття різноманітних систем світу. Обмін ідеями та досвідом є необхідним елементом мирного співіснування» [Rajiv Gandhi 1991, 44—45]. Він підкреслював, що неприєднання — це відмова бути втягненими у безплідне суперництво й небезпечні конфронтації інших; це підтвердження бажання плідного співробітництва між країнами, безвідносно до характеру соціальних та економічних систем.

Раджив Ганді наголосив на зміцненні співробітництва «Південь—Південь» для зменшення уразливості країн регіону щодо зовнішніх економічних чинників: «Аби з Півднем рахувалися, Південь мусить звестися і заявити про себе. Ми здатні допомагати один одному у прискоренні розвитку, викорененні бідності й сприянні процвітанню наших народів... Нам просто необхідно більше знати один про одного і мати політичну волю, щоб об'єднати усі ресурси задля спільної мети розвитку Півдня... Ми мусимо скинути кайдани залежності. Нам необхідно урізноманітнити шляхи економічного, комерційного, наукового та технологічного спілкування один з одним» [Rajiv Gandhi 1991, 61]. Він закликав країни регіону не захлинатися від суперечок, а прагнути розв'язати усі свої проблеми на двосторонній основі, щоб не бло-

кувати роботу міжнародних форумів, і наголошував на тому, що накопичення зброї не гарантує безпеки жодній країні, а, навпаки, прискорює можливість збройного конфлікту.

Втім одним лише роззброєнням, на думку Р. Ганді, неможливо було досягти міцного миру. Спроби загального роззброєння залишаються безплідними доти, доки не зміниться менталітет, стратегічні доктрини, що ґрунтуються на насильстві та залякуванні; доки міжнародний порядок засновуватиметься на суперництві, нерівності та пануванні одних країн над іншими. У світі, розділеному на багатих та бідних, розвинених і тих, що розвиваються, на «Північ» та «Південь», не може бути тривалої безпеки.

Таким чином, на прикладі трьох видатних лідерів Індії ми бачимо, як зароджувалася, розвивалася і вдосконалювалася концептуальна, теоретична основа неприєднання. Але численні факти яскраво свідчать про те, що напередодні розпаду світової біполярної системи, тобто у 80–90-х роках, Індія зробила значний практичний внесок в реалізацію ідей неприєднання.

Відзначимо, що з початку 80-х років в Русі неприєднання все чіткіше виявлялося розуміння необхідності тісного взаємозв'язку зусиль щодо національного відродження і боротьби за мир, за відвернення ядерної війни. Індійський історик Б. Кауль підкреслював, що Індія в Русі неприєднання виступає за мир, але за такий мир, в якому немає місця політичній, соціальній і економічній нерівності, за мир, що не розділений воєнними блоками, за мир без спроб економічного, військового або іншого диктату [Kaul 1981, 13].

Згадаємо, що Індія одна з перших вітала широкомасштабну радянську програму ліквідації ядерної зброї від 15 січня 1986 р. Вже наступного дня, виступаючи на зустрічі, присвяченій пам'яті Індіри Ганді, Раджив Ганді відзначав: висунута Радянським Союзом програма — це альтернатива гонці ядерних озброєнь в космосі; це пошук реальних шляхів до визволення світу від ядерної зброї.

Значною мірою завдяки зусиллям індійського уряду це актуальне питання зайняло особливе місце в документах VIII Конференції глав держав і урядів країн, що не приєдналися (вересень 1986 р., м. Хара-ра). На цьому форумі Індія виступила з підтримкою пропозиції про заморожування озброєнь, припинення гонки озброєнь, закликала до створення в різних районах світу зон, вільних від ядерної зброї.

Така позиція однієї з найбільших країн Азії, до голосу якої прислуховуються на міжнародній арені, була дуже важлива в умовах, коли західні політологи і державні діячі розповсюджували ідеї про «відволікаючий» характер ядерної загрози для країн, що розвиваються. Цікаво, що виступ Р. Ганді в Харарі на підтримку пропозиції щодо ліквідації ядерної зброї і проти використання ядерної зброї в космосі викликав незадоволення західних інформаційних агентств і преси. В європейській пресі посилилась критика Руху неприєднання, звинувачення його в «непослідовності, аморальності».

Воночас, великий резонанс у світі отримали миролюбні акції індійського уряду, запроваджені в рамках групи шести країн — Індії, Мексики, Танзанії, Аргентини, Швеції, Греції, — що були сформульовані, зокрема, у спільній заяві лідерів цих країн від 22 травня 1987 р. Участь Індії у мирних ініціативах свідчила про її намагання відігравати більш активну роль у вирішенні головної світової проблеми — недопущення ядерної війни. Вона також виступала проти «зоряних війн», підтримувала пропозиції, спрямовані на послаблення міжнародної напруженості.

Активно виступаючи за швидше вирішення питань роззброєння, Індія підтримувала концепцію створення всеохопної системи міжнародної безпеки. Тут доречно згадати Делійську декларацію, підписану керівниками Індії та СРСР в листопаді 1986 р., в якій були проголошені принципи вільного від ядерної зброї і ненасильницького світу. Десять принципів, закладених у декларації, являли собою розгорнуту характеристику мирного співіснування держав, комплекс заходів із створення всеосяжної системи міжнародної безпеки.

У Делійській декларації велику увагу було приділено проблемам безпеки в Азії та сусідніх акваторіях Індійського і Тихого океанів. Конструктивні пропозиції, висунуті в цьому документі, були спрямовані на оздоровлення політичного клімату на Азіатському континенті і в прилеглих районах, на створення без'ядерних зон в Індійському і Тихому океанах, на обмеження активності військових флотів у цих регіонах.

У 80-ті роки Індія також приділяла велику увагу питанням ліквідації колоніальних режимів, зміцнення державної самостійності та суверенітету молодих незалежних країн. Вона надавала практичну підтримку тим із них, які завоювали свою незалежність у збройній боротьбі з колоніальними державами — В'єтнаму, Лаосу, Кампучії,

Анголі, Мозамбіку, Зімбабве та ін. В умовах, коли деякі західні політологи намагалися наклеїти ярлик «міжнародного тероризму» національно-визвольним рухам, Індія відігравала суттєву роль в зусиллях цих країн протидіяти неоколоніалізму, расизму, апартеїду.

На конференції глав держав і урядів країн, що не приєдналися, в Харарі Індії було доручено очолити Фонд протидії агресії, колоніалізму і расизму, головною метою якого була координація допомоги «прифронтовим» африканським країнам в їх боротьбі проти режиму апартеїду в ПАР. У тому ж році Р. Ганді став головою другого форуму країн, що не приєдналися, Асоціації регіонального співробітництва Південної Азії (СААРК). На зустрічі країн СААРК, що відбулася в індійському місці Бангалорі в листопаді 1986 р., Індія виступила з цілою низкою ініціатив щодо зміцнення співробітництва і добросусідських відносин між країнами регіону.

Індійський уряд активно і послідовно виступав за повну та остаточну ліквідацію залишків колоніалізму. Це стосувалось передусім підтримки визвольної боротьби на Півдні Африки, вимог справедливого врегулювання близькосхідної проблеми шляхом переговорів з обов'язковою участю Організації визволення Палестини (ОВП), суверенітету і незалежності Лівану. Представники Індії засуджували збройні провокації, активно виступаючи за визволення Намібії. Індія зробила вагомий внесок у боротьбу за розрядку напруженості в Центральній Америці й Карибському басейні, засудила агресивні акції проти незалежності Нікарагуа, підкреслюючи недопустимість блокади цієї країни з погляду міжнародного права і Статуту ООН.

На конференції в Харарі Індія запропонувала Нікарагуа допомогу і науково-технічне співробітництво. Між двома країнами була підписана угода терміном на п'ять років з питань культурного співробітництва. У тому, що Рух неприєднання зайняв тверду позицію щодо агресивних дій США проти Нікарагуа, чимала заслуга Індії.

У 80-ті роки індійський уряд, діючи за принципом неприєднання, намагався забезпечити сприятливі міжнародні умови для мирного врегулювання регіональних конфліктів, насамперед між країнами, що розвиваються. Так, Індія, очолюючи Рух неприєднання (1983–1986), запропонувала ряд серйозних заходів, спрямованих на нормалізацію відносин Афганістану з Пакистаном, локалізацію військового конфлікту між Іраком та Іраном. Індія, як і інші країни, що не

приєдналися, засудила дії західних держав, спрямовані на зміцнення і розширення їх військової присутності на Близькому Сході, в районі Перської затоки. На різних міжнародних форумах Індія завжди висловлювалася за підтримку вимог про виведення іноземних військ з Південної Кореї, а також боротьби народу Північної та Південної Кореї за об'єднання країни мирним шляхом.

Аналізуючи роль і місце Індії в Русі неприєднання в цей період, необхідно підкреслити і те, що вона брала безпосередню участь у процесі економічної деколонізації і встановленні нового економічного порядку. На VIII Конференції країн, що не приєдналися, делегація Індії рішуче виступила проти дискримінаційної торгово-економічної політики країн Заходу, за перебудову існуючих зовнішньоекономічних відносин на принципах рівноправності, самостійності та взаємної вигоди. В кінці 80— на початку 90-х років у рамках Руху неприєднання функціонувала 21 програма дій з економічного співробітництва держав у таких сферах, як торгівля, транспорт, сільське господарство, спорт, культура та ін. Індія не тільки брала участь у 14 з них, але й була країною — координатором цих програм.

Починаючи з середини 80-х років, і особливо напередодні розпаду світової біполярної системи, спостерігається цікаве явище: назва Руху неприєднання не відповідає його змісту. Це було викликане тим, що зміст став набагато ширшим і охоплював вже значно більше аспектів, ніж безпосереднє неприєднання до військових блоків. З цього часу Рух скоріше можна було б назвати рухом солідарності країн, що розвиваються. Така невідповідність стала причиною багатьох критичних виступів і зауважень на адресу Руху неприєднання.

Тому цікавими і обґрунтованими видаються висловлювання відомого індійського політолога Рашиддудіна Хана, керівника Центру політологічних досліджень Делійського університету ім. Дж. Неру, який писав: «Як глобальне явище неприєднання є колективним рухом у сучасній світовій політиці, що спрямований проти поляризованих і орієнтованих на блоки політики і політичних переконань. Негативна частка «не» в назві значить не що інше, як невід'ємний елемент, притаманний неприєднанню... Головний зміст неприєднання в міжнародних відносинах полягає в тому, що це є рух солідарності країн, що звільнилися.., і прагнуть незалежного, рівноправного становища» [цит. за: Движение неприсоединения 1986, 19—20].

З початку 90-х років тривалий процес переосмислення Рухом свого місця і ролі у світі часто відставав від динаміки змін у міжнародних відносинах. Це позначилося на рейтингу Руху неприєднання, дало підставу говорити про кризу, зменшення впливу цієї організації як самостійного і незалежного фактора міжнародного життя. До того ж ряд провідних країн, що не приєдналися, серед них Індія, Індонезія, Куба, колишня Югославія та інші, з різних причин (в основному внутрішнього порядку) послабили свою увагу до проблем неприєднання. Серед учасників Руху часто висловлювалися сумніви з приводу його початкових цілей і завдань, що начебто втрачають сьогодні свій сенс, йшлося про те, що Рух приречений на «приєднання» і це може призвести до втрати ним власного обличчя.

Такі тенденції виявилися і на IX Конференції глав держав та урядів країн, що не приєдналися (Белград, вересень 1989 р.). На цьому форумі очевидним було намагання значного числа учасників відмовитися від конфронтації, від ідеологізованої риторики, налагодити діалог і співробітництво з «головними факторами» міжнародних відносин.

Серйозним випробуванням для Руху були події в Перській затоці. Хоча не відчувалося дефіциту в ініціативах, як самостійних, так і на колективній основі, спрямованих на вирішення цієї кризи політичними засобами, відсутність реальних результатів ще більше поглибила зневіру Руху в своїх силах і можливостях. Хід цих подій зародив у багатьох країн побоювання в зв'язку з тим, що біполярне протистояння на світовій арені тепер має шанси перетворитися у домінування одного полюсу сили, самостійно протистояти якому Рух вже не зможе.

Разом з цим, у Русі неприєднання виникло занепокоєння, що процеси зближення між Сходом і Заходом загострять економічне протистояння «єдиної Півночі» проти «розрізненого Півдня». Кризовий настрій щодо подальших перспектив Руху досяг апогею в середині 1991 р. Сумніви в його життєспроможності стали характерними для висловлювань багатьох політичних діячів і міністрів закордонних справ країн, що не приєдналися, в Аккрі (вересень 1991 р.).

Одні посилялися на відсутність єдності серед учасників Руху щодо концепції неприєднання, його політичної тактики і організаційних питань. Інші прямо заявляли, що бездіяльність діючого тоді голови

(Югославія) і негативна позиція Аргентини (що офіційно вийшла із складу Руху після конференції), «заб'ють останній цвях» в домовину Руху неприєднання, хоча з таким «похоронним» сценарієм були згодні далеко не всі учасники Руху.

Нарешті, Рух продемонстрував в Аккрі намагання розвиватися самостійно, враховуючи потреби та інтереси світу в цілому. Всупереч багатьом песимістичним прогнозам ця конференція була одним із найбільш представницьких форумів Руху. На ній чітко визначились і доцентрові тенденції: до складу Руху була прийнята Монголія, після 17-річної перерви було відновлено членство Чилі, наданий статус спостерігачів Гватемалі та Гондурасу.

Лейтмотивом підсумкових документів конференції стала думка про принципову важливість Руху як самостійного фактора міжнародних відносин, його провідної ролі у формуванні нового світопорядку. В цей період Рух неприєднання зробив особливий акцент на активнішій участі у формуванні нових справедливих економічних відносин, відновленні та активізації діалогу між «Північчю» і «Півднем» на шляхах співробітництва, а також більш тісної взаємодії на осі «Південь—Південь».

Водночас мова йшла про необхідність боротися з «диктатом» великих держав в ООН й домагатися посилення ваги в ній країн, що не приєдналися; більш чітко, ніж раніше, була висунута ідея підвищення значення Генеральної Асамблеї та спеціальних установ ООН, демократизації і реформування Ради Безпеки.

З цього моменту основний тон в Русі неприєднання почали визначати країни, котрі раніше вважалися «мовчазною більшістю», тобто більш помірковані та прагматичні. Приглушеними й стурбованими стали голоси і країн—засновників Руху: Індії, Індонезії, Єгипту. Серед регіональних груп найбільш ініціативною і скоординованою була група африканських країн, занепокоєних реальною можливістю відсторонення країн, що розвиваються, на периферію світової політики та економіки.

Таким чином, ситуація в Русі неприєднання виглядала досить складною. Непросто було виділити й компоненти нашої позиції (тобто пострадянських держав) щодо Руху, визначити форми і параметри нашої взаємодії з ним. Складним це було не тільки через широту і масштабність проблеми, а й через те, що спочатку ми заідеологізували

свої контакти з Рухом, привнесли в нього елементи конфронтаційності, сприяли його розшаруванню.

Необхідно мати на увазі, що в умовах все більшої взаємодії всіх складових частин світу ефективність і значення Руху неприєднання набувають нового історичного змісту, не виключаючи можливості в перспективі перетворення Руху в дещо інше співробітництво країн, що не приєдналися.

Але, з іншого боку, за відповідних обставин, неприєднання може стати й дестабілізуючим фактором. Під впливом радикалів справа і зліва основна маса країн, що не приєдналися, так звана «золота середина» Руху (яка все більш явно стає його стрижнем) може бути інфікована вірусом недовіри до розвинутих держав і привести справу до зламу нового світового порядку. Зрозуміло, що такий розвиток подій знову ж гальванізував би конфронтаційність, гостро і болісно зіткнув би між собою «Південь» і «Північ».

У відповідності з концепцією цілісного світу взаємовідносини з країнами, що не приєдналися, повинні залишатися важливою частиною зовнішньої політики України, Росії та інших пострадянських держав. На жаль, необхідно констатувати, що цей напрям дипломатичної діяльності часто відходить на другий план. Тут необхідно мати на увазі, що Рух неприєднання ще далеко не вичерпав себе і буде навіть за інерцією існувати ще довгий час. До того ж учасники Руху безпосередньо зацікавлені в його збереженні навіть в умовах, коли він виявляє слабкість і неефективність.

Тому, на наш погляд, завдання сучасної дипломатії України та інших держав СНД полягає в тому, щоб продовжувати і вдосконалювати відносини й співробітництво з Рухом неприєднання, а також сприяти його збереженню як конструктивної складової частини політичного життя планети; враховувати те, що в сучасних умовах цей Рух об'єктивно протистойть монополізму в міжнародних відносинах, виступає фактором збереження багатополосності нового світового порядку.

З іншого боку, доки наші спроби інтегруватися в світове господарство не дали конкретних результатів, а перспективи економічного співробітництва з Заходом ще тільки накреслюються, нам не варто забувати про країни, що не приєдналися, оскільки ми можемо опинитися з ними в одному фінансово-економічному човні. Виходячи з цього,

бажано було б визначити Рух неприєднання як окрему тему в пакеті питань діалогу України з Заходом.

Також треба мати на увазі, що західні країни розглядали і розглядають неприєднання як позитивний фактор міжнародного життя. Сама присутність в міністерствах закордонних справ провідних західноєвропейських держав спеціальних напрямів роботи з проблематики цих країн, а також участь в самітах Руху неприєднання багатьох розвинутих країн, в тому числі набуття ними статусу гостя, підтверджує відновлення інтересу Заходу до неприєднання.

Серед учасників Руху немало країн з досить вагомим політичним і економічним потенціалом — це Індія, Пакистан, нові індустріальні країни Азії, латиноамериканські й деякі африканські держави. Розвиваючи контакти з ними в рамках Руху, ми можемо продемонструвати світу, що ставимося до неприєднання не тільки як до морально-політичного, а й як до торгово-економічного чинника.

Відзначаючи практичний внесок Індії в діяльність Руху неприєднання, необхідно підкреслити, що вона брала участь у всіх без винятку конференціях глав держав та урядів країн, що не приєдналися (I—XIII, 1961—2003 рр.) та проводила велику підготовчу і організаційну роботу.

Як підкреслювалося вище, в 60—80-ті роки основну увагу в політиці неприєднання Індія приділяла роззброєнню, а також економічним питанням. На сесіях конференцій Руху делегації Індії докладали всіх зусиль, щоб переконати великі держави відмовитись від гонки озброєнь, прийняти і запропонувати заходи щодо роззброєння, а вивільнені кошти використати з метою розвитку.

У цей період Індія відігравала одну з провідних ролей в Русі в постановці та обговоренні питань розвитку і ліквідації нерівності між країнами шляхом більш справедливої організації допомоги і торгівлі. В цілому позиція Індії збігалася з позицією інших країн, що звільнилися. Але в методології підходу, в конкретних деталях переговорів Індія виступала з позиції відмови від конфронтації.

Індія також обережно намагалась привернути увагу соціалістичних країн до діалогу «Північ—Південь» або залучити їх до нього шляхом укладення двосторонніх угод. Необхідно враховувати, що вона завжди уникала ототожнення себе з соцблоком, хоча і поділяла його позицію щодо таких питань, як деколонізація.

Певний період після поразки Р. Ганді на виборах у листопаді 1989 р. Індія практично припинила відігравати визначну роль та навіть претендувати на неї в міжнародних відносинах. Як зазначав індійський історик Х. Капур, ряд прем'єр-міністрів, послідовників Ганді, «або не цікавилися міжнародними справами, або були надто зайняті внутрішніми проблемами та затягнені у регіональну політику, щоб проявляти інтерес до проектування глобальної міжнародної ролі» [Кариг 1994, 144].

Завданням уряду Індії відтепер була побудова економічно розвинутої держави, яка вже мала яскраво виражену міжнародну позицію. Країна поступово перетворювалася у відносно сильну державу із досить розвинутою економікою, певним рівнем технологічного та комп'ютерного забезпечення, вона також плідно працювала над впровадженням атомної енергетики.

Крім того, після Р. Ганді прем'єр-міністр вже не відіграє такої визначної ролі у політичному житті країни, до влади приходять коаліційні уряди. З встановленням багатопартійної системи Індія набуває іншого політичного статусу, прагне до вищих щаблів розвитку. Однак це зовсім не означає, що вона відмовляється від неприєднання як основи зовнішньої політики.

Зі зміною геополітичної ситуації, посиленням глобалізації змінилася, модифікувалася і позиція Індії з ряду міжнародних проблем, іншими стали й акценти її участі в Русі неприєднання. Які ж фактори справили суттєвий вплив на таку модифікацію? Без сумніву, можна вказати три найважливіші з них: 1) структурна перебудова у відносинах з іншими країнами; 2) зміна «біполярності» світу в бік «багатополарності»; 3) глобалізація та її наслідки.

Перший аспект включає перехід від акцентів у відносинах з соц-країнами, що пов'язано з розпадом соцсистеми, до тісного співробітництва в рамках системи «Південь—Південь» (тобто іде структурна перебудова і по вертикалі й по горизонталі); особлива увага приділяється співробітництву з сусідніми країнами; відзначається активна участь в процесі регіоналізації, в підвищенні авторитету та впливу Південної Азії. Причому Індія небезпідставно претендує на роль лідера в цьому регіоні світу. Вона рішуче виступає і за активний розвиток відносин по лінії «Північ—Південь», з урахуванням принципів «рівної відповідальності» та принципів національного суверенітету і невтручання у внутрішні справи.

Другий аспект полягає у загальносвітовій тенденції до «багатопolarності». Немає сумнівів у тому, що в сучасних умовах Індія намагається перетворити Південну Азію в один з «полісів» глобальної міжнародної системи. Цій меті відповідають і ядерні амбіції Індії; загальновідомо, що вона стала шостою ядерною державою та провела кілька підземних ядерних випробувань, що викликало відповідну реакцію світового співтовариства і, в першу чергу, соратників у Русі неприєднання.

На XII саміті країн, що не приєдналися, в Дурбані (вересень 1998 р., ПАР) Індія була піддана гострій критиці з боку країн — учасниць Руху, насамперед головної країни в особі Н. Манделли, за свої ядерні випробування. Звичайно, тут можна погодитися з висунутими обвинуваченнями. З іншого боку, ці випробування можна розглядати як діяльність з метою забезпечення національної безпеки, за умов прикордонної близькості ядерних держав — Китаю та Пакистану, а також неспокійного кордону між Індією й Пакистаном. Правляча індійська коаліція на чолі з БДП займає гнучку позицію відносно ядерної зброї. Разом з тим розробка ядерних програм розцінюється як необхідна складова частина забезпечення національної безпеки, а також є свідченням протесту країни проти «ядерного апартеїду», закріпленого, на думку індусів, міжнародними договорами.

Третій аспект, що має величезний вплив на весь Рух неприєднання, зокрема й на Індію, — це прискорення глобалізації та викликані нею позитивні й негативні наслідки. Немає сумнівів у тому, що глобалізація несе в собі позитивні моменти: вона полегшує господарську взаємодію між країнами, стимулює економічне зростання, сприяє прискоренню обміну науково-технічною інформацією, а в кінцевому результаті — прогресу світового співтовариства.

Проте добре відомо, що глобалізація веде до ряду негативних наслідків. Серед них: зростаюча відкритість зовнішньому впливу; швидке розповсюдження локальних економічних перебоїв на інші регіони; монополізація економічної діяльності з боку найбільших транснаціональних корпорацій; труднощі пристосування до глобалізації країн, що розвиваються, і держав з перехідною економікою через невідповідність їх економік; зростання розриву в рівні добробуту та ступеня залучення до процесів глобалізації між багатими та бідними країнами; небезпека нав'язування глобалізації на основі аме-

риканоцентристських та європоцентристських моделей, без врахування національної специфіки інших країн, в першу чергу країн, що розвиваються.

Основна розподільча смуга щодо глобалізації проходить між розвинутими країнами та країнами, що розвиваються. Численні представники «третього світу» вважають, що глобалізація не тільки не вирішила, а навпаки, загострила ті проблеми, які заважають молодим незалежним державам повноцінно інтегруватися до сучасної системи міжнародних економічних зв'язків.

Відомий індійський економіст, лауреат Нобелівської премії в галузі економіки за 1998 р. Амартья Сен досліджував негативний вплив глобалізації на країни, що розвиваються. Він писав: «Глобалізація повинна супроводжуватися відповідною соціально-економічною політикою, що забезпечує так звану «сітку безпеки» [цит. за: Азия и Африка 2000, 57]. На думку Сена, відмова держави від активної ролі в забезпеченні соціальних гарантій та конкурентоспроможності людей в ім'я глобалізації може призвести до катастрофічних наслідків, як це відбулося в Росії та інших пострадянських державах. А. Сен також критично проаналізував концепцію, згідно з якою ринкові сили і економічне зростання, що на них базується, забезпечать «проникнення благ зверху до низу» і самі по собі вирішать проблему бідності й злиднів в Індії та інших країнах — учасниках Руху неприєднання.

Питання, пов'язані з позитивними і негативними проявами глобалізації досить глибоко аналізувалися на XII Конференції Руху неприєднання в Дурбані. Ця важлива і актуальна проблема піднімалася в ряді виступів країн — учасниць Руху, а також у підсумковому документі конференції. На Дурбанському саміті Рухом неприєднання вперше була зроблена спроба розробити свою відповідь на виклик глобалізації. Голові Руху (ПАР) було доручено координувати розпочату напередодні саміту роботу по розробці конкретної економічної програми «Півдня» [Дип. вестник 1998, 23—24]. Важливим висновком цього саміту було положення про те, що: Рух неприєднання в його сучасному вигляді може відіграти роль певного «буфера» у пом'якшенні наслідків глобалізації.

Щодо перспектив розвитку Руху неприєднання в майбутньому цікавими можуть бути деякі факти. В 1961 р. на I Конференції країн, що не приєдналися, в Белграді брали участь лише 25 середньоземно-

морських і афро-азіатських країн. А на саміті в Дурбані лише в статусі «гостей» і «спостерігачів» були присутні майже всі європейські держави, включаючи Велику Британію, Німеччину, а також Австралію, Нову Зеландію, Японію, Південну Корею, Китай і вперше США. Повноправним 114-м учасником Руху неприєднання стала Білорусія. Другий раз в якості «гостя» на цей саміт була запрошена Росія. В тій, чи іншій якості у конференції взяли участь практично всі пострадянські країни, за винятком Грузії та Таджикистану. На XIII саміті в Малайзії (м. Куала-Лампур, 2003 р.) Рух неприєднання поповнився ще двома новими членами і нараховує зараз 116 держав.

Слід особливо підкреслити, що до складу постійних спостерігачів Руху неприєднання увійшла і Україна. Рішення про надання їй статусу постійного спостерігача було одностайно прийнято на офіційному засіданні міністрів закордонних справ Руху, що відбулося 25 вересня 1996 р. в Нью-Йорку. Так була юридично закріплена якісно нова форма співробітництва України з державами — учасниками Руху неприєднання.

Незважаючи на всі притаманні йому проблеми, Рух неприєднання став однією з «несучих конструкцій» сучасного світу. З різнобарвного за складом і аморфного конгломерату він поступово перетворився на міжнародну політичну структуру держав «Півдня», здатну як протистояти державам «Півночі», так і співпрацювати з ними на рівноправній основі. Наведені вище приклади яскраво свідчать про те, що Індія відіграла свою велику, неординарну і своєрідну роль у цьому процесі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алимов Ю.И. Неприсоединение: история, теория, проблемы. Москва, 1990.
2. Васильев Ю.Л. Движение неприсоединения — 30 лет // Международная жизнь, 1991, №1.
3. Ганди Индира. Мир, сотрудничество, неприсоединение: Избранные статьи, речи, интервью о внешней политике Индии. Москва, 1985.
4. Гопал С. Джавахарлал Неру. Биография. В 3-х томах. Москва, 1989.
5. Датт В.Л. Внешняя политика Индии. Москва, 1988.
6. Движение неприсоединения. Москва, 1985
7. Движение неприсоединения в документах и материалах. Москва, 1975.

8. Движение неприсоединения в документах и материалах (1976—1981). Москва, 1983.
9. Движение неприсоединения в документах и материалах (1982—1986). Москва, 1989.
10. Движение неприсоединения в современном мире. Москва, 1985.
11. Движение неприсоединения после Белграда. Москва, 1991.
12. Движение неприсоединения: проблемы и перспективы. Москва, 1986.
13. Движение неприсоединения: цели, принципы, практика. Москва, 1986.
14. *Мартышин О.В.* Политические взгляды Джавахарлала Неру. Москва, 1981.
15. *Мацейко Ю.М.* Рух неприєднання в добу великих перемін // Політика і час, 1995, №12 .
16. *Насенко Ю.П.* Джавахарлал Неру и внешняя политика Индии. Москва, 1975.
17. *Неру Джавахарлал.* Внешняя политика Индии. Москва, 1975.
18. *Нихамин В.П.* Очерки внешней политики Индии. 1947—1957 гг. Москва, 1959.
19. *Ульяновский Р.А.* Три лидера великого индийского народа. Москва, 1986.
20. *Чичеров А.И.* Джавахарлал Неру и независимая Индия. Москва, 1990.
21. *Шумский П.М.* Политика неприсоединения — главное направление внешней политики Республики Индия (1956—1966): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Москва, 1969.
22. Азия и Африка сегодня. 2000, № 5.
23. Дипломатический вестник. 1988, № 10.
24. *Apsler A.* Fighter for Independence. Jawaharlal Nehru. New York, 1966.
25. *Bhushan S.* Non-Alignment Legacy of Nehru. Delhi, 1976.
26. Independent India. The First Fifty Years. Delhi, 1998.
27. India 2000. A Reference Annual. New Delhi, 2000.
28. India. Speeches and Reminiscences of Indira Gandhi, Prime Minister of India. London, 1975.
29. Indira Gandhi on Nonalignment: A Collection of Speeches. New Delhi, 1983.
30. *Jaipal R.* Non-Alignment. Origins, Growth and Potential for World Peace. New Delhi, 1983.
31. Jawaharlal Nehru's Speeches. Delhi, 1967—1968. Vol. 1—5.
32. *Kapur H.* India's Foreign Policy (1947—92): Shadows and Substance. New Delhi, 1994.
33. *Kaul B.* New Horizons of Non-Alignment. New Delhi, 1981.
34. *Malaviya H.D.* Non-alignment onward March. Delhi, 1981.
35. Rajiv Gandhi's Worldview. Collection of Speeches. New Delhi, 1991.

36. *Thakur R.* The Politics and the Economics of India's Foreign Policy. London, 1994.
37. The Durban Declaration for the New Millennium. Durban, 1998.
38. The Final Document of the XII Summit of the Non-Alignment Movement. Durban, 1998.
39. Foreign Affairs Record, External Publicity Division Ministry of External Affairs Government of India, 2000. Vol. XLVI, № 2.
40. *India Quarterly.* 1997. Vol. 2, № 1.
41. *International Studies.* 2000, October – December. Vol. 37, № 4.





Індіра Ганді (1917–1984)

ІНДІЯ — КИТАЙ: АЗІАТСЬКІ ВЕЛЕТНІ В ПОШУКАХ ВЗАЄМОРОЗУМІННЯ

Після Другої світової війни в Азії виникли дві нові держави: Республіка Індія та Китайська Народна Республіка. І хоча політичний устрій їх значно відрізнявся, між ними, як зазначав Дж. Неру, «було багато спільного». Через два дні після проголошення КНР Чжоу Еньлай звернувся до урядів іноземних країн з пропозицією про встановлення дипломатичних відносин, на що негайно була отримана позитивна відповідь Дж.Неру, а 22 березня 1950 року було досягнуто домовленості про встановлення дипломатичних відносин. Обидві країни володіли колосальним людським і матеріальним потенціалом. Обидві країни називали «країнами голоду». Незважаючи на це, після отримання незалежності серед населення обох країн панував величезний ентузіазм, а їхні лідери плекали амбіційні плани швидкого перетворення своїх країн на центри сили світового значення. Так, для індійських керівників заповітом стали слова Дж. Неру: «Індія не може бути другорядною державою. Вона або буде варта найбільшого, або не буде варта нічого» [Contemporary... 1997, 1].

З іншого боку, багато поколінь китайців мріяли про відродження величі Китаю. Як нагадував батько китайської нації Сунь Ятсен: «Ми велика раса... Могутність наших пращурів була відома в Європі й на Азіатському континенті. Наша цивілізація — найдавніша» [Никифоров 1980, 33].

Однак новий етап своєї історії Республіка Індія та Китайська Народна Республіка, незважаючи на масу спільних проблем, почали дуже по-різному. КНР утворилася в умовах тісного військово-політичного союзу з СРСР і жорсткої конфронтації з Заходом. Її державний механізм, зовнішньополітичний курс, партійне керівництво були значною мірою змодельовані за радянським зразком [Ледовский 1999].

Індія, хоча і була змушена долати постколоніальну спадщину, здійснювала розбудову своєї нової, незалежної держави обережно і толерантно, на демократичних засадах. Добре відомо, що в більшості

робіт, присвячених діяльності Дж. Неру, зазначено, що з перших кроків існування незалежної Індії країна дотримувалася позаблокового статусу. Менш відомо те, що Неру значно раніше виношував ідею створення Азіатської федерації на антиімперіалістичній і антиколоніальній основі, підкреслюючи, що «Індія, Китай та Південно-Східна Азія» мають триматися разом. На жаль, подальші події наприкінці 50-х років змусили Дж. Неру змінити свої погляди [Насенко 1975, 32].

Індія послідовно відстоювала законні права КНР в ООН. Індійська делегація постійно виступала проти спроб міжнародної ізоляції КНР і навіть голосувала в ООН «проти», коли західні країни намагалися звинуватити Китай як агресора в корейській війні.

Серйозним випробуванням для двосторонніх відносин стали події у Тибеті в жовтні 1950 року, коли війська НОАК вторглися (китайських військ у Тибеті не було з 1911 року — коли відбулася Сінхайська революція). Це призвело до того, що політика неприєднання Індії почала широко критикуватись в індійській та західній пресі. Уряд Індії опинився в дуже складній ситуації, бо треба було якось реагувати на ці дії КНР. Незважаючи на тиск з боку Заходу офіційний Делі утримався від прямого втручання в цю конфліктну проблему. Річ у тому, що одним із головних принципів його зовнішньої політики того часу було залишатись осторонь будь-яких військових конфліктів. Щойно спалахнула війна у Кореї, що вкрай негативно відбилося на всій системі міжнародних відносин в Азії, яка тільки почала складатися. Через всі ці обставини уряд Індії обмежився підтвердженням своєї послідовної політики зміцнення дружби зі своїм великим сусідом — КНР, але висловив жаль з приводу китайської військової операції в Тибеті. При цьому підкреслювалось, що для Індії Тибет є не просто сусідом; між двома країнами з давніх-давен підтримуються тісні культурні, економічні та релігійні зв'язки, і все, що відбувається у Тибеті, безпосередньо торкається Індії. Водночас підкреслювалась зацікавленість Республіки Індія в збереженні автономії Тибету. Китайська ж позиція полягала в тому, що «Тибет є невід'ємною частиною Китаю, а тибетський народ не можна відокремити від китайського» [Очерки... 1975, 167].

Проте дружня політика Індії щодо Китаю, автором якої вирішальною мірою був Дж. Неру, збереглася й надалі. Після початку перего-

ворів про Тибет сторони домовились, що вони мають за мету «врахувати інтереси один одного». Угода 1954 року між Індією та Китаєм передбачала право кожної сторони на створення торговельних представництв Індії в Тибеті, а Китаю в Індії; були також вирішені питання про шляхи пересування торговців та паломників. Індія визнавала Тибет як невід'ємну частину Китаю та існування «Тибетського району Китаю» на відміну від його попереднього невизначеного статусу. Особливо велике значення для індійсько-китайських відносин, як і для всієї системи міжнародних відносин в Азії, мали 5 принципів мирного співіснування. Високо оцінив досягнутий успіх Дж. Неру: «За останні 6 років ми не зробили нічого кращого, за підписання угоди про Тибет, воно є сприятливим не тільки для нашої країни, а і для Азії в цілому, а також і для всього світу» [Очерки... 1975, 59].

У тому ж 1954 році Дж. Неру відвідав Китай, а Чжоу Еньлай відвідав Індію. Все це сприяло поліпшенню міжнародної обстановки в Азії, поглибленню взаєморозуміння між двома азіатськими країнами. Дж. Неру особисто наполягав на запрошенні КНР для участі в Бандунській конференції (1955), а в ході конференції допомагав Китаю утверджувати свої міжнародні позиції.

Водночас це викликало незадоволення західних країн, зокрема США, уряди яких підкреслювали, що з головного питання в Азії — китайського — у США і Індії діаметрально протилежні позиції. Крім того, хоча індійсько-китайська угода про Тибет визначала сферу політичного впливу обох країн, питання про кордон, що проходив через Гімалаї, залишилось майже не вирішеним.

В 1959 році у Тибеті розгорнулося антикитайське повстання, яке було жорстоко придушене Пекіном. Далай-лама і його оточення втекли до Індії. Напруга, що виникла між Індією та КНР через Тибет, поступово почала переростати у вибухонебезпечну ситуацію на кордоні. Руйнування буддійських монастирів, репресії проти діячів культури та тибетських ченців, наруга над релігійними цінностями тибетців — все це викликало в Індії глибоке невдоволення політикою Китаю, сприяло зростанню симпатій до Далай-лами та його оточення. Втеча до Індії Далай-лами додала нового імпульсу підозрам і ворожості між Індією та КНР [Свобода... 1992].

Індія мала якось відреагувати, але це було не легко. Адже Далай-лама в очах багатьох індійців був живим Буддою. А буддизм мав чи-

мало прихильників в Індії. Цей процес завершився виникненням збройних конфліктів на індійсько-китайському кордоні. З серпня 1962 року почалися сутички на індійсько-китайському кордоні, а 20 жовтня відбувся масований наступ китайських військ. Все це було проявом нового зовнішньополітичного курсу, який запровадив Китай з 1958 року. Це був своєрідний «великий стрибок», цього разу не у внутрішній, а у зовнішній політиці. Уряд КНР заявив, що він не буде далі визнавати так звану «лінію Макмагона», яка була названа «продуктом британської агресії». У китайській пресі з'явилися особисті звинувачення Дж. Неру, в тому числі й брутального характеру. Така позиція відображала бажання керівництва КНР підірвати позиції Індії як лідера руху країн, що не приєдналися. Пекін також хотів змусити радянське керівництво зробити вибір між Індією та Китаєм. Рівно через місяць після початку вторгнення китайських військ КНР несподівано припинила наступальні дії і проголосила про припинення вогню в односторонньому порядку.

Що ж сталося? Хоча китайське військо просувалося дуже швидко й зайняло значну індійську територію, однак у політичному плані Китай програв. По-перше, імідж КНР як миролюбної країни серйозно похитнувся, особливо в азійських країнах. По-друге, почалося масове постачання західного озброєння і військової техніки до Індії, що в перспективі не могло не привести до того, що Китай незабаром зустрівся б з усім цим озброєнням на своєму кордоні. По-третє, СРСР так і не перервав своїх тісних зв'язків з Індією. Події, що відбулися, дали привід говорити противникам Дж. Неру про зростаючу китайську загрозу, необхідність зближення з США та іншими західними державами. Певні кола в Індії стверджували, що необхідно готуватися до тривалої боротьби з китайським експансіонізмом протягом життя кількох поколінь. Величезна заслуга в збереженні Індією зваженого курсу щодо Китаю належить Дж. Неру. І це в той час, коли більшість країн, що розвиваються, розглядали індійсько-китайський конфлікт як небезпечний поворот на шляху до утвердження миру та безпеки в Азії.

Але в цілому всі ці події вкрай негативно відбилися на стані індійсько-китайських відносин. Безпосередня загроза з боку Китаю надовго визначила офіційну індійську позицію щодо КНР. Китай же стрімко наближався до «чорного десятиріччя» своєї історії — «великої

пролетарської культурної революції». Попереду ще були всі жахи цього явища, які не мали нічого спільного із справжньою культурою і залишили про себе недобру пам'ять в житті мільйонів китайців.

Минав час. У травні 1964 року пішов з життя Дж. Неру, людина мудра і зважена. Незабаром Китай набув статусу ядерної держави. У вересні 1976 року помер Мао Цзедун. Але в китайсько-індійських відносинах мало що змінилося. Китай підтримував Пакистан, СРСР підтримував Індію. США намагалися домовитися з Китаєм про стратегічне партнерство проти СРСР. Але Китай, хоча і сам був не проти використати США в своїй боротьбі з Радянським Союзом, заявив про небажання вступати з будь-ким у воєнні союзи.

Вже починаючи з 1983 року в Індії було започатковано 10-річну програму розвитку ракетних технологій. З 1995 року розпочато здійснення програми з метою дослідження сучасних засобів ведення електронної війни. З кінця 70-х років здійснюється масштабна модернізація військово-морських сил. Як зазначають військові експерти, з погляду ядерної потужності Індія дотримується стратегії «обмеженого стримування». Водночас пріоритетні позиції зайняла розробка військової теорії. Було поставлено завдання увійти в третє тисячоліття із збройними силами, на 70 % забезпеченими озброєнням власного виробництва.

Після закінчення «холодної війни» та розпаду СРСР завершилась ера «особливих відносин» між Москвою і Делі. На початку 90-х років значно поліпшились відносини між США та Росією, з одного боку, з іншого — відбулась «нормалізація» російсько-китайських відносин.

Треба зауважити, що в умовах, коли індійсько-радянський дует, який часто-густо мав антиамериканську або антикитайську спрямованість, розпався, Індія була змушена вдатися до серйозної переоцінки національної стратегії та зовнішньої політики. По-перше, була прийнята нова зовнішньополітична формула «бути у військовій сфері на один крок попереду Пакистану і йти паралельно з Китаєм». По-друге, не можна було ігнорувати далі той факт, що Китай швидко просувався в розвитку своїх збройних сил саме завдяки поставкам зброї, які здійснював вчорашній союзник Індії — Росія. І це викликало в Індії велику стурбованість. По-третє, серед індійських військових аналітиків поширилась думка про те, що якщо Індія не стане потужною військовою силою, Пекін не буде її сприймати серйозно.

Згідно з інформацією, яка виходить з військових і політичних кіл Індії, її керівництво планує дотримуватись стратегії «обмеженого стримування» Пекіну. Новим елементом цього курсу стали спроби індійського керівництва поліпшити відносини з США. Результатом цієї тенденції стала ціла низка кроків, спрямованих на певний розвиток індо-американських відносин. Однак важливі розбіжності (проблема нерозповсюдження ядерної зброї та ракетної технології, права людини, інтелектуальна власність) стримували цей процес.

В умовах, коли значення руху країн, що не приєдналися, дещо зменшилось, економічні фактори (зокрема, і в зовнішній політиці) значно зросли. Фокус зовнішньої політики Індії був перенесений від політичної до економічної дипломатії. Офіційне визнання, що «вільний ринок та вільна торгівля» — це правильний шлях для Індії, відбулося тільки в 1991 році.

Незважаючи на це, приклад Китаю залишається перед очима індійського керівництва. Як і Китай, Індія повинна мати свою власну «велику стратегію» перетворення на передову державу світу. Потужна економіка надасть можливість бути на рівних і у військовій галузі, — підкреслював колишній посол Індії в США Абід Хусейн [China as a Great Power... 1995, 144].

Процес поліпшення відносин між Індією та Китаєм не був одностороннім, це був рух по вибоїстій дорозі, дуже повільний, з підозрою і недовірою один до одного. Стверджуючи, що між двома країнами немає антагоністичних протиріч, не можна не помічати, що кожна з них бореться за домінуючі позиції в Азії. Саме на цьому тлі відбулося потепління в індійсько-китайських відносинах. Головними цілями зовнішньої політики як Індії, так і КНР проголошено «створення мирного і сприятливого середовища для забезпечення умов швидкого економічного зростання і піднесення життєвого рівня населення».

Цікаво, що вирішувати ці завдання уряди обох країн намагаються різними шляхами. У Китаї серйозній ревізії було піддано сталінську модель соціалістичного розвитку і була розроблена власна формула «реформ і відкритості», яка відповідала національним інтересам і сприяла піднесенню життєвого рівня народу.

Індія теж пройшла етап захоплення важкою промисловістю, якою керувала держава. Тепер ухил робився на традиційний для західних країн метод ринкової лібералізації, особливо в 90-і роки. І хоча мас-

штаби зростання китайської економіки були значно вищими, змагання це далеко не закінчене. Індійські політологи вказують на такі важливі риси «індійської моделі» розвитку:

- наявність досить розвинутого «середнього класу» (приблизно 300 млн. чол.);

- широке розповсюдження англійської мови, що робить Індію ближчою до Заходу;

- третя за чисельністю кваліфікована робоча сила в світі;
- розповсюджена мережа приватних підприємств;
- достовірна статистика;
- потужна промислова база;
- зростаючий менеджерський і технологічний рівень;
- розвинута патентна система;
- діючі ринки капіталу і біржові традиції;
- удосконалювання комерційного права;
- значний досвід у залученні іноземного капіталу.

Головною ж потенційною перевагою Індії вважається те, що в ній відсутні протиріччя між розвитком політичної та економічної систем.

Але з китайського боку лунають не менш оптимістичні прогнози:

- китайське керівництво намагається використати все позитивне, що є в ринковій економіці й звести нанівець її недоліки;

- спроби поєднати ринкову економіку і соціалізм поки що виявляються вдалими;

- швидкими темпами розвиваються наука і технології;

- колосальна увага приділяється освіті та підготовці майбутніх кадрів;

- гаслом реформ є «стабільність і розвиток». Підкреслюється, що без стабільності не буде розвитку;

- швидко підвищується життєвий рівень населення;

- реформування і модернізація в Китаї спираються на національні традиції та відповідають національному менталітету.

Таким чином, йдеться про виникнення формаційного утворення нового типу. І поки що багато чого вказує на те, що цей історичний експеримент буде вдалим.

В економічному плані Індія з населенням понад 1 млрд. і Китай з населенням 1,25 млрд людей вирішують багато спільних проблем, пов'язаних з ліквідацією зубожіння населення. І хоча здійснення еко-

номічних реформ відбувається за різними сценаріями (темпи зростання ВВП в Китаї останніми роками були вищими, приблизно 9,6 %, а в Індії приблизно 6,85 %), інтерес один до одного в цьому плані зростає. В обох країнах з нетерпінням чекають розширення торгівлі. У сфері технології співробітництво іде за такими напрямками: сільське господарство, гонна інженерія, атомні електростанції та інше. Все це працює на зміцнення двосторонніх зв'язків.

Загалом же, перетворення, які відбуваються як у Китаї, так і в Індії, надзвичайно цікаві й перспективні. Але існує одна проблема, яка перешкоджає розвитку індійсько-китайського співробітництва — це Тибет. Китайський уряд стурбований заявами Далай-лами і його оточення, які знайшли політичний притулок на індійській території. Хоча індійський уряд заборонив їм займатися політичною діяльністю, вони мають чимало прихильників в Індії, так само як і на Заході. Зі свого боку, Індія занепокоєна швидким розвитком відносин КНР з Пакистаном, особливо військовим співробітництвом цих країн.

Ця проблема, яка виникає на багатьох міжнародних зібраннях, псує двосторонні відносини. Для КНР це питання національної безпеки, суверенітету і цілісності. Для Індії Тибет, як вже згадувалось, також не чужий.

Нового імпульсу цій проблемі додав розпад СРСР і виникнення незалежних держав у Центральній Азії. США значно активізували кампанію щодо «порушення прав людини» в Тибеті, бо тепер їм вже не треба використовувати Китай для рівноваги сил у боротьбі проти СРСР. Китай, в свою чергу, опинившись під вогнем критики Заходу, потребує індійської підтримки у справі легітимності своєї влади над Тибетом. Це, безумовно, створює велику проблему для індійської дипломатії. І хоча офіційних змін в цій політиці не відбулося, і, очевидно, найближчим часом не відбудеться, Тибет залишається «наріжним каменем у відносинах двох країн.

Швидко розвиваються відносини між Китаєм і Пакистаном. Китай остаточно сформулював свою позицію щодо Кашміру на користь Індії, проте військове співробітництво між Пакистаном і КНР постійно розширювалось. Одразу після підписання угоди між КНР і Індією в 1993 році китайці заспокоїли Пакистан, що зроблено це «не за їх рахунок», що співробітництво буде зростати і надалі. Справа в тому, що Пакистан стримує Індію і є її основним суперником у

Південній Азії. Крім того, для Китаю Пакистан — це канал для роботи з мусульманським світом. Індійці побоюються, що Китай передає Пакистану ядерні та ракетні технології, а це в умовах перманентної нестабільності в цій мусульманській країні є дуже небезпечним. Водночас Китай здійснював поставки зброї Бангладеш, Шрі-Ланці, Непалу. Все це не викликає особливого захвату у Індії.

Ще більш яскраво ілюструє ситуацію Бірма, де зіткнулися інтереси Індії та Китаю. Останній, підтримавши військову хунту в Рангуні, почав постачати зброю в масових масштабах. Індія ж відкрито підтримала опозиціонерів, деякі з них знайшли в Індії політичний притулок. Пізніше, правда, Делі почав обережно налагоджувати стосунки з військовим режимом.

У пошуках збалансованої політики щодо Китаю індійські політики розпочали пошук партнерів серед країн, що поділяють побоювання «китайською загрозою». Коло цих країн вже окреслено: Індонезія, Малайзія, Філіппіни, частково Таїланд і Сінгапур. Поява ж на політичній карті нових незалежних держав Центральної Азії означає виникнення нового театру, де боротьба за вплив буде досить гострою. Китай при цьому намагається активними діями компенсувати свою довгу відсутність в цьому регіоні, тоді як Індія користувалася тут в радянські часи певними привілеями. Цікаво, що і Китай, і Індія побоюються розповсюдження ісламського фундаменталізму.

В Індії тим часом поширювалися думки про необхідність перетворитись в ядерну країну. З часом такі погляди стали панувати і серед керівництва держави. Підкреслюється, що якщо країни Великої П'ятірки використовують ядерну зброю як міжнародний засіб сили, то чому б Індії не переглянути зміст своєї доктрини. До того ж це було необхідно для національної безпеки. Саме такі ідеї привели до еволюції сучасного політичного курсу країни. Індія навчалася у західних держав ставленню до використання ядерної політики. Стримування спрацьовує на Заході та в інших країнах. Інакше ці країни не мали б ядерної зброї. Якщо так поводитьсь Захід, то чому б Індії не скористатися цим прикладом? Отже, якщо зараз сперечаються з приводу участі Індії у програмі нерозповсюдження ядерної зброї, то така участь Індії не на часі.

Випробування перших 50 років незалежності підтвердили, що політика стримування розвитку військового потенціалу, вважають в

Делі, не дала бажаних результатів. Зміцнювалася опозиція до такого курсу. Поширилися думки про необхідність ядерної зброї в різних колах індійського політичного спектру. Ідея всебічного роззброєння так і не реалізувалася в світі. До того ж країни — володарі ядерної зброї не поспішали позбутися її. Навпаки, загроза розповсюдження ядерної зброї все більше ставала реальністю.

Із зменшенням американської військової присутності в Азії і розпадом Радянського Союзу перед Індією постала проблема перегляду свого політичного курсу. Почався процес зміцнення власних збройних сил і поступового поліпшення відносин із США. Справа в тому, що спектр можливостей для Індії з розпадом СРСР значно зменшився. Індія мала вжити необхідних заходів, щоб її незмінний ядерний вибір залишився в силі. Але саме тут уряд Індії зіткнувся з необхідністю прийняття принципового рішення. Справді, зміна курсу привела б до небажаного впливу на світову безпеку. З іншого боку, наявність ядерної зброї у Китаю і (на той час ще гіпотетично) у Пакистану змусила індійське керівництво поквапитись з висновками. Єдине, що визначало це рішення, як підкреслювалось в офіційних індійських документах, була національна безпека. Ядерні випробування, проведені 11 і 19 травня 1999 року, стали продовженням політики, яку було започатковано з часів становлення незалежності. Сьогодні ядерна зброя вже існує як об'єктивна реальність, хоча ці випробування викликали широку і вкрай негативну міжнародну реакцію [див.: Vidia, July 11].

Безумовно, в китайсько-індійських стосунках існують серйозні протиріччя і труднощі. В Індії спостерігається занепокоєння щодо подальших намірів КНР. Чимало індійських політиків, і особливо військових, розглядають Китай як потенційну загрозу, вважають ядерний арсенал Китаю знаряддям можливого тиску на Індію. Але китайці твердять, що суттю їхньої стратегії є розвиток дружніх стосунків з усіма країнами світу на основі п'яти принципів мирного співіснування. Непогано, на нашу думку, висловився Ден Сяопін, «генеральний конструктор держави», як його назвала китайська преса в 1993 році: «Не існує китайської загрози для Індії, не існує індійської загрози для Китаю. Ми прагнемо процвітання для себе, і бажаємо процвітання Вам» [China Looks... 1999, 262].

Позиції КНР та Індії практично збігаються в таких важливих питаннях: необхідність встановлення «нового економічного і політично-

го устрою», відносини «Північ—Південь», збереження навколишнього середовища. Як Індія, так і Китай вважають, що «п'ять принципів мирного співіснування» мають бути базою нового міжнародного ладу після «холодної війни». Не можна недооцінювати вагу Індії в Русі неприєднання. До голосу Китаю там теж уважно прислуховуються. З питань прав людини Індія і КНР дотримуються думки, що «ця проблема підпадає під юрисдикцію національного суверенітету» і не може ставати приводом для тиску і втручання з боку інших держав.

Останнім часом двосторонні індійсько-китайські відносини розвиваються досить активно. Відбулась серія візитів на вищому рівні, під час яких велику увагу було приділено врегулюванню прикордонного питання. В Угоді щодо мирного вирішення питання про кордон 1993 року йдеться про намір двох країн вирішувати проблеми, що виникають, «мирним і дружнім шляхом», про скорочення військ біля кордону та про відмову від проведення військових навчань в цій зоні. До речі, були встановлені прямі стосунки між військовими двох країн. Все це дало можливість Індії вивести 2/3 гірських військ і перекинути їх на індійсько-пакистанський кордон. Таким чином, ситуація на індійсько-китайському кордоні поступово нормалізується.

Візит прем'єр-міністра Індії Ваджпаї в КНР у червні 2003 відкрив нову сторінку у відносинах двох країн і народів. Виходячи з того, що основні завдання зовнішньої політики Індії та Китаю мають багато спільного, а саме зміцнення стабільності й миру в Азії, можна стверджувати, що двосторонні відносини мають великі перспективи розвитку.

Втім між Індією та Китаєм залишаються деякі невирішені проблеми. Вони поступово будуть вирішуватися на основі взаємної довіри та порозуміння. Розвиток економічного, торговельного, технологічного, культурного співробітництва, покращення ситуації на кордоні сприятиме співпраці двох азіатських велетнів на світовій арені. Така тенденція на часі, вона відповідає інтересам двох великих країн, двох великих народів.

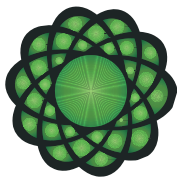
ЛІТЕРАТУРА

1. *Ледовский А.М.* СССР и Сталин в судьбах Китая: Памятники исторической мысли. Москва, 1999.
2. *Насенко Ю.П.* Джавахарлал Неру и внешняя политика Индии. Москва, 1975.

3. *Никифоров В.Н.* Первые китайские революционеры. Москва, 1980.
4. Очерки международных отношений в Южной, Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке после второй мировой войны (1945–1955). Москва, 1975.
5. Свобода в изгнании.: Автобиография Его Святейшества Далай-ламы Тибета. Нартанг, 1992.
6. China as a Great Power. Myths Relations & Challenges in the Asia Pacific Region. New York, 1995.
7. China Looks at the World. Edited by Shen Qurong & Bhabani Sen Gupta. Delhi, 1999.
8. Contemporary International Relations. Beijing. 1997, № 8–9.
9. *Vidya Bhushan Soni.* Indian Technopark Invites Ukrainians. The Day, July 11.



**Лідери двох найбільших країн світу знайшли спільну мову
(Прем'єр Міністр Республіки Індія А.Б. Ваджаї
та Президент КНР, Генеральний секретар КПК Ху Цзіньтао)**



У КРАЇНСЬКО-ІНДІЙСЬКІ ЗВ'ЯЗКИ

Ольга Лукаш (Київ)

З ІСТОРІЇ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКО-ІНДІЙСЬКИХ ЗВ'ЯЗКІВ

Роль особистості в історії, можливості однієї людини в зміцненні відносин між країнами, значення в цьому процесі взаємозбагачення цивілізаційними цінностями... Кого з нас не хвилювали ці питання? Цікавим прикладом відповідей на них може бути життя видатного вченого з України — В.А. Хавкіна (1860-1930), який більше 20-ти років жив і самовіддано працював в Індії. Його переслідували на батьківщині царські жандарми, його наукові відкриття не були визнані в Російській імперії. Всесвітню славу і визнання він отримав в Індії, заклавши основу подальших гуманітарних українсько-індійських відносин.

Індія з найдавніших часів привертала до себе увагу слов'янських народів; чудові фантастичні перекази про неї відбито у давньоруських історичних та літературних пам'ятках. Протягом багатьох віків художні образи, пов'язані з Індією, жили в усній народній творчості. Освічене населення Київської Русі знайомилось з життям Індії за творами, що привозились з Візантії та балканських держав. Аж до середини XV ст. літературна спадщина Київської та Новгородської Русі були головним джерелом знань про цю далеку країну.

Народний епос, літературні та інші писемні джерела свідчили про великий інтерес до Індії, але водночас про фрагментарність і брак відомостей про неї. Відсутність протягом тривалого часу безпосередніх зв'язків з Індією, засилля богослів'я у середньовічній культурі пояснюють, чому століттями могли жити фантастичні уявлення про Індію, чому виникли поетичні образи таємничої, загадкової і казково багатой країни.

Лише у XV ст. з'явився перший твір російською мовою про Індію. Він був написаний Афанасієм Нікітіним, який здійснив відважну

мандрівку до цієї країни і прожив там кілька років (1469–1472). «Хожение за три моря...» Нікітіна посіло чільне місце в історії літератури та науки. Для свого часу це був видатний твір з історії народів та культури середньовічної Індії, оскільки правдиво, глибоко за змістом і високохудожньо за формою відбивав все те, що автор сам побачив та осмислив. Його було перекладено на багато європейських мов [Никитин 1960].

Історія розвитку багатогранних зв'язків з Індією зберігає чимало імен яскравих та самобутніх мандрівників, посланців, учених. Серед них особливо вирізняється ім'я Г.С. Лебедева (1749–1817) — першого російського індолога, який наприкінці XVIII ст. вирушив подорожувати до Індії і тривалий час (1785–1797) жив спочатку в Мадрасі, а потім у Калькутті. Він глибоко і всебічно вивчав культуру, звичаї та мови народів Індії, відіграв важливу роль у розвитку взаємовпливу і взаємозбагачення західної та східної культур. Долаючи великі труднощі, створив перший індійський театр європейського типу, де виконувались п'єси, перекладені ним з англійської на бенгальську мову.

В 1801 р. Г.С. Лебедев видав у Лондоні «Граматiku чистих та змішаних східно-індійських діалектів», а у 1805 р. в Петербурзі надрукував книжку, у якій зробив спробу розібратися у змісті індуїзму, навів цікаві свідчення про індійський календар, свята, звичаї, касти, про торгівлю Індії з західноєвропейськими державами [Лебедев 1805]. Головна заслуга Г.С. Лебедева перед наукою полягає в тому, що він став першим дослідником Індії, який поклав початок її науковому вивченню в Росії, першим увів цю країну в коло наукових російських досліджень і першим вивчив основи санскриту. До нього в Росії з'являлися лише переклади праць західноєвропейських авторів [див. докл.: Гамаюнов 1956].

У кінці XIX — на початку XX ст. гідним спадкоємцем, що продовжив таку гуманістичну традицію у галузі науки, став відомий вчений-епідеміолог, виходець з України — В.А. Хавкін, який присвятив багато років свого життя праці в Індії (1893–1915). Ім'я цього вченого рідко зустрічається в історіографії, в працях сучасних сходознавців, індологів. Виняток становлять невеличкі брошури, що були видані в Росії ще у 50 — 70-ті роки [Кочарян 1959, 5; Юнель 1979, 105], науково-популярні нариси М.А. Поповського [Поповский 1963, Поповский 1965], а також стаття в енциклопедії, яка вийшла в Україні [Лукаш,

Рубель 1995, 87]. З життям і діяльністю цієї непересічної людини, самовідданого вченого-гуманіста пов'язані зародження і розвиток українсько-індійських зв'язків у таких важливих галузях науки, як бактеріологія, епідеміологія, медицина.

Випускник Одеського (Новоросійського) університету¹, один з найталановитіших і найулюбленіших учнів видатного вченого — біолога І.І. Мечникова, В.А. Хавкін був яскравим втіленням передових, наукових та суспільно-політичних ідей свого часу. Унікальні документи, що збереглися в архівах Києва та Одеси — Центрального державного історичного архіву України (ЦДІАУ)² і Державного архіву Одеської області (ДАОО)³ свідчать, що студентська та наукова доля молодого бактеріолога складалася нелегко та суперечливо, була наповнена бурхливими подіями тих років.

Новоросійський університет у вісімдесяті роки ХІХ ст. вважався досить демократичним навчальним закладом. Тут разом навчалися студенти найрізноманітнішого соціального становища і національного складу. В листопаді 1881 р. в університеті вибухнув нечуваний скандал, не схожий на звичайні студентські заворушення. Шістдесят слухачів першого та другого курсів фізико-математичного факультету вимагали вигнати за неучтвю найреакційніших викладачів, освистали декана факультету. Останній виступив проти присвоєння ступеня кандидата наук одному з талановитих випускників університету, мотивуючи це наявністю «крамольних думок» в дисертації.

Політичні незгоди просочилися в середовище викладачів і розкололи професуру на два ворогуючих табори. Кого ж начальник Одеського жандармського управління зарахував до «крамольних викладачів», що справляли згубний вплив на молодь? Це були І. Мечников, професор біології, «людина крайніх переконань, неможлива у жодному навчальному закладі», а також професор фізики М. Умов — теж «людина крайніх поглядів»⁴. Список осіб, наведений у доповіді начальника жандармерії, досить широкий, але достатньо і перших двох імен. Навіть сьогодні, понад 100 років тому, вони викликають глибоку повагу: видатний біолог, один із засновників еволюційної ембріології та творець фагоцитарної теорії імунітету — І.І. Мечников і засновник школи російських фізиків — М.О. Умов.

Скандал, що вибухнув в університеті, був по суті політичною демонстрацією студентів, що виступили проти реакції в галузі освіти в

усіх її формах. Через кілька днів університетський суд засудив сімнадцять студентів до різних покарань, а трьох, головних ініціаторів, було вирішено виключити. Серед них — студента другого курсу природничого відділення фізико-математичного факультету — Володимира Хавкіна.

Вступити до Одеського університету, здобути вищу освіту було давньою мрією здібного юнака. Його батько, простий учитель гімназії, мав велику сім'ю і не міг витратити на навчання молодшого сина ані копійки. Однак, незважаючи на всі труднощі, В. Хавкін чудово вчився, виявив великий інтерес до природничих наук. Наукова лабораторія, створена під керівництвом І.І. Мечникова, перетворилася для Володимира на другий дім. «Крамольний професор» заохочував наукові інтереси своїх студентів. Кожен студентський дослід, кожна новина біології ставали предметом гарячих дискусій між учителем і учнями. Володимир Хавкін був улюбленцем професора, його постійним супутником у біологічних експедиціях.

За поновлення В. Хавкіна в університеті клопотався сам І.І. Мечников і Вчена рада університету більшістю голосів спростувала рішення суду. На початку 1882 р. студентів було поновлено в університеті, В. Хавкін повернувся до занять, лабораторних дослідів, і до обов'язків члена революційного гуртка «Народна воля». Відомо, що у кінці 70-х — на початку 80-х років XIX ст. Одеса була одним із головних центрів руху народовольців на Україні. Підпільну діяльність одеських народовольців очолювала В. Фігнер, у ризикованих операціях брав участь С. Халтурін. Гуртком, де працював В. Хавкін, керував професійний революціонер П. Анненков.

Ще у 1879 р. В. Хавкін потрапив на замітку жандармським чинам і був внесений у список осіб, «неблагонадійних у політичному відношенні»⁵. На рахунку неблагонадійного студента були і арешти, і тюремне ув'язнення, і допити в генерала Стрельникова. При першій же нагоді його знову було виключено, коли велика група студентів виступила з протестом проти звільнення найпрогресивніших та найталановитіших викладачів, серед яких був І.І. Мечников.

Розгром «Народної волі», загибель товаришів, вигнання з університету змінили погляди і загартували характер Володимира. Тепер боротьба за здобуття вищої освіти стала його головною справою. Очевидно, наполегливість колишнього студента зламала стіну канце-

лярської байдужості і недоброзичливості. У 1884 р. ім'я В. Хавкіна знову з'являється у протоколах Вченої ради Новоросійського університету. Після складених іспитів і захисту дисертації Рада одноголосно ухвалила затвердити В.Хавкіна кандидатом природничих наук.

Присвятити все своє життя науці — таку мету поставив перед собою талановитий випускник університету. Але всі двері наукових і навчальних закладів, де можна було б проводити наукові дослідження, були для нього закриті як для особи політично неблагонадійної. Не витримує утисків з боку властей І.І. Мечников, і за запрошенням відомого мікробіолога Л. Пастера він від'їздить працювати у мікробіологічний інститут у Парижі.

В Інституті Пастера мріяли працювати багато іноземних вчених. Він являв собою міжнародний центр найпередовіших ідей та досліджень у нових напрямках науки того часу — мікробіології та імунології. Там плідно працювали російські та українські вчені — І.І. Мечников, С.М. Виноградський, М.Ф. Гамалія, О.М. Безредка, серед них був і В.А. Хавкін.

Праця в Інституті Пастера (1889—1893) відіграла вирішальну роль у долі останнього, оскільки зв'язала його життя на багато років з далекою Індією. Як і перед кожним молодим науковим дослідником, перед В.А. Хавкіним стояло важке завдання — знайти своє місце в науці, ту головну проблему, якій він зможе віддати усі свої сили та знання. Таку проблему підказало йому саме життя — боротьба з небезпечними інфекційними захворюваннями — холерою та чумою.

У кінці XIX ст. Європу охопила п'ята за рахунком пандемія холери, щорічно вона забирала життя тисяч і сотень тисяч людей. Радикальних засобів боротьби з нею не було ні у лікарів, ні у вчених. Вона приходила то з Ірану до Росії, то через Африку до Франції, то просочувалася на Європейський континент з країн Близького Сходу. Але джерело зараження залишалося те саме — провінція Бенгалія в Індії.

Коли в Європі почалася п'ята пандемія холери, вчення Л. Пастера про мікробів — збудників інфекції вже наполегливо входило до арсеналу медицини. Навесні 1892 р. страшна хвороба прорвалася через заслін на російсько-перському кордоні й швидко охопила сімдесят сім губерній і областей Російської імперії, серед них і Україну. Того ж року холера зробила гігантський кидок на Захід і влітку 1892 р. з'явилася біля воріт головних європейських столиць. Саме у ці місяці

В.А. Хавкін почав наукові дослідження у лабораторії пастерівського Інституту, сподіваючись одержати дієву вакцину, що запобігла б захворюванню. У процесі складних дослідів він мав одержати не лише необхідну вакцину, а і довести її безпечність для людей. Самовіддана праця дозволила вченому подолати цю проблему. Більше того, він зробив сміливий крок і з ризиком для життя вперше випробував нову вакцину на собі. Експеримент пройшов успішно, і молодий бактеріолог здобув значну наукову перемогу.

Природно, що свою діяльність В.А. Хавкін пов'язував з Росією, адже вона гостро потребувала ефективного засобу боротьби з жорстоким захворюванням. Рекомендаційний лист до Росії підписав сам директор Інституту Л. Пастер: у ньому він високо оцінив дослідження В.А. Хавкіна і пропонував застосувати протихолерну вакцину у російських губерніях, вражених епідемією.

Не сумніваючись у успіху, В.А. Хавкін з нетерпінням чекав на позитивну відповідь, але з Росії надійшла відмова. Очевидно, царські чиновники не бажали повернення колишнього народника і особи «політично неблагонадійної». У Петербурзі з цією метою були організовані приватні збори представників медичної науки, які «дійшли висновку», що авторові відкриття слід обмежитися поки що лабораторними дослідженнями або проводити досліди на людях у тих місцевостях, де холера епідемічна, тобто в Індії.

У листопаді 1892 р. «Британський медичний журнал» повідомляв, що «пан Хавкін вирушає до Індії застосовувати свої попереджувальні щеплення проти холери». Він перебував у той час в Лондоні, де був прийнятий Прем'єр-міністром і керівником Британського медичного департаменту [Поповський 1963, 39–40]. У лютому 1893 р. В.А. Хавкіна було призначено державним бактеріологом індійського уряду. На Британських островах швидко зрозуміли і цінність наукового відкриття молодого вченого, і те, що його можна з успіхом використати в інтересах «пом'якшення» колоніальної політики в Індії. Сміливий бактеріолог вирушив у самісіньке вогнище епідемії, знаючи, що за тринадцять років (1877–1890) у Бенгалії від холери померло понад мільйон чоловік, що від неї помирає кожен другий з тих, хто заразився, і що у медицині немає поки що ліків, здатних зупинити хворобу.

Прибувши до Калькутти, він остаточно переконався у правильності висновків одного з основоположників мікробіології, німецького

вченого Р. Коха, який твердив, що збудником захворювання є так звана холерна «кома» — вигнутий мікроб, що добре розмножується у воді. Саме з водою звичайно захворювання передавалося здоровим людям. В Індії В.А. Хавкін зрозумів, що найпростіше було б запобігти поширенню хвороби, засипавши усі сумнівні водоймища — розсадники «коми», провести водогін якщо не у кожен будинок, то принаймні у кожен квартал міста, подбати про гігієнічні заходи, навести порядок на ринках, де овочі й фрукти лежали просто на землі. В Англії на ці заходи не пошкодували коштів, і епідемії вдалося запобігти. Але в Індії колоніальні власті й думати не бажали про подібні витрати. Запрошення бактеріолога видавалося калькуттським та лондонським чиновникам дешевим засобом позбутися важкого захворювання шляхом вакцинації.

Однак головний бактеріолог Індії знав, що вакцинація населення не буде заходом ані легшим, ані дешевшим. Для того, щоб повністю позбутися хвороби чи хоча б блокувати її у масштабах країни, треба було зробити щеплення мільйонам людей, створити у мільйонах організмів абсолютну несприйнятливість до холери. Це потребуватиме чималих витрат, а головне — добре організованого механізму для виробництва вакцини і щеплень.

Своє завдання він бачив у тому, щоб завести пружину цього механізму, подати приклад лікарям та адміністраторам, викликати у них ентузіазм до справи, яка за масштабами і гуманною метою не мала собі рівних в історії Індії. Замість недорогої і легкої перемоги він планував серйозну багаторічну боротьбу, розраховуючи на остаточне звільнення країни від хвороби. Ні віце-король, ні секретар Її Величності у справах Індії не могли схвалити таку «марнотратну» програму. Не дивно, що бактеріолог одразу ж опинився в немилості у колоніальних властей.

Більш того, внаслідок загальної відсталості, неписьменності, релігійних звичаїв місцеве населення спочатку також недоброзичливо зустріло ідею вакцинації. Незважаючи на всі складності, вченого хвилювало головне питання — ступінь імунності його вакцини. Заради відповіді на це запитання він піддав себе багатьом нестаткам, рушив у далекі експедиції, подовгу жив у сільських хатинах, позбавлених елементарних зручностей, ризикував своїм життям у непрохідних індійських джунглях і болотах.

В Калькутті у 1895 р. було опубліковано «Звіт Державного бактеріолога Хавкіна про підсумки двох з половиною років роботи в Індії». Там повідомлялося, що вакцина проти холери, безсумнівно, виправдала надії, які на неї покладали: вона не завжди оберігала від зараження, але, як правило, рятувала від смерті. За цей період щеплення в Індії одержали 42 тис. чол., причому дві третини з них були вакциновані двічі. У перші ж чотири дні усі щеплені набули несприйнятливості до холери, а загальні результати показали, що смертність знизилась на 72% [Поповский 1963, 78]. Так завершилося одне з найбільших у ХІХ ст. випробувань протибактеріальних засобів. Ціною справжньої боротьби В.А. Хавкіну вдалося подолати труднощі і подарувати світу перший незаперечний доказ значення запобіжних щеплень для людини.

У 1895 році з перемогою, але страждаючи сильними приступами малярії, яка вразила його в індійських болотах Ассам, В.А. Хавкін повертається до Парижа. Там він застав тяжко хворого Л. Пастера. Символічно, що набагато раніше, коли Л. Пастер в останній раз відвідав свій Інститут і йому показали під мікроскопом відкритий мікроб чуми, він вимовив такі слова: «Зараз уже можна не сумніватися, що прийде день, коли запобіжні заходи, яких вживає один з моїх учнів, зупинять страшні канчуки, що терзають людство: бубонну чуму і жовту пропасницю» [Поповский 1963, 80]. Ці слова виявились пророчими, оскільки через півтора роки колишній асистент Пастерівського Інституту, державний бактеріолог індійського уряду В.А. Хавкін створив першу в світі вакцину проти чуми.

Влітку 1896 р. чума з'явилася у Бомбеї. На цей час вчені вже виявили збудника цього найнебезпечнішого інфекційного захворювання, але ні лікувати, ні тим більше зупинити його поширення ще ніхто не вмів. Коли у жовтні цього року В.А. Хавкін прибув до Бомбею, він застав напівпорожнє місто, населення в паніці тікало вусібіч. Він приїхав у вражений чумою Бомбей з готовим планом дій. У той час, коли його колишній колега по Інституту Пастера робив спробу лікувати чуму протичумною сироваткою, Хавкін вишукав засоби, які б захистили здорових людей і запобігли б поширенню інфекції.

У маленькій лабораторії Центрального медичного коледжу, де працював і жив бактеріолог, чумні культури піддавалися по черзі багатьом випробуванням. Лабораторія, що готувала порятунок гігантському,

охопленому жахом місту, навряд чи цікавила когось серйозно у ті осінні місяці 1896 р. Лише через багато років один з індійських вчених залишив кілька рядків про те, як створювалася протичумна вакцина: «Епідемія все розросталася. Доктор Хавкін дуже поспішав. Одночасно з підготовкою вакцини він читав численні лекції для лікарів-практиків про боротьбу з чумою. Цей замкнений і мовчазний добродій ставав напрочуд красномовним, коли треба було когось навчити основам протичумної боротьби. Працював він по 12—14 годин на добу...» [цит. за: Поповський 1965, 205]. Навіть ці нечисленні рядки показують, як вкрай напружено працював В.А. Хавкін.

Складна ситуація вимагала негайних ефективних заходів. Перш ніж приступити до масової вакцинації населення Хавкін витримав неприємну боротьбу з колоніальними властями, індійською верхівкою, частиною місцевих лікарів, що боялися конкуренції бактеріолога у своїй медичній практиці.

Цікаво, що у 1897 р. уряди цілого ряду країн надіслали до Бомбея медиків для спостереження за епідемією. Німці, італійці, французи і росіяни не без підстав очікували, що наступний свій напад «чорна смерть» вчинить на один із портів Європи. Відрядженим до Індії бактеріологам були надані настанови найретельнішим чином накопичувати досвід боротьби з чумою. Вже у березні 1897 р. до Бомбея прибули російські вчені, серед яких були вихідці з України — майбутній академік Д.К. Заболотний і професор Харківського університету В.К. Високович. В.А. Хавкін надавав можливість землякам одержати повну інформацію про характер епідемії, методи лікування і запобігання чумі. Коли українські лікарі побажали перевірити дію власної протичумної сироватки, головний бактеріолог Індії організував досліді в найбільшому і найдосконалішому шпиталі Бомбея. Саме з їхньої легкої руки протичумна вакцина дістала назву «лімфи Хавкіна». Прибулі лікарі переконалися, що коли препарат і не рятував від зараження всіх щеплених, то значно підвищував їх шанси залишитись здоровими у чумному оточенні. Головне — він зберігав життя людям; а смертність серед тих, хто захворів, але був раніше вакцинований, зменшувалася на 85—90%.

Восени 1898 р. Бомбейська лікарська спілка, що об'єднувала кілька сот лікарів-індійців, обговорила діяльність В.А. Хавкіна. Визнавши, що жодні з існуючих ліків не рятують від чуми, індійські медики

прийняли ухвалу про вакцинацію, обов'язкову для кожного, хто займається медичною практикою на території Бомбея. Це була ще одна велика перемога бактеріолога, оскільки остання фортеця противників вакцини здалася. Лабораторія В.А. Хавкіна почала виробляти щотижня тисячі доз «лімфи», яку направляли не лише у різні райони Індії, але також до інших країн — Англії, Франції, Португалії. В англійських фахових часописах виник новий термін — «хавкінізація». Бомбейська міська адміністрація оголосила В.А. Хавкіну подяку, а королева Вікторія нагородила його орденом Кавалера Індійської Імперії, вручивши його власноручно.

Талановитому вченому, на багато років відірваному від Батьківщини, надзвичайно приємно було дізнатися, що під впливом його відкриттів у Росії також відбулися зміни. При Інституті експериментальної медицини у Петербурзі було створено лабораторію, де виготовлялася протичумна сироватка і «лімба Хавкіна».

Літо 1899 р. виявилось періодом повного визнання авторитету В.А. Хавкіна в Індії. В Бомбеї, у величезному старовинному будинку — колишній резиденції губернатора — відбулося офіційне відкриття його лабораторії. Її головним директором було призначено В.А. Хавкіна. Вона була розрахована на щоденне виробництво 10 тис. доз вакцини. Попереду планувалася величезна праця, оскільки вакцину треба було поставляти у багато країн світу.

Відомо, що пізніше лабораторію відвідав Махатма Ганді, який високо оцінив роботу самовідданого українського вченого. А у 1925 р. на прохання групи вчених, що працювали у Бомбейській бактеріологічній лабораторії, власті перейменували цей заклад на Інститут ім. В.А. Хавкіна. В наш час Інститут є одним з найбільших науково-дослідних закладів Південно-Східної Азії. Відділ вакцин — найважливіший відділ в Інституті — випускає мільйони доз препаратів проти чуми, холери, тифу. Бомбейські вчені перевіряють вакцини, створені в інших медичних закладах, готують наукові кадри, досліджують проблеми імунітету [див докл.: *The World...* 1997, 166—170; *Independent...* 1998, 184—186; *Health...* 1999, 241].

У 2000 р. виповнилося 70 років з дня смерті видатного бактеріолога, однак ім'я і справа його живуть на індійській землі й досі. Безперечні та загально визнані здобутки В.А. Хавкіна перед світовою медициною і світовою сучасною цивілізацією. Значний внесок цей відомий

вчений з України вніс у розвиток українсько-індійських зв'язків, оскільки завдяки його наполегливій і багаторічній праці в Індії було закладено підвалини перших наукових контактів, а згодом і широкого співробітництва між Україною та Індією у галузі науки та освіти.

ПРИМІТКИ

¹Одеський університет ім. І.І. Мечникова був заснований у 1865 р. за ініціативою М.І. Пирогова як Новоросійський імператорський університет. У перші роки радянської влади він був реорганізований у низку самостійних вузів, а у 1933 р. відновлений і названий Одеським.

²ЦДІАУ, ф.385, оп.1, спр.135, 153, 164, 174, 184.

³ДАОО, ф.2, оп.2, спр.1983; ф.5, оп.1, спр.131, 122, 134; ф.45, оп.4, спр.2302, 2309; ф.45, оп.19, спр.124.

⁴ДАОО, ф.5, оп.1, спр.131, арк.120.

⁵ЦДІАУ, ф.385, оп.1, спр.164 (ч.1), арк.129.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гамаюнов Л.С. Из истории изучения Индии в России (К вопросу о деятельности Г.С.Лебедева) // Очерки из истории русского востоковедения. Сб. 2. Москва, 1956.

2. Кочарян М.А. Дружба и сотрудничество СССР и Индии. Москва, 1959.

3. Лебедев Г.С. Беспристрастное содержание систем Восточной Индии брамменов, священных обрядов их и народных обычаев. Санкт-Петербург, 1805.

4. Лукаш О., Рубель К. Індія // Енциклопедія української діаспори. Т. 4. Київ; Нью-Йорк; Чикаго; Мельбурн, 1995.

5. Никитин А. Хожение за три моря Афанасия Никитина. 1466—1472 гг. Москва, 1960.

6. Поповский М.А. Судьба доктора Хавкина. Москва, 1963.

7. Поповский М.А.. Пять дней одной жизни. Москва, 1965.

8. Хавкин В.А. Противохолерные прививки в Индии / Пер. с англ. Калькутта, 1895.

9. Юнель А.И. Советско-индийские связи 1917—1939. Москва, 1979.

10. Health and Family Welfare // India, 2000. A Reference Annual. New-Delhi, 2000.

11. Independent India. The First Fifty Years. Delhi, 1998.

12. The World of Medicine // Manorama Yearbook, 1997.



Володимир Ааронович Хавкін (1860—1930)

Лідія Чувпило (Харків).

ВИВЧЕННЯ ІНДІЇ В ХАРКІВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ У 1905—1917 рр.

Пріоритетний розвиток індологічних дисциплін був однією з найхарактерніших рис харківського університетського сходознавства дожовтневої доби. Дослідники історії орієнталістики неодноразово звертали увагу на цей факт [Изучение... 1991, 98—99; История отечественного востоковедения 1990, 113—116; История отечественного востоковедения 1997, 78—81; Ковалівський 1961, 13—61; Крачковський 1958, 55; Надель 1964, 169—173; Bongard-Levin, Vigasin 1984, 99—103]. Проте ще й досі не існує жодної наукової праці, де було б зроблено спробу проаналізувати весь процес розвитку індології в Харківському університеті за часів Російської імперії. Необхідність зробити таку спробу й обумовила вибір теми цього дослідження.

Викладання сходознавчих дисциплін було розпочато в Харківському університеті з його відкриттям у січні 1805 р. [Ковалівський 1961, 24—25; Чувпило Л. 2000, 271—277]. Але, згідно зі статутом російських університетів 1804 р. офіційне викладання індологічних курсів не вважалось обов'язковим. Тому в перші два десятиріччя існування університету наукової індології ще не було в Харкові. Лише деякі науковці під впливом загальноєвропейського захоплення давньоіндійською цивілізацією цікавилися пам'ятками індійської літератури в перекладах на сучасні мови. Так, видатний український літератор, професор Харківського університету П.П. Гулак-Артемівський видав у 1819 р. переклад з польської мови твору «Періоди або віхи світу за обчисленням найвідоміших священних книг індійських» [Гулак-Артемівський 1819]. Справжня ж наукова праця в галузі індології розпочалася в університеті лише тоді, коли кафедру східних мов у 1829 р. очолив відомий орієнталіст німецького походження Б.А. Дорн (1805—1881). Згідно з вимогами Міністерства народної освіти він викладав арабську та перську мови як обов'язкові базові дисципліни, але разом з цим пропонував студентам факультативні курси давньоєврейської, турецької, ефіопської та санскритської мов [Багалеї, Сумцов, Бузескул 1906, 60]. Курс санскриту, певно, був

найбільш популярним, бо вчений викладав його протягом трьох років — з 1830 по 1833 [Ковалівський 1961, 27–28].

Працюючи в Харкові, Б.А. Дорн займався не лише викладацькою роботою, а ще й дослідженням санскриту. Саме цьому вченому належить перша фундаментальна праця, пов'язана з проблемами санскритології, що вийшла в Харкові, — «Про спорідненість мови слов'янської та санскритської» [Dorn 1833]. Ідея написання цієї роботи, безперечно, виникла у Дорна саме тому, що він вже чотири роки перебував у слов'янськомовній стихії та за цей час встиг дуже добре вивчити не лише російську, а й церковно-слов'янську, польську, чеську та інші мови. Зустрічаються в його праці деякі українські слова, що вчений міг почути в Харкові. Слід звернути увагу на те, що Б.А. Дорн знаходить у сучасних розмовних слов'янських мовах набагато давніших та близьких до санскриту форм, ніж ті, що властиві церковно-слов'янській мові, яку майже всі дослідники того часу вважали найдавнішою. Щодо санскриту, то його вчений, всупереч панівній в ті роки думці, не вважав первісною індоєвропейською мовою і відстоював тезу про існування єдиної «протоіндоєвропейської» мови, з якої санскрит походить так само, як і слов'янські діалекти.

У цілому дослідження Б.А. Дорна було значним досягненням у галузі порівняльного мовознавства, тому що в ньому вперше визначилися головні ознаки спорідненості між індо-арійськими та слов'янськими мовами. Ця робота на кілька років випередила відому «Порівняльну граматику» Ф. Боппа, до першого видання якої, до речі, не ввійшли слов'янські мови [див.: Томсен 1938, 59–60]. На жаль, Б.А. Дорн не продовжив працю у галузі порівняльного мовознавства та санскритології, віддавши перевагу афганістиці, і в результаті, отримавши запрошення працювати викладачем афганської мови в Інституті при Міністерстві закордонних справ, залишив Харків у 1835 р.

Після від'їзду Б.А. Дорна викладання та вивчення санскриту в Харківському університеті на деякий час припинилося. Але інтерес до індології серед вчених не згасав. Своє відображення він знайшов у наукових працях видатного українського історика та етнографа І.І. Срезневського, який володів санскритом і цікавився релігією та культурою народів давнього Сходу. У 1835 р. він надрукував статтю «Загальні основи Зенд-Авести» [Срезневський 1835, 519–526], де була зроблена спроба порівняння законів Ману та Заратустри. Вчений

дійшов висновку, що схожість між цими законами була обумовлена, в першу чергу, однаковим суспільно-політичним устроєм іранців та індійців, для якого була характерна необмежена влада царя-деспота.

У 30-ті роки XIX ст. індологічна проблематика почала розроблятися на кафедрі всесвітньої історії Харківського університету. У 1835 р. цю кафедру очолив видатний історик М.М. Лунін (1807—1844), який отримав блискучу історичну і філософську підготовку, навчаючись у відомих вчених Росії та Німеччини [Бузескул 1905, 5—9]. На відміну від більшості своїх колег з російських і західноєвропейських університетів він вважав за потрібне викладати історію стародавнього Сходу в повному обсязі у загальному курсі всесвітньої історії. Першим у Росії М.М. Лунін читав лекції з історії Індії, починаючи з них навчальний курс стародавньої історії. Ці лекції збереглися у вигляді рукопису в фондах бібліотеки Харківського університету. Їх загальний обсяг становить 60 сторінок рукописного тексту.

У 1837 р. М.М. Лунін видає статтю «Індія. Погляд на життя індостанського народу», яка відображала зміст його лекцій на цю тему. У ній вчений охоплює значне коло питань — географію, політичну історію, суспільний лад, релігію, мови та культуру давнього Індостану. На початку кожного розділу вчений подає загальний закон, яким, на його думку, треба керуватися при дослідженні даної проблематики, а подальше викладення матеріалу лише розвиває положення цього закону. Такий підхід є наслідком впливу на погляди Луніна гегелівської концепції історичного розвитку [див.: Бузескул 1905, 45—50]. Проте конкретний зміст законів, якими намагається керуватися вчений, виходить далеко за межі гегелівської філософії. Так, у розділі «Елементи народонаселення Індостану» М.М. Лунін формулює закон, згідно з яким на початку кожної цивілізації зустрічається феномен взаємодії народу-завойовника та підкорених племен, який і породжує нову культуру. Ця ідея, без сумніву, запозичена вченим не з гегеліанства, а з іншої історіографії. Але жоден із представників цієї течії не наважувався вільно використовувати подібні концепції при дослідженні Сходу. Щодо Луніна, то він, керуючись згаданим законом, досліджує весь процес заселення Індостану та доходить досить прогресивного на ті часи висновку про відсутність у Індії будь-якої «чистоти» арійської раси, вважаючи, що саме взаємодія аріїв з тубільцями зумовила виникнення індійської цивілізації. Звертає на себе увагу також розділ

про співвідношення каст, у якому Лунін, на відміну від Гегеля, підкреслює негативне значення кастової ієрархії для розвитку індійського суспільства.

Друга сходознавча праця М.М. Луніна присвячена дослідженню історіографії народів Сходу [Лунин 1842, № 8, 284–328; № 9, 104–147]. Вона написана на засадах гегелівської концепції, але знову містить у собі багато своєрідних думок та спостережень. З погляду індології найбільш цікавим у цій праці є припущення про існування у стародавній Індії історичних хронік, що заперечували майже всі дослідники того часу.

На жаль, М.М. Лунін передчасно помер у 1844 р. Проте наукові дослідження в галузі індології на кафедрі всесвітньої історії не було припинено. Наступник Луніна, його колишній учень — О.П. Рославський-Петровський так само викладав історію Індії у загальному курсі, а в 60-ті роки XIX ст. присвятив цій тематиці окремий спецкурс [Ковалівський 1961, 36–37]. Значне місце відводилось Індії у виданому О.П. Рославським-Петровським 1852 р. «Огляді історії стародавнього світу», що став першим у Російській імперії університетським посібником з історії стародавнього Сходу [Рославський-Петровський 1851–1852]. Наприкінці життя вчений надрукував також головну частину свого спецкурсу про Індію, що містила так звану «внутрішню історію» [Рославський-Петровський, 1871]. У цій праці О.П. Рославський-Петровський розвивав ідеї свого вчителя про «теорію завоювання», а також виправляв деякі його помилки, керуючись новітніми досягненнями світової індології. На відміну від Луніна, він приділяв багато уваги соціально-економічній історії Індостану та майже зовсім відмовився від використання гегелівської теорії. В цьому ця праця, як відзначають сучасні дослідники, цілком відповідала рівню індології того часу [Bongard-Levin, Vigasin 1984, 75].

У 70-ті роки XIX ст. центр індологічних досліджень у Харківському університеті переміщується на кафедру порівняльного мовознавства та санскриту, що була відкрита за статутом 1863 р. [Куликова 1994, 228]. Першим цю кафедру очолив у 1869 р. видатний мовознавець та орієнталіст В. І. Шерцль (1843–1896). Він народився в Чехії, закінчив Празький університет та чотири роки вивчав санскрит, перську, зендську, японську, китайську та інші східні мови в Лондоні й Санкт-Петербурзі [Историко-филологический факультет 1908,

113—114]. У 1869 р. В.І. Щерцль отримав ступінь магістра, а в 1870 — захистив докторську дисертацію «Про числівники» і здобув звання професора. Працюючи в Харківському університеті (1869—1884), вчений читав кілька обов'язкових курсів з порівняльного мовознавства, а також курс санскриту та основ перекладу й тлумачення санскритських текстів [Ковалівський 1961, 41].

Саме в Харківському університеті було видано більшість наукових праць Щерцля, багато з яких мали прямі відношення до індології. Слід звернути увагу на «Санскритську граматику», яка стала першим університетським посібником такого роду в Російській імперії [Щерцль 1873]. Ця робота мала своєю метою допомагати студентам вивчати санскрит та порівняльне мовознавство, для засвоєння яких раніше використовувалися, головним чином, іноземні підручники. Тут були наведені не лише латинські транскрипції, а й оригінали багатьох санскритських текстів, що були надруковані за допомогою спеціально придбаного для цього шрифту.

Ще важливішою була робота Щерцля «Синтаксис стародавньоіндійської мови» [Щерцль 1883]. На відміну від санскритської граматики це була фундаментальна наукова праця, розрахована передусім на фахівців-філологів. Для її написання вчений використав величезний матеріал творів індійської літератури, реєстр яких складав кілька сторінок. Не менш цікавий матеріал з індійських мов містився також у численних працях В.І. Щерцля з порівняльного мовознавства, передусім у найбільш фундаментальній роботі такого плану — «Порівняльна граматика слов'янських та інших споріднених мов» [Щерцль 1871—1874]. Також слід зазначити, що під керівництвом В.І. Щерцля в Харківському університеті було написано чимало студентських робіт індологічного характеру, автори деяких з них у майбутньому стали фахівцями в цій галузі [Ковалівський 1961, 46].

Після того, як В.І. Щерцль у 1884 р. залишив університет, санскрит на кафедрі порівняльного мовознавства деякий час викладали Е.М. Діллон та О.І. Олександров. У 1888 р. на кафедрі почав працювати видатний санскритолог, лінгвіст та літературознавець Д.М. Овсяннико-Куликовський (1853—1920), з ім'ям якого пов'язують розквіт харківського університетського мовознавства.

Санскритологічну підготовку Д.М. Овсяннико-Куликовський отримав у Петербурзькому та Новоросійському університетах, де навчав-

ся у видатних фахівців свого часу. Втім ще п'ять років він вивчав ве-ди, санскрит та інші індоіранські мови в Парижі [Историко-филологический факультет 1908, 229–230]. У 1882–1887 рр. вчений працював у Новоросійському університеті, викладаючи санскрит та порівняльну граматику санскриту і давньоіранських мов [Ковалівський 1961, 52]. У 1885 р. він захистив магістерську дисертацію «Культ божества Сомі у стародавній Індії в епоху Вед» [Овсянико-Куликовський 1884], а у 1887 — докторську «До історії культу вогню у індійців в епоху Вед» [Овсянико-Куликовський 1887]. Тому відразу ж після переїзду до Харкова вчений отримав посаду ординарного професора на кафедрі порівняльного мовознавства та санскриту і працював на ній до 1905 р.

У Харкові Д.М. Овсянико-Куликовський викладав не лише порівняльне мовознавство та санскрит, а й багато інших курсів індологічного напрямку, що мали безпосереднє відношення до теми його досліджень, зокрема, «Ведаїзм та маздеїзм», «Читання гімнів Рігведи», «Нарис вірувань та побуту індусів в епоху Вед та іранців в епоху Авести», «Нарис історії індійської літератури: Період ведичний та класичний» та ін. Що ж до наукових досліджень, то, як відомо, вчений у 90-ті роки XIX ст. значною мірою відійшов від проблем індології, зосередивши увагу на дослідженні психології російської літератури. Проте у харківський період він все ж таки видав кілька праць з індологічних питань [Овсянико-Куликовський 1892 а; 1892 б; 1893; 1906]. Найзначнішою з них була його узагальнювальна праця «Релігія індусів в епоху Вед», що підсумувала результати попередніх досліджень

У цій праці Д.М. Овсянико-Куликовський вперше послідовно виклав своє бачення усієї релігійної концепції ведаїзму, відтворення якої стало можливим завдяки докладному лінгвістичному аналізу гімнів Рігведи [Овсянико-Куликовський 1892 б, 662–697, 217–242]. На думку вченого, «центральною пунктом» ведаїзму, його «головною ідеєю», до якої «має потяг увесь зміст релігії», є своєрідна ідея культу та теософії «культових божеств» — Агні та Сомі. Саме відправлення культу забезпечує людям, що його відправляють, підтримку з боку богів. «Абсолютним безсмертям» володіють лише «священний вогонь» — бог Агні, та екстатичний напій — бог Сом, оскільки завдяки їм відбувається відправлення культу богів і предків, тобто «отриман-

ня безсмертя». Вживання ж Соми «смертними» надає можливість їм «об'єднатися» з богами під час екстатичних ритуалів, що супроводжуються ритмічним виконанням гімнів. Щодо еволюції релігійних поглядів і системи ритуалів, то вона, на думку Д.М.Овсянико-Куликовського, проходила під впливом змін у суспільно-політичному житті арійських племен і відображала їх суспільний лад на кожному етапі історичного розвитку. Яскравими прикладами такої еволюції є історія ведійських культів Агні та Індри, яку вчений відтворив у попередніх роботах [Овсянико-Куликовский 1887; див. також : Чувпило Л.А. 1998, 223—228; Bongard-Levin, Vigasin 1984, 102—103].

Слід зазначити, що роботи Д.М. Овсянико-Куликовського з дослідження ведаїзму відповідали передовому рівню тогочасної науки, а деякі його висновки випереджали свій час. Так, використання лінгвістичного аналізу для відтворення архаїчного мислення та релігійних уявлень було одним з найбільших досягнень антропології кінця ХІХ ст. У розробці цієї проблематики вчений наближався до поглядів Л. Леві-Брюля та його етнологічної школи [История отечественного востоковедения 1997, 80—81]. До того ж Д.М. Овсянико-Куликовський вперше у повному обсязі використав подібні методи саме в індології. Звертає на себе увагу й тлумачення Д.М. Овсянико-Куликовським архаїчного культу як «обміну послугами» між людьми та богами, що майже тотожне поглядам М. Мосса та багатьох сучасних вчених [див.: Мосс 1996, 103—111; Linders, Nordquist 1987]. Тому в нас є всі підстави погодитись з тими дослідниками, які вважають, що індологічні праці Д.М. Овсянико-Куликовського залишаються актуальними ще й тепер [История отечественного востоковедения 1997, 80].

У 1899 р. на кафедрі порівняльного мовознавства починає працювати учень Овсянико-Куликовського П.Г. Ріттер (1872—1939). Він закінчив Харківський університет у 1894 р., ще три роки вивчав санскрит, пракрит і палі, а також ведичну та класичну індійську літературу в Берліні [Авербух, Ковалевський 1966, 8—10; Историко-филологический факультет 1908, 31]. У 1899 р. П.Г. Ріттер склав іспит на ступінь магістра, отримавши посаду приват-доцента. Після відставки Овсянико-Куликовського у 1905 р. П.Г. Ріттер став професором та очолював кафедру до 1917 р. [Авербух, Ковалевський 1966, 10—12].

У дожовтневий період П.Г. Ріттер викладає санскрит і порівняльне мовознавство, а також проводить практичні заняття, аналізуючи на

них санскритські тексти та ведичні гімни. Ще у 1900 р. він видає свою вступну лекцію до курсу санскриту [Ріттер 1900, 1–12], яка після неодноразових доопрацювань та доповнень, перетворюється в посібник з санскритології, що містить у собі нарис санскритської граматики [Ріттер 1916]. Цей посібник використовувався для вивчення санскриту майже до середини 30-х років, до того ж не лише в Харкові.

Наукові інтереси Ріттера спочатку були пов'язані з ведаїстикою. Ще на третьому курсі університету він написав твір «Розгляд гімнів Рігведи, присвячених богу Вішні», який отримав золоту медаль та дуже схвальну оцінку Д.М. Овсянико-Куликовського [Овсянико-Куликовский 1893, 36–37]. Але, перебуваючи в Німеччині, він захопився середньовічною індійською літературою та почав вивчати творчість індійського письменника VII ст. Дандіна. Повернувшись до Харкова, Ріттер видав написану ще за кордоном роботу «Дандін та його роман «Пригоди десяти юнаків» [Ріттер 1898, 1–13], а згодом підготував і переклад цього роману російською мовою, який вдалося видати лише в 1927 р. Пізніше вчений звернувся до творчості видатного індійського поета та драматурга IV–V ст. Калідаси, зробив кілька перекладів його поем, які раніше не привертали до себе значної уваги дослідників [Ковалівський 1961, 69]. Але в дожовтнєву добу видати вдалося лише переклад ліричної поеми «Хмара-вістун» [Ріттер 1914]. Переклад супроводжувала стаття «Калідаса, його час та твори», де були висвітлені всі історичні та літературознавчі питання, пов'язані з творчістю видатного поета. Слід зазначити, що майже всі висновки, зроблені П.Г. Ріттером у статтях про Калідасу та Дандіна, залишаються актуальними і сьогодні [История отечественного востоковедения 1997, 81; Кальянов, Эрман 1958, 63–70], що ж стосується самих перекладів, то за наближеністю до оригіналу вони залишаються найкращими і в наш час.

З 1910 р. Ріттер бере участь у написанні енциклопедичного словника «Гранат» і до 1917 р. встигає надрукувати тут 22 статті з питань індології [див.: Ковалівський 1961, 61–62]. Крім того, він працює над вивченням історії сходознавства, передусім індології, у Харківському університеті [див.: Ковалівський 1961, 63]. Ще більш активну працю в цій галузі вчений розпочинає у 20-ті роки, але цей етап його діяльності виходить за межі нашого дослідження [див.: Ковалівський 1961, 74–79; Чувпило Л.А. 1997, 163–165].

Отже, починаючи з 30-х років XIX ст. і до 1917 р., наукова діяльність в галузі індології у Харківському університеті фактично не припинялася. У 1830—1833 та у 1869—1917 рр. в Харкові викладався санскрит, а інколи й інші індологічні дисципліни. Основним напрямом наукових досліджень у цей період була переважно санскритологія та вивчення давньоіндійської літератури. Вивчення історії стародавньої Індії активно проводилось на кафедрі всесвітньої історії у 30—60-х роках XIX ст., але цей напрям не отримав подальшого розвитку. Проте харківські санскритологи кінця XIX — початку XX ст. ніколи не обмежувалися тільки мовознавчими питаннями, а вивчаючи мову, досліджували історію, релігію та культуру стародавнього Індостану. В цілому, можна дійти висновку, що харківські індологи дожовтневої доби зробили досить суттєвий внесок у вітчизняну та світову науку, заклали основи для подальшого розвитку індології в Харківському університеті.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Авербух С.И., Ковалевский А.П.* Павел Григорьевич Риттер (Биографический очерк) // Павло Григорович Ріттер. Збірник біографічних та бібліографічних матеріалів. Харків, 1966.
2. *Багалец Д.И., Сумцов Н.Ф., Бузескул В.П.* Краткий очерк истории Харьковского университета за первые сто лет его существования. Харьков, 1906.
3. *Бузескул В.П.* «Харьковский Грановский»: Профессор Харьковского университета М. М. Лунин. Санкт-Петербург, 1905.
4. *Гулак-Артемевский П.П.* Периоды или вехи мира по исчислению известнейших священных книг индийских // Украинский вестник, 1819, № 4.
5. Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805—1905). Харьков, 1908.
6. История отечественного востоковедения до середины XIX в. Москва, 1990.
7. История отечественного востоковедения с середины XIX в. до 1917 г. Москва, 1997.
8. Изучение новой и новейшей истории зарубежных стран в Харьковском университете (1805—1990) / *В.Д. Козлитин, С.П. Кунденко, В.Ф. Пахомов, С.Ю. Страшнюк, А.А. Чувпило* // Вестник Харьковского университета, 1991, № 357: История, Вып. 24.
9. *Кальянов В.И., Эрман В.Г.* Калидаса. Москва, 1958.

10. Ковалівський А.П. Вивчення Сходу в Харківському університеті та Харкові у XVIII — XX віках // Антологія літератур Сходу. Харків, 1961.
11. Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Москва; Ленинград, 1958. Т. 5.
12. Куликова А.М. Востоковедение в Российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.). Санкт-Петербург, 1994.
13. Лукин М.М. Индия. Взгляд на историографию древнейших народов Востока // Москвитянин, 1842, № 8—9.
14. Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. Москва, 1996.
15. Надель Х.С. Индология в Харьковском университете за полтора века (Историко-библиографический очерк) // Народы Азии и Африки, 1964, № 2.
16. Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общества. Часть 1: Культ божества Сомы в древней Индии в эпоху Вед. Одесса, 1884.
17. Овсянико-Куликовский Д.Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. Одесса, 1887.
18. Овсянико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды: «Сыны Адити» // Журнал Министерства народного просвещения, 1892а, № 12.
19. Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы, 1892 б, № 4—5.
20. Овсянико-Куликовский Д.Н. Отзыв о сочинении П.Г.Риттера «Разбор гимнов Риг-Веды, посвящённых богу Вишну» // Записки Харьковского ун-та, 1893, № 2.
21. Овсянико-Куликовский Д.Н. Основы ведаизма // Овсянико-Куликовский Д.Н. Собрание сочинений. Санкт-Петербург, 1906. Т. 6.
22. Риттер П.Г. Дандин и его роман «Похождения десяти юношей» // Записки Харьковского ун-та, 1898, Кн. 2.
23. Риттер П.Г. Что такое санскрит? (Пробная лекция) // Записки Харьковского университета, 1900. Кн. 2.
24. Риттер П.Г. Облако-вестник. Древнеиндийская элегия Калидасы. Харьков, 1914.
25. Риттер П.Г. Санскрит. Харьков, 1916.
26. Рославский-Петровский А.П. Обзор истории древнего мира. Вып. 1: История азиатских и африканских народов. Харьков, 1851—1852.
27. Рославский-Петровский А.П. Очерки древней Индии. Харьков, 1871.
28. Срезневский И.И. Общие основания Зенд-Авесты // Телескоп, 1835, Ч. 28.
29. Тьомсен В. История языковедения до конца XIX века. Москва, 1938.
30. Чувпило Л.А. Востоковедение в Харьковском университете (1917—1997) // Актуальні проблеми вітчизняної історії. Харків, 1997.

31. *Чувпило Л.А.* Индологическое наследие Д.Н. Овсяннико-Куликовского // Вісник Харківського університету, 1998, № 411: Спадщина Д.М. Овсяннико-Куликовського та сучасна філологія.
32. *Чувпило Л.А.* Иоган Готфрид Барендт и начало университетского востоковедения в Российской империи // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Харків, 2000.
33. *Шерцль В.И.* Сравнительная грамматика славянских и других родственных языков. Харьков, 1871—1874. Т. 1—2.
34. *Шерцль В.И.* Санскритская грамматика. Харьков, 1873.
35. *Шерцль В.И.* Синтаксис древнеиндийского языка. Харьков, 1883.
36. *Bongard-Levin G., Vigasin A.* The Image of India : The Study of Ancient Indian Civilization in the USSR. Moscow, 1984.
37. *Dorn B.* De affinitate linguae slavicae et sanscritae. Charkovitas, 1833.
38. *Linders T., Nordquist G.* Gifts to the Gods. Uppsala , 1987.





**Харківський університет — у свій час
один з провідних центрів індології в Україні**

Ганна Некрасова (Київ)

«ВАЮ-ПУРАНА» ЯК ПАМ'ЯТКА ІНДІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Серед усього розмаїття сакральних текстів індуїзму неабияке місце посідають санскритські пурани¹, а особливо вісімнадцять так званих Великих пуран («магапурани»). Однією з них є «Ваю-пурана». У той час, коли такі складники релігійного компендіуму індуїзму, як мантри «Рігведи» і «Атхарваведи», упанішади, «Манавадгармашастра», а також «Магабгарата», і зокрема «Бхагавадгіта», були предметом пильної уваги дослідників в Росії та Україні, пурани залишились малодослідженими². Тому автор вважає за потрібне дати загальний огляд цих текстів.

Як відомо, всі сакральні книги індуїзму поділяються на дві великі групи: *śruti* («почуте») і *smṛti* («запам'ятоване»). Такий поділ за своєю структурою збігається з поділом священних книг у традиційному християнстві (Святе Письмо і Святий Переказ) або в іудаїзмі (Писемна Тора і Усна Тора). Якщо до *śruti* належать богоодкровенні тексти, що, відповідно, містять у собі одвічне «надлюдське»³ знання, то література *smṛti* в принципі вважається продуктом творчості людини, а тому порівняно із *śruti* розглядається як література другорядна. Пурани разом із «Магабгаратою», «Рамаяною», «Манавадгармашастрою» та сутрами, власне, і складають цю літературу. Вони вважаються своєрідними коментарями, що пояснюють приховані знання одкровення.

Тут одразу треба підкреслити, що значущість пуран у «священному каноні»⁴ індуїзму не є такою вже однозначною. З одного боку, роль коментаря до вед зумовлює наявність повної смислової, якщо не змістової, відповідності текстів «переказу» до текстів «одкровення». Недаремно пурани разом із «Магабгаратою» традиційно вважались

«п'ятою ведою для жінок та шудр»⁵. А з іншого боку, така смислова «рівноправність» дає підстави для формування уявлення про те, що пурани аж ніяк не поступаються ведам (тобто *śruti*) ані рівнем сакральності, ані рівнем авторитетності. Вже самі тексти *śruti* часто говорять про пурану (саме в однині й часто у сполученні із словами «веда» або «ітіхаса»⁶) як про текст, що стоїть в одній низці із ведами і за своїм значенням навіть дорівнює їм. Наприклад, «Атхарваведа» розповідає, що Пурана виникла із залишків офіри поруч із Річами, Саманами, Чхандами (метри) і Яджусом [Атхарваведа 1989, XI, 7–24]. Згідно з «Бріхадараньяка-упанішадою» «Рігведа», «Яджурведа», «Самаведа», «Атхарвангіраса», Ітіхаса й Пурана виникають із дихання Магабугти, в той час як у «Гопатха-брагмані» Брагман, після створення чотирьох вед, створює ще п'ять: Сарпа-, Пішача-, Асура-, Ітіхаса-, та Пурана-веду. Нарешті, «Чхандогья-упанішада» називає Ітіхаса-пурану «п'ятою ведою і «ведою вед» [Сахаров 1991, 18–19]. «Гаутама-дгармасутра» стверджує, що, впроваджуючи закон, цар має керуватися ведою, книгами закону, ведангами, а також «пураною» [Winternitz 1996, 495]. До того ж, і самі пурани, наводячи переліки своїх оповідачів, обов'язково починають низку передавачів з Брагми, Вішну чи Шиви. Варто також зауважити, що пурани були об'єктом дуже шанобливого ставлення з боку представників індійської філософсько-коментаторської традиції: такі прославлені філософи, як Шанкара (VIII–IX ст.), і Рамануджа (XII ст.) на підтримку своїх тез широко цитують пурани як авторитетне джерело.

Слід зауважити, що навряд чи можна ототожнювати ті тексти, які згадуються у *śruti*, із тим корпусом літератури санскритських пуран, які нам відомі сьогодні. На те є кілька причин. Як вже згадувалося, вперше слово «*purāṇa*» ми знаходимо в «Атхарваведі», але тут воно стоїть у словосполученні із словом «ітіхаса» («*itihāsapurāṇa*»), можливо, позначаючи якийсь один тип тексту, і до того ж, як і в інших наведених джерелах, стоїть в однині (тобто ми не бачимо чітких відомостей про існування кількох окремих пам'яток, що належали б до жанру пурани)⁷. Перша згадка про конкретну пурану (вона названа «Бгавіш'я-пураною»⁸) міститься в «Апастамба-дгармасутрі», яка датується приблизно серединою I тис. до н. е. [Сахаров 1991, 19]. Але жодна з наведених у ній чотирьох цитат не збігається з текстами відомих нам пуран.

Згадку про існування вісімнадцяти пуран знаходимо у «Магабгараті» (XVIII, 6:97), однак з огляду на зауваження коментатора XVI–XVII ст. Нілакантхи, що весь цей розділ взято із «Харівамші», ці дані можна відносити до періоду не раніше III ст. н. е. [Сахаров 1991, 23].

За свідченням М. Вінтернітца, зв'язок літератури пуран із епосом настільки очевидний, що його не може заперечувати жоден дослідник. Цікаво зазначити, що навіть побудова оповіді «Магабгарати» абсолютно аналогічна побудові оповіді типової пурани: на початку тексту в ролі розповідача виступає Уграшравас, син суті Ломахаршани, який характеризується як «обізнаний у Пуранах» [Winternitz 1996, 495, 498]. Адже сутя Ломахаршана (або Ромахаршана), а також його син Уграшравас традиційно вважаються оповідачами пуран. На думку одного з російських сходознавців, такі слова, як «*purāṇa*» («оповідка старих часів»), «*ītiḥāsa*» («бувальщина») і «*ākhyāna*» («переказ»), в часи формування «Магабгарати» і пуран слугували для визначення епосом характеру своєї тематики та свого жанру [Невелева 1991, 39].

Варто зупинитися на особі переповідача пуран. Ми вже згадували, що авторами пуран традиція вважає богів, а легендарного мудреця В'ясу⁹ називає впорядковувачем цих текстів (а також, до речі, вед і «Магабгарати»). А от роль суті Ломахаршани полягає у донесенні їх до широкого кола слухачів. Слово «*sūta*» перекладається як «колісничий», «іздовий» і однозначно вказує на небрагманське походження цієї людини. Звичайно, у науковому світі не йдеться про атрибуцію переоповідання чи авторства всього корпусу пуран з однією історичною особою. Але зв'язок формування пуранічного жанру (як і «Магабгарати») із соціальною верствою сут є дуже показовим. Один з фундаторів пуранічних студій в Європі, Ф. Парджітер, перший дослідив питання соціального середовища, в якому виникли пурани. Він зробив висновок, що пуранічна традиція склалася у варні кшатріїв і лише згодом була асимільована брагманами. Хоча ця думка викликала критику багатьох інших індологів, на теперішній час у більшості дослідників немає сумнівів щодо того, що першими авторами пуран були саме колісничі — царські панегіристи, що належали до варни кшатріїв. Очевидно, згодом цю монополію на передачу пуранічних оповідок взяли на себе брагмани, а термін «сута», який в традиції ітіхаси і пуран часто виступає як власне ім'я, згодом став назвою фаху професійного оповідача [Сахаров 1991, 18].

У самих пуранах чітко визначені ті критерії, за якими ми можемо віднести той чи інший текст до пуранічного жанру. Це п'ять тем, які мають бути висвітлені у будь-якій пурані, вони широко відомі як «*pañca lakṣaṇa*» («п'ять ознак»). Ось як про них говорять Вішну-пурана й Матсья-пурана:

«Творіння (*sarga*) та протитворіння (*pratisarga*),

А також родовід (*vaṁśa*), манвантари (*manvantārāṇi*)

І родів подальші дії (*vaṁśānucarita*) —

ось п'ять ознак пурани (*purāṇāṃ pañcalakṣaṇām*)» [Сахаров 1991, 13].

Таким чином, можна сказати, що пурани — це перший в рамках індійської культури зразок літератури історико-хронологічного жанру, незважаючи на те, що тут присутній дуже значний міфологічний компонент. Перелік царських родів і опис їх діянь, навіть з урахуванням певних документальних неточностей, і справді є дуже цінним джерелом для вивчення політичної історії Індії кушано-гуптської епохи (I—VI ст. н.е.), а також більш пізніх історичних періодів. Пурани також містять багато даних про наукові знання, філософські течії, іконографію та теорію музики, звичаї і побут, суспільно-варновий устрій тощо. Але передусім пурани є багатющою скарбницею міфології і найпершим джерелом з історії формування того надзвичайно складного комплексу найрізноманітніших релігійних вірувань, який у європейській релігієзнавчій традиції майже до наших днів було прийнято називати одним терміном — індуїзм. Все це робить їх надзвичайно важливими для вивчення історії і культури середньовічної Індії.

Варто висловити зауваження щодо використання терміна «індуїзм». Цей термін виник і набув поширення наприкінці XVII — на початку XIX ст. Його використовувала британська колоніальна влада для позначення всіх тих релігійно-культових феноменів Індостану, що не вкладалися в поняття «іслам». Внаслідок побутування цього терміна в колі європейських індологів склалася тенденція розглядати всі ті індуські релігійні течії, що не ототожнюються з ісламом, джайнізмом або буддизмом, як єдину релігію. Але на теперішній час розвиток релігієзнавства в галузі індології набув такого рівня, що подібна тенденція може сприйматися лише як певний курйоз¹⁰. Якщо ж у найзагальніших фразах говорити про основні характерні риси

індуїзму, то тут ми маємо відзначити доктрину тримурті, концепцію бгакті, а також установаження таких популярних (але не обов'язково загальнопоширених) ідеологем, як карма, мокша і дгарма. Власне, всі ці характерні особливості зафіксовані саме в пуранах, що дало змогу М. Вінтерніцу стверджувати, що вони є для індуїзму приблизно тим самим, чим були веди для брагманізму [Winternitz 1996, 495]. Деякі пурани виступають як священне писмо для окремих культів, наприклад, «Вішну-пурана» і «Бгагавата-пурана» є такими у вішнуїзмі, «Деві-», «Каліка-» і «Деві-Бгагавата-пурана» у шактизмі, нарешті, «Ваю-пурана» у пашупата-шиваїзмі.

Традиційно вирізняється вісімнадцять «великих» пуран (магапурани) і стільки ж (хоча насправді їх дещо більше) «малих» пуран (упапурани). Критерієм розрізнення тут, очевидно, виступає ступінь давності й, відповідно, шанованості тексту. Однак, як вже згадувалося вище, багато упануран користується повагою у прибічників окремих культів як основної релігійної книги.

Деякі пурани наводять списки тих вісімнадцяти пуран, які згодом стали називати «великими»¹¹. В цілому ці списки збігаються, але є також і певні розбіжності. Найбільш ранній такий перелік знаходимо у «Матсья-пурані». Він виглядає таким чином: «Брагма-», «Падма-», «Вішну-» (або «Вайшнава-»), «Ваю-» (або «Вайявійя-»), «Бгагавата-», «Нарада-» («Нарадійя-»), «Маркандейя-», «Агні-» («Агнейя-»), «Бгавіш'я-», «Брагмавайварта-» «Лінга-» («Лаінга-»), «Вараха-», «Сканда-», «Вамана-», «Курма-» («Каурма-»), «Матсья-», «Гаруда-» та «Брагманда-пурана» [Matsya 1985, 53]¹².

Вісімнадцять «магапуран» прийнято поділяти на три групи залежно від того, яке божество з тримурті — Брагма, Вішну чи Шива — вважається в ній центральним. Як один з варіантів такого поділу виступає вішнуїтська класифікація пуран згідно з домінуванням у них однієї з трьох гун (саттва, раджас або тамас), представлена у «Падма-пурані». Так, «Брагманда», «Брагмавайварта-», «Маркандейя-», «Бгавіш'я-», «Вамана-» і «Брагма-пурани», що прославляють передусім Брагму, належать до гуни раджас. Вішнуїтські пурани — «Вішну-», «Нарада-», «Бгагавата-», «Гаруда-», «Падма-» і «Вараха-» віднесені до гуни саттва. Нарешті, шиваїтські «Матсья-», «Курма-», «Лінга-», «Ваю-», «Сканда-» та «Агні-пурана» підпадають під категорію тамас і ведуть того, хто їх читає й слухає, до пекла [Padma 1985, 263].

Після цього побіжного огляду пуранічної літератури перейдемо до найзагальнішого нарису «Ваю-пурани», її положення серед інших пуран, структури тексту, а також зробимо стислий огляд її змісту. Автор хоче одразу зазначити, що цей нарис є далеко не повним.

«Ваю-пурана» традиційно вважається однією з найдавніших пуран. На думку М. Бонгард-Левіна, на користь давності цього тексту говорить вже те, що його наратором є бог вітру Ваю¹³, який посідає визначне місце у ведійському пантеоні, але згодом, на момент складання власне індуїзму, втрачає своє значення [Бонгард-Левин 1980, 309].

Відомий індійський пуранознавець Р. Хазра визначив список тих пуранічних текстів, які можна назвати найдавнішими і такими, що зазнали мінімальних змін. Він включив у цей список і «Ваю-пурану» (далі — ВаП) [Сахаров 1991, 27]. Але варто зауважити, що напевно ми можемо розглядати той текст, який нам відомий сьогодні як ідентичний тому давньому тексту, що склався щонайменше у IV ст. н. е.¹⁴ Текст ВаП також містить в собі деякі пізніші вставки: 1) розділи 43—50 («Гая-Махатм'я») [Vāyu II 1984, 43—50], оповідачами яких є вже не бог Ваю і не Сута Ломахаршана, а мудреці Нарада і Санаткумара; 2) розділи 41 і 51—112 — пізніші додатки, зроблені редакторами цього тексту, — це заклики до слухача поклонитися богам, низка передавання пурани від одного вчителя до іншого (від Брагми до Сути, а також виклад «плоду», який приносить слухання пурани, і величання господа Магешвари [Tagare 1984, XVI]; 3) на думку Бонгард-Левіна, такими вставками є також розділи з 7-го по 9-й, які містять ряд історичних даних, що належать до періоду не раніше III ст. н. е. [Бонгард-Левин 1980, 309].

У цілому, ВаП датується періодом не пізніше V ст. н. е. На користь такої дати говорять цитування з її тексту і згадування її у відомого санскритського письменника Бани, який жив імовірно у VII ст. н. е. У «Харшачаріті» Бана згадує, як він читав ВаП у своєму рідному селищі [Winternitz 1996, 503]. Назва ВаП з'являється також і в «Кадамбарі» [Tagare 1984, LXII].

Вже зазначалося, що ВаП є шиваїтською, хоч вона й позбавлена сектантського характеру (відсутність чітко вираженого сектантства, на думку багатьох дослідників, ще одна з ознак давності цієї пам'ятки). В її тексті є розділи, присвячені Вішну [Vāyu I 1984, 5—6; II, 36]. Пом'якшення розбіжностей між конфліктуєчими шиваїтськими і

вішнуїтськими рухами досягаються тут проголошенням єдності Вішну і Шиви [Vāyu I 1984, 1, 120].

Як правило, вважається, що ВаП слід відносити до групи Великих пуран, хоча в деяких списках магапуран замість неї вказується «Шива-пурана». Тут йдеться про перелік Великих пуран, що подається у «Бгагавата-» (XII. 7. 23), «Лінга-» (I. 36. 61), «Брагмавайварта-» (III. 133. 14), «Маркандея-» (137. 8) і «Вішну-пурані» (III. 6. 21) [Tagare 1984, XIX]. Відома нам сьогодні «Шива-пурана» цитує середньовічного автора Васугупту (біля 825 р.) і однозначно датується не раніше X ст. н.е. [Tagare 1984, XXII]. М. Вінтерніц взагалі не бачить тут проблеми, вважаючи, що в цих списках під «Шива-» або «Шайва-пураною» малася на увазі саме ВаП, оскільки вона є шиваїтською [Winternitz 1996, 529].

Різні редакції ВаП містять різну кількість віршів. Цифри, вказані у самих пуранах — «Бгагавата-» (I, 3, 7), «Матсья-» (53, 18), «Нарада-» (I, 95, 2), «Агні-» (272, 4-5) і «Ваю-пурана» (I, 32.63) — варіюються від 24 600 до 12 000. Однак текст, на основі якого був здійснений переклад пуран англійською мовою в серії «Sacred Indian Mythology and Tradition», містить 10 991 вірш.

Цей текст складається з чотирьох частин: *Prakriyā* («Дія», «Процес») — розд. 1—6, *Upodghāta* («Початок», або «План», «Задум» — розд. 7—64), *Anuṣāṅga* («Наслідок», «Безпосередній результат») — розд. 65—99, *Upasaṁhāra* («Короткий виклад», «Висновок») — розд. 100—112.

Зміст ВаП дуже строкатий, що є звичним для всього жанру літератури пуран. Передусім доцільно згадати теми, які відповідають правилу панча-лакшана. Першою ознакою пурани є *sarga* (створення світу). ВаП подає кілька оповідей про створення світу, в основі яких лежать різні теорії космогонії, як чисто міфологічні (із використанням міфологеми Космічного Яйця), так і теорія санкх'я-даршани (де космогонія виявляється наслідком ажитації трьох гун), а також теорія, яку умовно можна назвати ведантичною — вона проголошує джерелом всесвіту Брагмана, вічного без кінця і початку, ненародженого, незбагненого [Vāyu I 1984, 1, 44—45].

Друга ознака пурани — *pratisarga*, тобто руйнування всесвіту і повторне творіння світів. ВаП розрізняє кілька видів руйнування, змальовуючи вражаючу апокаліптичну картину поруч із зникненням світу в результаті набуття індивідуумів духовного знання — саме та-

кий вид пратісарги отримує назву *atyantīca*, тобто остаточного, абсолютного руйнування [Vāyu I 1984, 7, 41–43].

Третя ознака пурани — перелік манвантар, тобто великих періодів часу, на початку кожного з яких стоїть свій Ману — першопредок. Під цю ж категорію підпадають родоводи всіх Ману, а також характеристики чотирьох юг, де опис останньої з них, Каліюги, подається у вигляді передвіщення (у такий спосіб пурана претендує на свою належність до сивої давнини) [Vāyu I 1984, 26; I, 32; I, 56–58; I, 61].

В категорії «вамша» і «вамшанучаріта» («родовід» і «подальші діяння родів») описуються генеалогії богів Агні, Варуни та інших, а також мудреців Кашьяпи, Атрі, Васіштхи і деяких царських династій [Vāyu II 1984, 23–33]. З цієї тематичної канви вибиваються розділи 24 і 25, які присвячені теорії музики.

Центральне божество ВаП — чотирирукий і чотириликий Магешвара [Vāyu I 1984, 1, 42], який знаходиться у певній кореляції із Парабрагманом упанішад. Тут ми вже знаходимо доктрину тримурті, трійці божеств, що є своєрідною візитівкою зрілого індуїзму. Однак у нашому тексті три особи цієї трійці — Брагма, Вішну і Рудра, із їх відомими функціями, проголошуються підлеглими Магешварі і становлять першу ступінь власне творіння, тобто мають креативну природу. Ім'я Шива згадується поруч із ім'ям Рудра і так само позначає божество нижчого плану. Загалом в тексті знаходимо такі імена Шиви: Рудра, Бгава, Шива, Пашупаті (*paśunām patih*), Іша, Бгіма, Угра і Магадева. Із них такі найменування, як Угра, Рудра і Бгіма вказують на жакливі та деструктивні аспекти його природи, в той час як решта імен апелює до його лагідності. При цьому обидві групи цих суперечливих якостей поєднуються у Магешварі, який ототожнюється із Парабрагманом і священним слогом Ом [Vāyu I 1984, 27, 6–16].

ВаП подає варіант відомого міфу про здобуття амріти, в процесі якого Шива випиває отруту, що виникла в час збивання океану, і так рятує світ від загибелі [Vāyu I 1984, 94]. Згадуються також і сини Шиви — боги Сканди і Ганеша. Їх постаті наділені тут такими рисами, що дозволяють говорити про належність ВаП до початку формування цих образів. Поряд із домінуючою шиваїтською тенденцією ВаП містить вказівки на культ сонця, культ бика Шиви (ім'я Нанда тут поки що не вживається) із певною кореляцією із Го-дгармою, вшановуванням корів, а також Вішну із переліком десяти його аватар [Vāyu II

1984, 36]. Слід також згадати «Гая-Махатм'ю», тобто «Величання Гаї», яку однозначно визнано пізнішою вставкою.¹⁵

Більшість дослідників пов'язують ВаП із пашупата-шиваїзмом. М. Бонгард-Левін висунув припущення, за яким ВаП була сакральним текстом прибічників культу Пашупаті. Пашупаті — це найдавніша із відомих нам секта шиваїтських ченців-аскетів, однією з характерних рис якої є проповідь бгакті, відданості Шиві [Субрамуниясвами 1997, 496–499]. Філософська система пашупата згадується у «Магабгараті» як одна з п'яти релігійних шкіл. Її положення також розглядаються у «Сарвадаршанасанграсі» Мадгвачар'ї, а Шанкара в коментарі на «Браhma-сутру» Бадараяни критикує їх теологію [Радхакришнан 1993, 415]. Пашупаті займали маргінальну позицію щодо ортодоксального брагманізму¹⁶ і, якщо ми згадаємо про те, що індуїстська традиція ставиться до ВаП із великою пошаною, тоді відповідно можемо говорити про долю цього тексту як про яскраву ілюстрацію вливання маргінальних течій (що колись вважались єретичними) в русло ортодоксальної релігії.

У тісному зв'язку із культом Пашупаті перебувають також розділи 11–15, що являють собою стислий трактат з йоги [Vāyu I 1984, 11–15]. Про авторитетність ВаП серед індійських письменників-коментаторів свідчить те, що вони дуже часто й охоче цитують її як джерело, гідне довіри. Тут можна згадати таких середньовічних коментаторів дгармашастр, як Апарарка (біля 1125 р.) і Куллука Бгатта (біля 1150 р.). Шанкарачар'я в своєму коментарі до «Браhma-сутри» також у декількох місцях посилається на ВаП [Tagare 1984, LXI]. Ми вже говорили про цитати з ВаП у Бани. Окрім письменників-індусів, цей текст згадують також і буддійські автори. Нарешті, варто зауважити про згадки ВаП у такого «стороннього спостерігача», як Аль-Біруні, людини, котра належала до іншого, неіндійського культурного простору.

Ось коротка, далеко не повна характеристика «Ваю-Пурани». Наведені дані, на наш погляд, красномовно свідчать про те, що її можна вважати одним з найвизначніших джерел з індійського середньовіччя. Історик, етнограф, релігієзнавець, філософ — кожен знайде тут безцінний матеріал для своїх досліджень.

ПРИМІТКИ

¹ «пурана» — «давній, старий». Окрім санскритських пуран, що входять до канону смриті, існують неіндуїстські пурани (джайнські, буддійські та християнські), а також «місцеві» пурани — як правило, авторські твори, написані однією з місцевих мов.

² Відомими автору винятками є монографія П.Д. Сахарова, а також переклад «Вішну-пурани» Т.К. Посової [Вишну-пурана 1995; Сахаров 1991].

³ «*apauruṣeya*»

⁴ Слова «священний канон» взяті в лапки тому, що використання цього терміна потребує наявності єдиного віровчення, якому би відповідав цей канон. Але в тому, що ми називаємо індуїзмом, такого єдиного віровчення ніколи не було — натомість були (і є) окремі культи, які, за безумовної наявності певних спільних рис у віровченні, все ж таки завжди мають і свою ідеологічну та світоглядну специфіку. Див. далі щодо використання терміна «індуїзм».

⁵ Ось як говорить про це «Деві-Бгагавата-пурана»: «Жінки, шудри, а також не відзначені цнотами двічі народжені не мають права слухати веда, і тільки лише задля їхнього добра були написані пурани». Цит. за: [Бонгард-Левин 1980, 306].

⁶ Під словом «ітіхаса» індуїстська традиція, як правило, мала на увазі «Магабхарату» та «Рамаяну».

⁷ З іншого боку, не слід думати, ніби термін пурана в даному випадку вказує на якийсь один текст; тут радше йдеться про певну традицію давніх переказів (в такий точно спосіб ми використовуємо слова шруті та смриті, що стоять в однині).

⁸ Цю назву можна було б сприйняти як вказівку на відому нам «Бгавіш'я-пурану», але в її тексті, який дійшов до наших часів, немає рядків, що збігалися б із цитованими в «Апастамба-дгармасутрі».

⁹ Ім'я В'яса можна перекласти як «розподілювач».

¹⁰ Щодо історичних умов виникнення цього курйозу і способів його подолання див. блискучу статтю Г. фон Штитенкрона [Штитенкрон 1999].

¹¹ Однак у цих списках вони не позначені як «великі».

¹² Такий точно список подає «Вішну-пурана» (III, 6), «Бгагавата-пурана» (XII, 13), «Падма-пурана» (I, 62), «Вараха-пурана» (112), а також «Агні-пурана» (272).

¹³ Весь ланцюг передання «Ваю-пурани» за традицією виглядає таким чином: Браhma — Матарішван (Ваю) — Ушанас — Бріхаспаті — Савітр — Мрітью (бог смерті Яма) — Індра — Васіштха — Сарасвата — Трідхаман — Сарадвата — Трівіштапа — Антарікша — Трайяруна — Дгананджая — Крітанджая — Трінанджая — Бградваджа — Гаутама — Нірійантара — Ваджашправас — Сомма — Шушма — Трінабінду — Дакша — Шакті — Парашара — Джатукарна — Двайпаяна (Вьяса) — Сута (Ломахаршана).

¹⁴ На думку М. Вінтерніца, політичне правління, змальоване у ВаП, є досить точним зліпком правління Гуптської династії в IV ст. н. е. [Winternitz 1996, 529].

¹⁵ Гая — вішнуйське місце паломництва, що знаходиться у Біхарі.

¹⁶ І не тільки до одного ортодоксального брагманізму. Релігійні переконання пашупатів схилили їх до демонстративної антисоціальної поведінки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Атхарваведа: Избранное. Москва, 1989.
2. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Москва, 1980.
3. Вишну-пурана. Кн. 1. / Пер. с санскр., коммент. Т.К. Посовой. Санкт-Петербург, 1995.
4. *Невелева С.Л.* Махабхарата: Изучение древнеиндийского эпоса. Москва, 1991.
5. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Москва, 1993. Т. 1.
6. *Сахаров П.Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. Москва, 1991.
7. *Субрамуниясвами Ш. С.* Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма. Киев, 1997.
8. *Штитенкрон Г.* О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. Москва, 1999.
9. Matsya Purana. (Sacred Indian Tradition and Mythology). Delhi, 1985.
10. Padma Purana. P. I, II. (Sacred Indian Tradition and Mythology). Delhi, 1985.
11. *Tagare G.* Introduction // Vayu Purana. P. I. (Sacred Indian Tradition and Mythology). Delhi, 1984.
12. Vāyu Purana. P. I, II. (Sacred Indian Tradition and Mythology). Delhi, 1984.
13. *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. I. Delhi, 1996.



УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ В «РІГВЕДІ»

Протягом багатьох століть людина є предметом філософського осмислення. Якщо говорити про ведичну традицію, філософські роздуми стосовно сутності людини та її співвідношення з універсальною сутністю — Брагманом є центральною темою упанішад. Ведична традиція до упанішад, за винятком поодиноких фрагментів з брагманів і араньяк, демонструє відсутність філософських роздумів, зокрема, і над природою людини. У «Рігведі» уявлення про людину мусимо видобувати з гімнів, що відбивають життя її авторів у чужій для нас міфологічній реальності. Те, що іноді видається метафорою або видом гумору, переважно є дійсністю аріїв «Рігведи»¹. Гімни «Рігведи» спрямовані на встановлення контакту людини з богами, від котрих залежали її життя та добробут, ця «...поезія ніколи *не була призначена для опису* [курсив мій — О.Л.] реального життя своїх одноплемінців» [Елизаренкова 1989, 428] або викладу певних уявлень.

Отже, складність аналізу «Рігведи» випливає з відмінності тієї давньої і нашої реальностей (цим пояснюється складність відокремлення метафор від буквальних висловлювань), а також із вищезазначеної спрямованості пам'ятки і у деяких випадках з умисної загадковості висловлення думок.

Проте філософський аналіз уявлень про людину у дофілософській пам'ятці є доцільним, оскільки, по-перше, саме у взаємодії з ними формується метафізика упанішад (зокрема, концепція атмана як життєвого дихання, прани, що тотожний Брагману-вітру, є прямим відбитком уявлень «Рігведи»; інша ж, назвемо її більш філософською, виростає у протиставленні й розрізненні дихання як носія життєвих сил людського організму та атмана як єдиної мети досягнення, що не тотожна жодному зі змінних фізичних явищ або виявів властивостей людини). По-друге, багато рігведичних слів, котрі характеризують людину, стають у подальшому філософськими поняттями, осмислення яких потребує знання їх витоків та еволюції. Це, зокрема, *ātman, prāṇa, jīva, asu, manas, citta, pūruṣa, śarira*.

Беручись до розгляду уявлень про людину у «Рігведі», слід наголосити на тому, що в центрі нашого аналізу, на відміну від інших

досліджень, присвячених цьому твору (Єлізаренкової, Грінцера, Лук'янова, Раджі тощо), знаходиться з'ясування сутності й специфіки людини. Під сутністю тут розуміємо елемент, що є сталою приналежністю людини, зберігаючись постійним за всіх змін, котрі відбуваються з нею. Під специфікою ми маємо на увазі з'ясування власне людського, відмінних рис людини. Уявлення про людину є темою, яка, на перший погляд, є всеосяжною і може включати в себе аналіз таких ведичних уявлень, як етичні, фізіологічні, соціальні тощо. Звичайно, гімни складалися людьми, і кожен рядок за змістом відбиває відносини, необхідним учасником яких є людина, або які, за «Рігведою», мають значення для людини; сама ж *форма* гімну містить уявлення про його побудову, її спосіб спілкування з богами. Проте *філософський аналіз уявлень про людину*, перебуваючи на межі з аналізами всіх вищеперелічених тем, спрямований на з'ясування питання «що є людина?» у розумінні аріїв «Рігведи».

Отже, поставимо питання — що є людина у розумінні аріїв «Рігведи»? Наведемо фрагменти з «Рігведи», котрі засвідчують наявність уявлень про безсмертний елемент людини, перехід його після смерті в небесному світі у нове прекрасне тіло та можливість навіть безтілесного його існування. Цей елемент зветься у «Рігведі» *ātman*, *prāṇa*, *jīva*, *asu*, *manas*. Слова з різними відтінками значень, що прикладаються до вічного елементу людини, засвідчують нечіткість уявлень про нього. *Manas* більше пов'язаний з процесами та виявами ментальної сфери й тяжіє до перекладу його словами «мислення, розум, думка»; *ātman* означає життєву основу, найчастіше асоційовану з диханням-вітром²; *prāṇa* — дихання³; *jīva* й *asu* — життя, життєвість.

I, 164, 30:

*anác chaye turágātu jivám éjad dhruvám mádhya ā pastíyānām |
jīvo mṛtásya carati svadhābhir ámartiyo mártiyenā sáyoniḥ*||⁴

«Дихаючи [*anát* — О.Л.] ховається життя [*jīva* (с. рід). — О.Л.], що минає швидко; рухоме, (ніби) земля серед вод.

Життєвий дух [*jīva* (ч. рід). — О.Л.] померлого блукає зі своєї волі, безсмертний, зі смертним з одного лона»

III, 53, 21с:

yó no dvéṣṭi ádharah sás paḍiṣṭa yám u dviṣmās tám u prāṇó jahātu

«А кого ми ненавидимо, того дихання [*prāṇa*. — О.Л.] хай покине!

I, 163, 6:

ātmaṇaṁ te mānasārād ajānām avó divā patáyantam pataṁgám

«Сутність твою [*ātman*. — О.Л.], летягу, що ширяє у піднебессі, розумом здалеку я пізнав».

Уявлення наведеного уривку I, 163, 6, що описує переміщення *ātman*'а жертовного коня у світ богів, можна застосувати й до людини, котра теж має *ātman* (X, 16, 3), є смертною та продовжує існування по смерті.

X, 15, 1с:

ásuṁ yá iyúr avrkā ṛtajnās té no avantu pitáro háveṣu

«Ті, що досягнули життя духів [*asu*. — О.Л.], що не шкодять (і) знають закон, вони, предки, нехай нам допомагають під час жертвоприношення».

Особливий інтерес становить група гімнів X, 57—60, присвячена поверненню *manas*'а померлого у земне тіло.

X, 57, 5:

púnar naḥ pitaro máno dádātu daíviyo jánaḥ |

jívam vrātaṁ sacemahi ||

«О предки, хай божественний рід віддасть нам назад дух-розум [*manas*. — О.Л.], аби нам належати до світу живих».

X, 58, 1:

yát te yamám vaivasvatám máno jagāma dūrakám |

tát ta ā vartayāmasi ihá ksáyāya jívāse ||

«Якщо твій дух-розум [*manas*. — О.Л.] пішов далеко, до Ями, сина Вівасвата,

То ми повертаємо його, (бо) ти живеш, аби перебувати в цьому світі».

Проте безсмертний елемент можна назвати сутністю людини із застереженнями. З одного боку, це є невмируща основа, що переходить в інший світ після зруйнування земного тіла й отримує нове. Але чи є ця сутність носієм власне людськості? Предок, якому на відміну від людини поклонялися, володів, мабуть, тією ж життєвою основою, що й жива людина. Спільна сутність живого й померлого не зумовлювала віднесення того й іншого до спільного класу істот — власне людей. Людина могла набути статусу божества. Чи змінювалася при цьому її

сутність? Безсмертним елементом володіли не лише люди. Проте автори «Рігведи» не пояснювали, чи є безсмертний елемент, що ми назвали сутністю, цілком однаковим у різного класу істот? Чи він може сам підлягати модифікаціям, чи можна робити висновок про єдину сутність або подібні сутності всього існуючого, котрі мають різні вияви (вияви людини, божества, предка тощо); чи існує суто людська сутність?

З огляду на ведичну традицію в цілому слід сказати, що їй не притаманний рух думки у напрямі розрізнення сутностей. У центральному вченні упанішад вічний елемент, власне сутність, проголошено тотожним у всього існуючого; осягнення єдності всього є найвищою метою, шляхом до звільнення від перероджень і пов'язаних з ними страждань. Отже, лише в упанішадах ми віднаходимо уявлення, власне, про сутність — той незмінний елемент, що стоїть поза змінними проявами. «Рігведа» ж не дає підстав судити про його змінність або незмінність. Однак «Рігведа» вже містить уявлення про безсмертне на відміну від тіла (*tanū, śarira*) в людині, й це є кроком на шляху до формування розуміння сутності в упанішадах.

Як уявляли автори «Рігведи» той компонент людини, що переселяється із земного тіла у небесне? Часто його ототожнювали з диханням. Проте, що є диханням? З одного боку, до нього застосовуються вислови, що ніби свідчать про його чуттєве сприйняття, речовинність (VII, 87, 2 — *ātmā... navinot* — «атман... звучить»; VIII, 3, 24 — *ātmā pitus* — «атман — (це) їжа»), і тут ми розуміємо рігведичних аріїв, котрі, як і ми, могли розцінювати дихання, повітря, вітер як піддатне тілесному сприйняттю, що могло бути сильним або слабим, більш або менш гучним. З іншого боку, ознаки його чуттєвого сприйняття тяжіють до їх мінімізації і зникнення. Безсмертну сутність пізнають думкою (I, 163, 6), однак сам розум, за Чхандог'єю-упанішадою VI, 5—7, утворюється з тонкого елементу споживаної їжі⁵.

Питання про речовинність або неречовинність безсмертного принципу у «Рігведі» взагалі не може бути з'ясованим. Наш типовий хід думки базується на зв'язку: чуттєве, отже, тілесне (або речовинне), отже, змінне й смертне; надчуттєве (актуально й потенційно), отже, нетілесне (або неречовинне), отже, незмінне безсмертне. Але автори «Рігведи» не виходили з опозиції чуттєвого, матеріального й надчуттєвого, ідеального. Ми не маємо свідчень на користь осмислення

цього протиставлення, здійсненого у деяких фрагментах упанішад. Для арії «Рігведи» тілесне, мабуть, асоціювалося з грубим, здатним сприйматися багатьма відчуттями, безтілесне — з тонким, ніби не сприйманим кількома основними відчуттями (так, вітру, дихання ми ніби не бачимо). У «Рігведі» безсмертний елемент відрізняють від тіла, проте питання, чи є він чуттєвосприйманим, матеріальним чи ідеальним, не постає.

Зазначимо, що арії «Рігведи» не те щоб не мислили дух поза матерією або неодухотворену матерію, як пише Раджа [Raja 1964, 12], а взагалі не мали осмислення духу та матерії. Протиставлення тіла й життєвого дихання не слід модернізувати у термінах протиставлення духу й матерії. Уявлення Рігведи навколо опозиції тіла й не тіла є плідним полем розмірковувань подальших інтерпретаторів.

Схарактеризувавши уявлення про безсмертний компонент людини, перейдемо до розгляду її відмітних особливостей. Поряд з відсутністю прямих висловлювань «Рігведи» про суто людські властивості немає жодної характеристики, котра б не прикладалася до інших істот або явищ. Життєве дихання, носій життя, має обожнений жертвний кінь (I, 162, 20; I, 163, 6), власне боги (IX, 113, 1; VII, 87, 2; X, 168, 4), земля, світ (I, 115, 1; I, 164, 4). Слід погодитися з Т.Я. Єлизаренковою, що «у свідомості рігведійського ріші, судячи з усього, не було чіткої межі між одухотвореним і матеріальним, живою істотою і річчю, людиною й твариною, абстрактним і конкретним...» [Єлизаренкова 1989, 498]. Завдання осмислення специфіки бога й людини, тварини, рослини, речі не ставилася. Різні рівні уявлень перепліталися між собою, даючи ґрунт для виникнення у подальшому різних тлумачень. Щоб пояснити багато в чому суперечливі, на перший погляд, уявлення «Рігведи» про співвідношення людини з тим, що її оточує, припустимо, що ведичні арії олюднювали дійсність, виявляючи свою схильність робити висновки за аналогією [Токарев 1986, 10–11].

Олюднення, тобто наділення предметів, рослин, тварин тощо людськими властивостями (життєвим диханням, здатністю розмовляти, думати, відчувати біль), виникало внаслідок різних обставин і могло мати ситуативний характер.

Не виключено, що в певні моменти рігведична людина сприймала дійсність як населену живими, багато в чому схожими на неї істотами, котрі могли не бути об'єктами поклоніння, чимось сильнішим за людину:

I, 166, 5c

vīśvo vo ājman bhayate vānaspatī rathiyántīva prá jihīta óśadhīḥ

«Коли ви [Марути. — О.Л.] мчитесь, лякається кожне лісове дерево. Ніби той, хто їде на колісниці, геть відскакує рослина⁶».

VIII, 100, 11a:

devīṃ vācam ajanayanta devās tāṃ vīśvárūpāḥ paśávo vadanti

«Богиню Вач породили боги. Нею розмовляють усі тварини».

Олюднення може не збігатись, як у наведених фрагментах, або збігатись з обоженням. Божествам приписується те, що може людина, і понад те. Боги мають владу над людьми, сильніші за них, в богів прохають довголіття, добробуту. Богам приносять жертвоприношення, що різняться від жертвоприношень предкам, боги володіють здатністю перетворення⁷. Окрім, власне, богів, до яких часто звертаються в «Рігведі» (Агні, Індри, Соми, Варуни, Ушас та ін.), в ній містяться: персоніфікація й звернення, принесення жертв об'єктам, котрі отримують божественний статус внаслідок різних обставин (героїчних вчинків); причетність до здійснення ритуалу (дерево, яке стало жертвним стовпом, солом'яна підстилка для богів, давильні камені, тварини, що приносяться в жертву); обоження, переважно, фрагментарне, внаслідок убачання в предметі такої сили, що може вплинути на конкретну ситуацію (лікарські рослини, військовий барабан, стріла, багатство, коні, корови, камінь, трави взагалі).

Зважаючи на можливість олюднення й олюднення-обоження об'єктів, слід мати на увазі: якщо в «Рігведі» тварини, предмети, явища природи наділяються розумом, мовою, почуттями, це не означає, що ними наділені всі й завжди тварини, предмети, явища. Мабуть, були ситуації, коли рігведична людина ставилася до дійсності суто споживацьки, коли дерева та камені виступали не як об'єкти жертвоприношень і не як живі істоти, з котрими можливе спілкування. У полі зору була їхня безпосередня корисність для людини, що є їхнім розпорядником. Інструментальне ставлення, що там і тут трапляється в переліках багатств, предметів добробуту, видів худоби, які людина використовує без благоговіння перед рівним або вищим за себе оживленим, і сприяло подальшому розвитку ідеї про людину як єдину смертну істоту, здатну стати Брагманом, всім, осягнувши свою сутність.

Отже, дофілософські тексти «Рігведи» містять уявлення про безсмертний елемент людини, що з певною мірою умовності було назва-

но її сутністю, оскільки, вірогідно, уявлення про нього стали першим кроком у формуванні вчення про власне сутність людини, тобто те вічне, котре, не підлягаючи змінам, зветься людиною. Висвітлення питання про природу цього елементу, а саме його чуттєвосприймаєність, речовинність, матеріальність або принципову невіддатність чуттєвому сприйняттю, неречовинність, цілковиту духовність або ідеальність була б модернізацією уявлень «Рігведи», яка не знала таких протиставлень і якіх не були притаманні міркування в світлі цих протиставлень. Щодо відмітних рис людини, «Рігведа» не визначає жодної як специфічно людської. Щоб пояснити багато в чому суперечливі висловлювання, пов'язані з місцем людини серед довкілля, було запропоновано розглядати їх як вияви різних рівнів ставлення до дійсності, котрі співіснували й перепліталися в добу «Рігведи».

ПРИМІТКИ

¹ Наприклад, у «Рігведі» I, 63, 8 життєве дихання (*ātman*) «струменіє» (*kṣar*) як життєва сила (*ūrj*). *Ūrj* означає, поряд з життєвою силою, живлення, харчування. «Струменіє», як буде видно з подальшого викладу, не є метафорою, оскільки життєве дихання, носій життєвої сили людини від «Рігведи» до упанішад ототожнюється з тонким елементом, що може виступати як одинорідний з повітрям, вітром, тонким елементом їжі. Неметафоричність багатьох давніх висловлювань та історію перетворення їх з думок на метафори (звороти поетичної мови) розглядає Е.Б. Тайлор [Тайлор 1989, 132–139]. Про сатиру у «Рігведі» див. коментар Т.Я. Елізаренкової до гімну V,103 [Елізаренкова 1995, 664].

² З вітром найбільш часто порівнюється або ототожнюється (X, 168, 4; I, 34, 7; VII, 87, 2) *ātman*, тому найвірогідніше, що під *ātman*'ом автори «Рігведи» переважно розуміли життєве дихання.

³ *Prāṇa* — від спільного з *ātman*'ом кореня *an* — «дихати» [Monier-Williams 1995, 135, 705].

⁴ Тут і далі переклад здійснено мною за оригінальним транскрибованим текстом «Рігведи», вміщеним у виданні, зазначеному у списку літератури.

⁵ При посиланнях на упанішади використано оригінальний текст, вміщений у виданні С. Радгакрішнана, зазначеному у списку літератури.

⁶ Іноді важко відрізнити буквальні висловлювання від метафор. Не виключено, що I, 166, 5 є метафорою.

⁷ Притаманні богам характеристики яскраво описують вірші «Рігведи» X, 63, 4–5.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Елизаренкова Т.Я.* Примечания. Мандала VII // Ригведа. Мандалы V—VIII. Москва, 1995.
2. *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV. Москва, 1989.
3. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура /Пер. с англ. Москва, 1989.
4. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. Москва, 1986.
5. *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1995.
6. *Raja C.* The Quintessence of the Rigveda. Bombay, 1964.
7. *Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes.* Harvard, 1994.
8. *The Principal Upanisads.* Edited with introduction, text, translation and notes by S.Radhakrishnan. London, 1951.



СИКХІЗМ: ПОШУКИ РЕЛІГІЙНОГО СИНТЕЗУ

Релігійний фактор грає виняткову роль у сучасному світі, коли процес секуляризації в світовому масштабі зіткнувся з неординарним процесом підвищення інтересу до релігії та релігійно-філософських систем, модернізації релігійних поглядів, пошуків їх мирної взаємодії та зменшення релігійної конфронтації. Особливо актуальними ці питання стали у зв'язку з подіями на Близькому Сході, в Центральній Азії та на індо-пакистанському кордоні.

Індія є батьківщиною однієї з світових релігій — буддизму, а також не менш відомого індуїзму і порівняно нових або таких недостатньо вивчених релігій, як сикхізм, джайнізм та інших. З давніх-давен ця країна була проникнута духом віротерпимості, проте і вона не уникла збройних конфліктів на релігійному ґрунті. Наприклад, загальновідомі трагічні події, які відбулися в Індії в середині 80-х років ХХ ст., пов'язані з сикхськими екстремістами. Тому надзвичайно важливим і своєчасним виявляється ретельне вивчення і дослідження не тільки ісламу та індуїзму, а й такої релігії, як сикхізм, що являє собою своєрідний синтез цих релігій.

Не претендуючи на повний історіографічний огляд названої теми, необхідно відзначити наступне. У зарубіжній науковій літературі, присвяченій релігійним аспектам індійського суспільства, праці про сикхізм з'являються на початку ХІХ ст. Однак ґрунтовні дослідження іноземних авторів побачили світ у кінці ХІХ ст. та в наступному ХХ ст. Інтерес до «сикхського питання» значно виріс у другій половині минулого сторіччя, особливо з середини 80-х років. Серед всіх цих видань на особливу увагу заслуговують, на наш погляд, кілька робіт [див. докл.: Malcolm 1812; Macauliffe 1909; Jeffrey 1986; McLeod 1989].

Більшість англомовних праць написана індійськими авторами, в тому числі сикхами. Тут хотілося б назвати праці, що торкалися питань розвитку сикхізму, його історії та біографії сикхських вчителів-гуру [напр.: Latif 1980; Singh Khushwant 1966; Singh Gopal 1967]. Необхідно зазначити також і низку досліджень, що з'явилися в Індії у другій поло-

вині XX ст. і присвячені релігійно-філософським проблемам сикхізму, його ідеям та світогляду сикхів [Singh Amrik 1952; Singh Teja 1956; Jain 1985]. Особливо слід підкреслити переклади релігійних текстів, що видані індійськими фахівцями [Singh Gopal Dardi 1961; Guru 1990].

До іншого напрямку історіографії можна віднести дослідження, які з'явилися після штурму Золотого храму в Амрітсарі та трагічної загибелі Індіри Ганді у 1984 р. У цих працях подані різноманітні, часом протилежні погляди. Так, панджабські (сикхські) автори прагнуть покласти на сикхів «терновий вінець» борців за незалежність Панджабу, індійські автори (індуїсти) викривають сикхів як розпалювачів сепаратизму та релігійної нетерпимості [Kapur 1985; Singh Gopal 1988; Singh Sahota 1993]. Привертає також увагу робота одного з панджабських авторів, присвячена спадщині засновника сикхізму — гуру Нанака [Janamsakhi 1969].

Серед робіт радянських авторів хотілося б, перш за все, відзначити праці І.М. Рейснера, що почали видаватись з 50-х років XX ст. [Рейснер 1951]. На особливу увагу заслуговують такі ґрунтовні дослідження з сикхської тематики, що були видані в 60-х роках, як: І.М. Рейснер «Народные движения в Индии XVII—XVIII ст.», Н.І. Семенова «История сикхского движения в Индии», В.І. Кочнев «Государство сикхов и Англия» [Рейснер 1961; Семёнова 1963; Кочнев 1968]. Збірник наукових статей, присвячених 500-річчю з дня народження гуру Нанака та низка цікавих статей, що побачили світ у 70-х роках [Гуру Нанак 1972; Козловский 1973; Кочнев 1973].

Змістовними і актуальними є праці таких російських дослідників, як А.Г. Бельського та Д.Е. Фурмана, в яких вони піддали ретельному аналізу сикхський сепаратизм та комуналізм [Бельский, Фурман 1992; Бельский, Фурман 1993]. Необхідно окремо підкреслити праці Е.Ю. Ваніної, яка досліджує феномен індійського бгакті, в тому числі сикхізм [Ванина, 1991; Ванина, 1993; Ванина, 1994]. Значний інтерес становлять і такі видання довідково-аналітичного характеру, як словник «Индуизм, джайнизм, сикхизм» (статті по сикхізму Е. Успенської і Л. Хохлової) та енциклопедія «Народы и религии мира», в якій статтю про сикхів написав В.І. Кочнев, а про сикхізм — М.Ф. Альбеділь [Индуизм... 1996; Народы... 2000].

В українській історіографії практично не досліджені питання, пов'язані з сикхізмом. Разом з тим, останнім часом спостерігається

значний інтерес як до питань виникнення індійського бгакті, так і до особливостей появи і розвитку сикхізму. Ця стаття є першою спробою заповнити такий вакуум. Індологам добре відомо, що історичні коріння сикхізму виникли із синтезу специфічних елементів двох релігій, а саме індуїзму (у формі бгакті) та ісламу (у формі суфізму). Головним принципом бгакті є гуманізм та рівноправність, «очищення» індуїзму від пізніших нашарувань (тобто повернення до ранніх індуїстських традицій) і всеосяжна, всепоглинаюча любов до Бога, що проймає всі сторони буття.

Важливим моментом виникнення сикхізму була схожість головних принципів бгакті та суфізму. Тривалий час вони існували паралельно на індійській землі, а пізніше, в XV—XVI ст. почав формуватися синтез індуїстських та мусульманських традицій, ідей та світоглядів [Ванина 1993]. Розглядаючи історію виникнення сикхізму, слід зазначити, що територія Панджабу, де виник і розвивався сикхізм, із давнини була «брамою» Індії. У всі часи з північного заходу до Індії потрапляли орди завойовників, а також мандрівники, проповідники та торговці. Так, через Панджаб в Індію потрапили кочівники — арії, які принесли з собою культуру, що стала однією з складових частин сучасної індійської культури, армії Александра Македонського (самою східною межею завоювань якого була панджабська річка Біас), війська кушан та бактрийців [Синха, Банерджи 1954].

Починаючи з VIII ст., на територію Індії почали нападати араби. З початку XI ст. тюркські, а потім і афганські війська наполегливо завоювали Північну Індію, що призвело до захоплення великих територій Північної Індії, в тому числі й Панджабу. Тривалий тісний контакт та спілкування з представниками інших народів, релігій та культур мав великий вплив на процес культурного розвитку Панджабу. Значна частина населення Північно-Західної Індії прийняла іслам, який, завдячуючи військовій могутності мусульманських правителів, став однією з домінуючих релігій на цій землі. Розповсюдженню ісламу, з одного боку, сприяв егалітарний дух останнього (проголошення рівності усіх мусульман перед Аллахом), а з іншого боку, доволі пасивна позиція індуїзму щодо питання зміни віросповідання. До часу виникнення сикхізму іслам міцно вкоренився на території Північної Індії. Мусульмани наполегливо заохочували прагнення до ісламу, та з часом ідейне протистояння та агресія змінилися на мирне

співіснування з індуїзмом. З XV ст. почали намічатися риси формування синтезу між цими двома релігіями. Такий процес зближення не був офіційно проголошений об'єднанням двох релігій, а являв собою синтез релігій на рівні «народних» вірувань, огорнутих у форму релігійних рухів, в першу чергу, бгакті з боку індуїзму та суфізму з боку ісламу [Ванина 1993, 67].

Так, бгакта Рамананда (1400—1470) проповідував ідею рівності всіх людей: «...індус чи мусульманин, чоловік чи жінка, парія чи аристократ — гідні поваги і любові перед обличчям єдиного Бога» [цит. за: Кабір 1992, 12]. Цю традицію у Північній Індії продовжував Кабір (приблизно 1440—1518), простий ткач з Бенаресу, відомий всій Індії як один з великих пророків-святих середньовіччя. Йому належать такі рядки: «...Хто придумав дві дороги, що губляться в тумані? Хто сказав нам: ось індуси, а ось це мусульмани?» [Кабір 1965, 14].

Необхідно зазначити, що і бгакті і суфізм мали спільну суттєво важливу основу, яка, безсумнівно, і була поштовхом до їх зближення — це особисте, глибоко приватне ставлення до Бога, всеосяжна та всепоглинаюча любов до нього. Ідея любові до Бога також була яскраво висловлена в суфійській поезії XV—XVIII ст., зокрема в літературі урду, панджабській, сіндгі, кашмирській, персомовній та ін. Так, Султан Багу (XVII ст.), перший великий панджабський містик, казав про Аллаха: «Аллах подібний жасмину, який наставник посадив в моєму серці, — О, Він! За допомогою води і садівника, заперечення і ствердження Він ближче, ніж яремна вена, і Він — всюди — О, Він!» [цит. за: Шиммель 2000, 298].

У цій атмосфері синтезу релігійних та культурних традицій і виникло нове релігійно-етичне вчення сикхів. Вважається, що його засновником був гуру Нанак, який жив у 1469—1539 рр. З другої половини XV ст. та до початку XVIII ст. сикхізм існував у формі так званого інституту вчителів — гуру, яких було десять. Останній гуру Гобінд Сінг (був гуру у 1675—1708) проголосив про закінчення періоду поклоніння особі гуру. Та на новому етапі розвитку цієї релігії єдиним вчителем-гуру стало святе письмо сикхів — «Гуру Грантх Сагіб», або «Аді Грантх»¹. До сьогодні «Аді Грантх» символізує квінтесенцію вчень десяти гуру і є матеріальним втіленням їхніх ідей, а також «найвищим» об'єктом поклоніння для сикхів. Таке своєрідне реформаторське рішення відбило нові тенденції у розвитку сикхізму. З одного

боку, гуру Гобінд Сінг заснував кхальсу (громаду рівноправних воїнів-сикхів), їй став підлеглим і сам гуру, а з іншого боку, загострилися протиріччя між сикхськими гуру та центральною владою, а також ортодоксальними керівниками громад мусульман та індуїстів. Це вимагало врятувати верховну світську та духовну владу сикхів від можливого нападу (проявом цього була жорстока страта малолітніх синів Гобінд Сінга). Необхідно зазначити, що зміни в інституті гуру — це складна неординарна проблема, яка вимагає більш досконалого вивчення та залучення значного числа джерел. Детальне дослідження цієї проблеми може пролити світло на розвиток сикхізму у подальші періоди.

Однією з найважливіших відмінних рис сикхізму було те, що він виступив прогресивним рухом у релігійному житті Індії, оскільки гуру Нанак та його послідовники шукали шляхів примирення та єднання індуїстів та мусульман, представників різних релігій і сект. Гуру Нанак проголосив ідею неефективності ритуалів та зовнішнього, показного поклоніння Богу і протиставив цьому віру у «вищу» місію людини, в рівність всіх людей, незважаючи на кастові, соціальні та національні відмінності. Він стверджував: тільки любов до Бога може «піднести» людину і привести до реалізації найвищої потенції, закладеної в ній. Гуру організував громаду своїх послідовників на основі принципів організації суфійських орденів. Важливим нововведенням Нанак стали спільні трапези представників різних релігій і станів, незважаючи на кастові та інші соціальні протиріччя, які розділяли індійське суспільство.

Сама священна книга сикхів «Аді Грантх» вважається прикладом релігійного синтезу, оскільки вона містить гімни сикхських гуру, а також індійського бгакти Кабіра, суфійського шейха Фарід-уд-діна та індуїстських святих (як брагманів, так і шудр). Гуру Нанак казав: «Я — не мусульманин, не індуїст. Душа і тіло належать Богу, як би не називати Його — Аллах чи Рама» [цит. за: Религия... 1997, 338]². Йому в унісон висловлювався бгакта Кабір, закликаючи до соціальної рівності: «Чому ти брагман, а я — людина нижчої касты? Хіба в моїх жилах тече кров, а в твоїх — молоко?» [Там само, 327].

Необхідно підкреслити, що сикхізм відрізняється від індуїзму цілковитим монотеїзмом: у світі існує один Бог, один вчитель-гуру, людина, яка спроможна привести учня-сикха до «вищого» розуміння суті життя, до пізнання Бога і далі до насичення іменем Бога усіх сфер

життя суспільства і кожного індивідуума зокрема. У цьому розумінні сикхізм близько підходить до інших монотеїстичних релігій — ісламу та християнства. Разом з тим релігія сикхів визнає закони карми та перевтілення індивідуумів, як це спостерігається в індуїзмі.

У своєму розвитку сикхізм пройшов кілька етапів. Спочатку це було релігійно-етичне вчення, проповідуване першим гуру Нанаким, потім воно набуває військово-політичних рис після страти п'ятого гуру Арджуна у 1606 році. Ці нові риси особливо проявляються при шостому гуру — Харі Гобінді. Десятий гуру, як підкреслювалося вище, провів суттєву реформу сикхізму, і ця релігія набула характеру самостійного релігійного вчення з підкресленою військово-політичною ідеологією, що могла протистояти у дискусії з іншими релігіями, а також була спроможною захистити себе від військових зазіхань як з боку ворогів, так і володарів тогочасної Індії.

Цікавими є ті факти, які свідчать, що кожен з десяти гуру вклав свій внесок у розвиток та становлення сикхізму. Другий гуру Ангад (1539—1552) був упорядником першої книги гімнів гуру Нанака та записав її шрифтом панджабської мови «гурмукхі», автором якого вважається він сам. Шрифт «гурмукхі» («уста гуру») до цього часу є священним у Панджабі. Четвертий гуру Рам Дас (1574—1581) почав будівництво священного міста сикхів — Амрітсару, з головною святиною сикхів — озером Амрітсар та храмом «Харі Мандир» у центрі цього озера. Арджун — п'ятий гуру (1581—1606) закінчив це будівництво та був першим упорядником священної книги «Аді Грантх», в яку були включені гімни гуру Нанака, а також його наступників. Дев'ятий гуру Тегх Багадур (1664—1675) провів подальшу реорганізацію сикхського війська та перетворив сикхів у військово-релігійне об'єднання, здатне протистояти військовій силі Могольської Імперії. При десятому гуру Гобінд Сингі виникла релігійно-військова громада рівноправних сикхів — «кхальса», влада якої розповсюджувалась навіть на самого гуру. Були введені ознаки відмінності для сикхів, згідно з якими можна було безпомилково відрізнити кожного з них. Це так зване правило п'яти «К»: кеш — довге волосся, борода і вуса, ніколи не стрижені й не поголені; кангха — гребінець у волоссі, що допомагає акуратно їх укласти, а не розпускати у безпорядку, як це роблять аскети; кара — залізний браслет на правій руці; качг — штани особливого покрою; кирпан — меч [Индизм... 1996, 557]. Усі чо-

ловіки-сикхи одержали родові ім'я Сінг (лев), а жінки-сикхи — ім'я Каурі (левиця).

Ідея незалежної держави сикхів здійснилась лише в кінці XVIII ст. До 1823 року закінчився процес приєднання незалежних сикхських князівств до Лагорської держави, магараджею якої був Ранджит Сінг (1780—1839). Проте після його смерті держава сикхів була захоплена англійцями [Синха, Банерджи 1954, 359—363]. З набуттям Індією незалежності більшість сикхів обрали місцем свого проживання Республіку Індія, куди переїхала значна кількість сикхів з Пакистану під час розподілу Британської Індії на дві держави. В сучасній Індії більшість сикхів мешкає у штаті Панджаб, де їх чисельність нараховує близько 13 млн чоловік [Народы... 2000, 827].

Підсумовуючи, необхідно відзначити, що у строкатому поліконфесійному індійському суспільстві тільки релігійний синтез та релігійна толерантність змогли на певний час згуртувати і примирити представників різних релігій, каст і станів. До цього і прагнув в ідеалі сикхізм як релігія і як філософія. Однак релігійні постулати і реальна практика не завжди збігалися. Під впливом відомих історичних і політичних факторів сикхські лідери, які прийшли в цей рух після десятого гуру, дедалі більше відокремлювали й виділяли сикхізм у незалежну релігійну систему. Вони стали протиставляти його іншим релігіям, що призвело до появи догматизму, войовничості й сепаратизму. Ці явища були зумовлені тим, що сикхам постійно доводилось протистояти тиску з боку ісламу та індуїзму, а також з боку центральної влади.

При всіх притаманних їм протиріччях сикхізм, індуїзм та інші релігії Індії викликають значний інтерес, оскільки в них одвічно закладено потужний потенціал для широкого соціального єднання та релігійного синтезу. Цікавою є оцінка сикхізму одним із прибічників відродження індуїзму у Панджабі, який зазначав: «Сикхські гуру врятували індуїзм. Сикхів створив гуру Гобінд Сінг для захисту індуїзму» [Клюев 1983, 99].

У наш час сикхи — четверта за чисельністю конфесія Індії після індуїзму, ісламу та християнства. Загальна чисельність сикхів у світі — приблизно 20 млн чоловік. Більше 18 млн. з них мешкає в Індії (2 % населення країни), а у штаті Панджаб вони становлять 64 % населення [Народы... 2000, 827]. Тому ця релігія привертає увагу дослідників

як історією свого виникнення, так і оригінальністю релігійних постулатів. Виникнувши й розвинувшись у складному поліконфесійному середовищі, сикхізм не тільки вижив, а й зберіг у первісному вигляді свої базові принципи, сформовані Нанаком та його учнями, свою атрибутику і самобутність.

ПРИМІТКИ

¹ «Аді Грантх» — (санскр., досл. «першоджерело»). Священна книга сикхів, відома також під назвою «Гуру Грантх Сагіб». «Аді Грантх» містить гімни десяти сикхських гуру, а також гімни Кабіра, Намдева, Фарід-уд-Діна Ганджишакара, Джайдеви та інших ідеологів руху бхакті та суфізму.

² Книга «Религия Сикхов» (Ростов-на-Дону, 1997) — є першим перекладом російською мовою видання «Sikh Religion» (Copyright, 1997 by Sikh Missionary Center, USA), що містить перекладені англійською мовою з панджабської фрагменти Священної книги сикхів «Аді Грантх».

ЛІТЕРАТУРА

1. Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и Индусы: Религия. Политика. Терроризм. Москва, 1992.
2. Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Генезис и эволюция сикхского коммунизма в Индии: религиозно-политические аспекты // Религия и секуляризм на Востоке. Москва, 1993.
3. Ванина Е.Ю. Бхакти: истоки, типология, перспективы эволюции // Индия: религия в политике и общественном сознании. Москва, 1991.
4. Ванина Е.Ю. Иден и общество в Индии XVI—XVIII вв. Москва, 1993.
5. Ванина Е.Ю. Сикхизм // Вопросы истории, 1994, № 8.
6. Гуру Нанак. К 500-летию со дня рождения поэта и гуманиста Индии. Москва, 1972.
7. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Москва, 1996.
8. Кабир. Грантхавали. Москва, 1992.
9. Кабир. Лирика. Москва, 1965.
10. Клюев Б.И. Община сикхов (70-е годы) // Религия и общественная жизнь в Индии. Москва, 1983.
11. Клюев Б.И., Литман А.Д. Бхакти — феномен общественной мысли Индии (постановка вопроса) // Индия: религия в политике и общественном сознании. Москва, 1991.
12. Козловский В.Д. Религиозно-философское учение сикхизма // Религии и атеизм в Индии. Москва, 1973.
13. Кочнев В.И. Государство сикхов и Англия. Москва, 1968.

14. Кочнев В.И. Гуру Говинд Сингх — реформатор сикхизма // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. Москва, 1973.
15. Народы и религии мира. Москва, 2000.
16. Рейснер И.М. Крестьянское движение сикхов во второй половине XVII в. и в начале XVIII в. // Учёные записки Института востоковедения. Москва, 1951.
17. Рейснер И.М. Народное движение в Индии в XVII—XVIII вв. Москва, 1961.
18. Религия сикхов. Ростов-на-Дону, 1997.
19. Семёнова Н.И. История сикхского движения в Индии. Москва, 1963.
20. Синха Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии. Москва, 1954.
21. Фишер Мери Пат. Живые религии. Москва, 1997.
22. Шиммель А.М. Мир исламского мистицизма. Москва, 2000.
23. Guru Nanak's Japuji // Ed. by Randhawa G. S. Amritsar, 1990.
24. Jain S.C. A Panorama of Sikh Religion and Philosophy. Delhi, 1985.
25. Jeffrey R. What's Happening to India? Punjab, Ethnic Conflict, Mrs' Gandhi's Death and the Test for Federalism. London, 1986.
26. Kapur Chand Anup. The Punjab Crisis (An Analytical Study). New Delhi, 1985.
27. Latit M. History of the Punjab. Calcutta, 1980.
28. Macauliffe Max Arthur. The Sikh Religion. London, 1909. Vol. 1—6.
29. Malcolm I. A. Short Sketch of the Sikhs. London, 1812.
30. McLeod W.H. The Sikhs (History, Religion and Society). New York, 1989.
31. Singh Amrik. Guru Nanak's Religion. Ludhiana, 1952.
32. Singh Gopal. Guru Nanak. New Delhi, 1967.
33. Singh Gopal. A History of the Sikhs. Delhi, 1988.
34. Sri Guru Granth Sahib // Ed. by Singh Gopal Dardi. Delhi, 1961.
35. Singh Khushwant. A History of the Sikhs. Princeton, 1966.
36. Singh Sahota Dharam, Singh Sahota Sohan. Sikh struggle for Autonomy (1940—1992). Garhdiwala, 1993.
37. Singh Teja. The Sikh Religion, an Outline of its Doctrines. Amritsar, 1956.
38. Janamsakhi Sri Guru Nanak Dev Ji // Ed. by Sodhi Miharbau. Amritsar, 1969. Vol. II.



Гуру Гобінд Сінг (1666–1708)



ДЖЕРЕЛА І ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО

Олена Борділовська (Київ)

«ХАРШАЧАРІТА» БАНИ: ДЖЕРЕЛОЗНАВЧИЙ ПОРТРЕТ

Одним з найцікавіших та найменш досліджених періодів в історії Індії є, безперечно, час існування на півночі цієї країни імперії Харші (606—647), яка охоплювала територію від Гуджарату до Бенгалії. Ця імперія була останнім великим державним утворенням в північній частині Індостану аж до приходу арабів та подальшого мусульманського панування. Проіснувала вона майже стільки, скільки тут царював сам Харша (точніше — Харшавардхана), який протягом 40 років утримував під своєю владою в політичній та економічній єдності досить значні території. Своїм існуванням ця держава нагадує короткий, але яскравий спалах: могутня централізована буддійсько-індуїстська імперія, що розпалася майже одразу після смерті магараджі Харші. Тож для істориків певний інтерес становлять політичні, соціальні, правові, економічні інститути, за допомогою яких розквітла ця держава, та духовне життя країни в зазначений період.

Історикам пощастило щодо можливості вивчення цих проблем, оскільки до нас дійшло кілька письмових свідств про епоху царя Харші, які певною мірою доповнюють одне одного. По-перше, це сповіді китайських буддистів — пілігримів, що в ті часи відвідали країну, де народився великий Будда. Давно введені в науковий обіг «Записки про Західні країни» монаха Сюань Цзана [Медведев 1984], який мандрував Індією близько 15 років у пошуках буддійських реліквій, відвідав святі місця майже по всій території Індійського субконтиненту, окрім хіба що крайнього півдня, провів декілька років в буддиському університеті Наланда (розташованому на території імперії Харші), був особисто знайомим із самим імператором, брав участь у диспутах та релігійних асамблеях, що скликав Харша, і голо-

вне — залишив ретельний звіт про свої мандри. Крім того, деякі з описаних ним подій та фактів повторюються також в його «Життєписі», і цей документ існує навіть в кількох версіях [Медведев 1984; Тугушева 1991].

Частково для вивчення епохи царювання Харші можуть бути використані звіти іншого китайського монаха І Цзіна, що відвідав Індію трохи пізніше і також студіював в Наланді. Проте названі джерела розповідають вже про розквіт імперії Харшавардхани. Для науковців справжньою щасливою нагодою є факт існування ще одного джерела, яке знайомить нас саме з початком царювання Харші та в цілому — з походженням його імперії. Йдеться про «Харшачаріту» («Життєпис Харші») видатного індійського автора, придворного поета самого Харшавардхани — Бани (повне ім'я Банабхатта). Але на відміну від звітів китайських монахів твір Бани не є таким вже відомим та існує поки що в перекладі лише на англійську мову [Bana 1897]. Хоча, безперечно, «Харшачаріта» заслуговує на кращу долю, і до того ж її ретельне вивчення може значно полегшити висвітлення багатьох питань з історії Індії доби раннього середньовіччя.

Треба зазначити, що у кінці 90-х років з'явився переклад російською мовою іншого твору Бани — роману «Кадамбарі», виконаний відомим російським індологом П.А. Грінцером [Бана 1995]. Та він є суто літературним високомайстерним твором, і не містить в собі стільки різних відомостей, як «Харшачаріта».

Кілька слів треба присвятити авторів цих творів. Бана — один з найвідоміших індійських поетів. В індологічній літературі немає спречань щодо його літературного хисту та неперевершеної стилістичної майстерності. Творчість Бани визнається як взірєць і в індійській традиції. Разом з двома іншими великими авторами VII ст. н. е. — Дандіном та Субандху — Бана є творцем кращих літературних пам'яток в жанрі, що його сучасні дослідники визначають як санскритський роман. Щоправда, таке визначення не досить точне, хоча і зручне з погляду європейської традиції. До цього жанру належать обидва твори Бани, а також широко відомі «Пригоди десяти принців» Дандіна та «Васувадатта» Субандху. Термін «санскритський роман» вживають для того, щоб підкреслити, по-перше, причетність їх творів до прози (хоча і дуже прикрашеної), а не до поезії, а по-друге, аби відокремити їх від творів іншого, найпопулярнішого в санскритській літе-

ратурі жанру — обрамленої повісті. До цього останнього належать добре відомі «Панчатантра», «Хітопадеша», «Вікрамачаріта» та інші збірки казок, байок та оповідань, що мають, так би мовити, повчальний характер та широко використовують фольклорну традицію. Натомість, твори Бани, Субандху та Дандіна, як вже зазначалося, були написані прикрашеною прозою, що іноді перемежується віршами. Тому ці твори належать до жанру «кав'я» — вишуканої прози. Одним із творців цього стилю і був Бана.

Варто зазначити, що «кав'я», в свою чергу, також має свої різновиди (за індійською літературною традицією): катха і акх'яка. Перший з них за сюжетом завжди є вигаданою любовною історією, тоді як другий спирається на факти і частіше за все має біографічний або автобіографічний характер. Тож якщо «Кадамбарі» належить до катхи, то «Харшачаріта», безумовно, — до акх'яки.

По-перше, «Харшачаріта» справді має і автобіографічний і біографічний характер. З одного боку, вперше в індійській літературі Бана розповідає з усіма подробицями свою біографію: ми дізнаємось, що він народився в селищі Прітікута на березі річки Шони, яка впадає в Гангу (територія сучасного штату Біхар), в родовому маєтку свого батька. І досі кілька місць в Індії сперечаються за право вважатися батьківщиною великого Бани.

Ми знаємо, що в ранньому дитинстві Бана втратив свою матір, і піклувався про нього батько — Чітрабхану. Та батько помер, коли Бані виповнилося лише 14 років, і він, залишившись на самоті, швидко прилучився до легковажного життя і довго насолоджувався втіхами молодості. Згадуючи про це, Бана називає всього 44 чоловіка — представників різних верств суспільства, які разом з ним мандрували та розважалися. Серед них були: поет Ішана, знавець пракриту знатного походження Ваювікара, аскетична вдова Чакравакіна, лікар Маюрака, продавець бетелю Чандака, читець Судрішті, ювелір Чамікара, наглядач Сіндхушена, писар Говіндака, художник Віраварман, барабанщик Джімута, вчитель музики Дардурака, цирюльник Кераліка, танцюрист Тандавіка, танцівниця Харініка, гравець у кості Акхандака, жебрак Суматі, джайнський монах Вірадева та інші [Бана 1989, 74–75]. Навіть з цього неповного переліку бачимо, що в молоді роки Бана не дуже дбав про чистоту своєї касты і спілкувався з різними людьми, які за своїм походженням були набагато нижчі від нього.

Про своє ж особисте походження Бана також розповідає з самого початку твору і робить це досить цікаво. З першого розділу ми дізнаємось, що Бана належить до вищої варни — брахманів, про що свідчить і його повне ім'я — Банабхата («бхатта» — лексичний компонент із значенням «пан», «господар», який за звичаєм добавляли до імен вчених-брахманів). Крім того, автор розповідає дуже красиву легенду про небесне походження своїх предків, виводить свій рід від юного брахмана Дадхічі та самої богині Сарасваті. Через прокляття мудреця Дурвасаса за зроблене тому зауваження Сарасваті деякий час жила серед людей, аж доки в неї не народився від Дадхічі син — Сарасвата, якого віддали на виховання до пустельниці. Вона виховала його разом із своїм сином — Ватсою, який і став прабатьком роду ватс'янів, до якого належав Бана.

Безумовно, можна досить скептично сприймати розповідь про таке «високе» походження. Але не слід забувати, що для індусів, представників вищих варн, традиція пов'язувати своїх далеких предків з ім'ям когось із богів була досить-таки звичайною.

Як би там не було, обидві частини автобіографії Бани, легендарна та реальна, ретельно викладені в творі. Таким чином, Бана — один із небагатьох авторів у санскритській літературі, про кого ми дещо знаємо з його власних творів. Тож, як зазначив індолог І.Д. Серебряков, «...Бана розпочинає своїми романами новий етап літературного розвитку, коли особистість автора набуває суттєвого значення» [Серебряков 1979, 52].

Розповідаючи про своє життя після смерті батька, Бана згадує про своє повернення додому, де його знаходить родич царя Харші Крішна і передає Бані запрошення прибути до царського палацу. Так на початку другого розділу вперше ми чуємо про головного героя твору — великого царя Харшу. Майже всю другу частину присвячено підготовці до зустрічі та зустрічі Бани з царем. Ми дізнаємось, що після деякого часу спілкування цар виявляє до Бани свою прихильність та вибачає йому недостойну поведінку в молоді роки.

Бана повертається в Прітікуту, де одного разу його двоюрідні брати просять його розповісти правдиву історію «неперевершеного царя Харші». Та оскільки був досить пізній час (після заходу сонця), то лише вранці наступного дня, виконавши всі необхідні релігійні обряди і зібравши родичів та друзів, Бана починає розповідати про Харшу. Тож опис його царювання починається лише в третій частині твору.

Всього «Харшачаріта» складається з восьми глав. Перші дві, як бачимо, присвячені самому Бані, в третій автор розповідає про походження династії Пушпабхуті, до якої належав цар Харша, розпочинаючи його життєпис (так само, як і свій) з генеалогії. Такий початок є цілком виправданим і тому, що «Харшачаріта», за словами самого Бані, повинна була уславити великі діяння великого царя.

Частина четверта розповідає про політичну історію царства Стханішвар (сучасний Тханесар в Індії) і правління батька Харші — Прабхакаравардхани, за часів якого це царство набуває певної сили і розквіту. Цариця Яшоматі народжує трьох дітей: синів Радж'явардхану і Харшавардхану та доньку Радж'яшрі, яку згодом віддають заміж за царя Каньякубджі (Канауджу) Грахавармана.

Одна з найбільш динамічних за змістом — п'ята глава, яку присвячено військовій експедиції проти гунів та подальшим трагічним подіям. Очолює похід на північ Радж'явардхана, а молодший брат Харша супроводжує його. Та невдовзі останній був відкликаний назад, оскільки отримав звістку про хворобу батька, що могла стати фатальною. Прабхакаравардхана помирає на руках у молодшого сина. З життям прощається і його вірна жінка цариця Яшоматі, яка спалює себе у вогнищі за обрядом саті, щоб не залишитися вдовою.

У столицю із перемогою повертається Радж'явардхана. Довідавшись про велике горе, він вирішує зректися трону на користь молодшого брата. Тут надходить звістка про те, що в Канауджі вбито чоловіка сестри, а саму Радж'яшрі замкнуто у в'язниці. Радж'явардхана негайно вирушає в похід, на троні ж Стханішвару залишається 16-річний Харша. Похід старшого брата був досить успішний, але його підступно вбив цар Гауди. Тут вже Харша стає на чолі війська і дає обіцянку помститися за смерть брата та відшукати сестру. На цьому закінчується шоста глава.

У сьомій йдеться про військові походи Харші, під час яких він довідався, що сестра його втекла з в'язниці і переховується в лісі Віндх'я. Харша відправляє свого двоюрідного брата Бханді з військом проти царя Гауди, а сам йде за сестрою.

У лісі він зустрічається з буддійським монахом Дівакарамітрою. Той розповідає про жадливий намір Радж'яшрі спалити себе на жертовному багатті. Харша встигає врятувати її від самогубства, і вже разом вони повертаються до царського табору.

Так закінчується восьма, остання, частина «Харшачаріти». На цьому текст раптово переривається, і ми маємо лише робити припущення, чому цей твір (так само, як інший — роман «Кадамбарі») лишається незакінченим. Чи зробив це Бана свідомо, вирішивши, що достатньо розповісти лише про початок царювання Харші, чи йому завадили закінчити твір якісь обставини, чи, можливо, заключну частину тексту було втрачено? На жаль, це нам не відомо... Деякі науковці, зокрема І.Д. Серебряков, вважають, що Бана не захотів описувати подальші події, оскільки на той час («Харшачаріту» створено близько 620 р. н.е., а царювати Харша розпочав у 606) він мав багато розбіжностей із царем, перш за все — релігійного порядку [Серебряков 1979, 52]. На таку причину вказує і П.А. Грінцер, який підкреслює, що Бана міг побоюватися кинути тінь на когось із своїх сучасників, оскільки він не сприймав прихильність Харші до буддизму [Грінцер 1995, 433]. Багато вчених не відкидають і останнього припущення: продовження тексту було знищено чи втрачено. З іншого боку, ми можемо сприймати композицію твору як закінчену, оскільки Бана виконав прохання своїх родичів — розповів історію царя Харші, і не зробив нічого більше, аніж обіцяв.

Як би там не було, для істориків головна цінність цього твору полягає в тому, що автор описує події, свідком яких він був сам. Та й за правилами жанру акх'яїки, до якої належить «Харшачаріта», вона повинна правдиво відобразити життя реальної особи. Тож з тексту «Харшачаріти» можемо вибрати багато історичних фактів, тим більше, що багато чого підтверджується іншим історичним джерелом — свідченням Сюань Цзана.

Так, із тексту «Харшачаріти» стає зрозуміло, що Харша мав прихильність до вчення Будди. Знаємо, що його старший брат після смерті батька мав намір обрати життєвий шлях буддійського пустельника. Сам Харша багато часу проводить в обителі монаха Дівакарамітри, теж буддиста (глава 8). В главі є згадки про те, що сестра царя Радж'яшрі намагалася продовжити своє життя серед буддистів в лісовій обителі після того, як Харша її врятував. Одна жінка із оточення цариці з повагою говорила Дівакарамітрі про авторитет буддистів: «Послідовники святого Шак'ямуні володіють особливим мистецтвом заспокоєння, буддисти завжди готові співчувати людям, допомагати їм забути своє горе. Завдяки релігії муні люди мають можливість досягти зовсім іншого життя, в іншому світі.» [Бана 1989, 338].

Сюань Цзан також неодноразово вказував на прихильність Харші до вчення Будди і описував великі релігійні асамблеї, що були скликані ним:

«Правитель Шіладіт'я розпорядився
збудувати на місці
проведення собору
два великих павільйони,
щоб встановити статую Будди
і розмістити всіх, хто прибув» [Тугушева 1991, 179].

Як відомо, Шіладіт'я — це друге ім'я Харші, здобуте під час його великого правління, яке перекладається як «Сонце справедливості».

Згадував Сюань Цзан в своїх описах і молодшу сестру царя, яка була добре освічена в питаннях буддійського вчення:

«Позаду правителя возсідала
його молодша сестра 17 років,
що мала гострий розум і чудово
знала вчення школи самматія» [Тугушева 1991, 178].

Зазначимо також, що Сюань Цзан досить правдиво відобразив мозаїчність релігійного життя Індії за часів царювання Харші, він неодноразово вказував на існування різних шкіл як буддизму, так і індуїзму. З його звітів ми знаємо, що і під час своїх асамблей Харша особисто вшановував не лише Будду, а і Сур'ю — бога сонця, культ якого традиційно підтримувала його родина, зокрема батько, а також — Махешвару, тобто Шиву, одного з найбільш відомих богів індуїстського пантеону.

У восьмій частині Харшачаріти ми також знаходимо підтвердження релігійної терпимості, що панувала в тогочасній Індії. Показовий опис лісової обителі, до якої потрапив Харша. Наблизившись до хатини саїтника, цар залишає своє оточення і прямує пішки. Здалеку він бачить велику кількість буддистів із різних країн, що лежать на подушках, чи то сидять на схилах, чи відпочивають в гаю, або примостившись під деревами: «... це богомольці, вільні від будь-якої пристрасті: джайни в білому одязі (шветамбари), жебраки (бхікшу чи парівраджаки), послідовники Крішні (бхагавати), ті, що вивчають теологію (брахмачаріни), аскети з вищипаним волоссям, послідовники Капілі (вчення санх'ї), локаятики (атеїсти), учні Канади (вчення вайшешіки), дослідники упанішад (ведантисти), віруючі в Бога-твор-

ця (ньяїки), ті, хто вивчають пурани, адепти граматики, послідовники панчаратрів та інші» [Бана 1989, 435], і всі вони тримаються за свої докази, висувають заперечення, роз'яснюють темні сторони своїх вчень — в мирі та злагоді.

Взагалі, «Харшачаріта» — цінне джерело з вивчення духовного і релігійного життя індійців. Вона розповідає про народні вірування, магію і астрологію, релігійні свята на честь Шиви, Дурги, інших індуюїських богів і богинь. Кожний дім наповнений духами — «хам-сас», кожний герой своїми рисами характеру чи зовнішності нагадує знову-таки когось із богів.

З твору ми можемо також дістати цінну інформацію про головні релігійні звичаї індійців, їхні традиції та побут. Зазначимо, що деякі з них мало змінилися за часи, що минули. І досі обрядова практика, культ, слідування всім необхідним правилам ритуалу посідає значне місце в житті кожного індійця.

Бана, що вважається неперевершеним стилістом та майстром слова, дуже яскраво зображує різні звичаї. Ось, наприклад, як він розповідає про обряд, який необхідно було зробити перед вирушенням у подорож, коли він збирався до царського палацу за наказом Харші: «Наступного дня Бана прокинувся рано вранці, здійснив омовіння, узяв одяг з білого шовку, одягнув гірлянду з квітів, кілька разів повторив священні гімни, що співають завжди перед подорожжю, і звернувся з молитвою до бога Шиви, змастивши його зображення молоком. Він взяв пахощі, мазі, прапорці, духмяні квіти, інші святі речі та запалив світильники. Потім він віддав належні почесті вогню, чиє праведне полум'я підтримав, вливши туди багато топленого масла та вкинувши сухе насіння гірчиці, що приготував заздалегідь. Він зробив належні для цього випадку подарунки брахманам, обійшов урочисто навкруги корови, яка стояла повернувшись до сходу і яку він сам перед тим прикрасив білою гірляндою і зробив на її тілі візерунки білою маззю... І в той час, як птахи посилювали його завзяття своєю передвісткою, а жреці-астрологи благословили його, обіцявши підтримку потрібних сузір'їв, у найсприятливішу мить, дивлячись на сповнений водою глечик, обмазаний коров'ячим гноєм, що стояв посередині двору, тримаючи в роті гілку молодого манго, із слідами білого борошна на долонях, віддавши останню шану домашнім божествам, супроводжуваний своїми брахманами, співаючи мантри, Бана

вийшов із селища Прітікута, зробивши перший крок правою ногою» [Бана 1989, 96–97].

Досить ретельно описані Баною головні обряди індійців (саме індусів), пов'язані із життям: весільний, поховальний, обряд саті (самоспалення вдови). Так само як у наведеному вище випадку, в кожному іншому він відводить одну з головних ролей жрецям-брахманам, тим самим підтверджуючи їх високе становище, повагу до них і, нарешті, неможливість здійснення будь-якого важливого кроку в житті без них. І якщо буддійські монахи мали вплив на людський розум, на ставлення до спільних проблем, брахмани ніколи не втрачали зв'язок з віруючими саме через постійне втручання в їх повсякденне життя.

Царський двір, неодноразово зображуваний Баною, також дотримувався всіх головних традицій. Дуже цікаво описується в четвертій частині твору передвесільні клопоти і саме весілля сестри Харші, Радж'яшрі. Одного дня її батько, махараджа Прабхакаравардхана, почувши пісню про долю дочки, звертається до своєї жінки з такими словами: «О моя цариця, наша люба Радж'яшрі стала дорослою молодою жінкою. Думи про неї, про її благородні якості ані на хвилину не покидають мого серця. Як тільки дівчина досягає зрілості, її батько кидається до полум'я постійного болю... Та що ми маємо робити? Не зважаючи ні на що, господар повинен йти своєю дорогою в цьому світі. Взагалі, наречений, якого ми оберемо для своєї дочки, повинен мати багато гарних рис, та для хорошої родини найпершою з них є мудрість. Тепер на чолі всіх правлячих домів стоїть рід Маукхаріїв, перед яким, наче перед стопами самого Шиви, схиляється весь світ. Гордістю цього роду є старший син царя на ім'я Грахаварман, що не має недоліків у добрестях батька. Саме цей царевич, наче бог планет, що спустився на землю, зараз просить руки нашої дочки» [Бана 1989, 241].

Обговоривши це питання з царицею, цар також порадився із двома своїми синами і після цього «...в день найсприятливішого знаку, в присутності усього царського оточення, він полив святою водою руки посланця царевича Грахавармана, що приїхав з дорученням від свого володаря перед весіллям» [Там само, 242].

Потім Бана зображує святкову атмосферу, що панувала не лише в царському палаці, а й по всій державі. Великі групи акторів, музикантів, різних майстрів-ремісників запрошуються до Стханішвару, щоб належним чином підготуватися до весілля. Цей шлюб мав, безу-

мовно, династичний характер, про що також йдеться в тексті Харшачаріти. Невдовзі Гамбхіра, мудрий брахман з царського оточення, сказав Грахаварману: «О мій син, твоє одруження з Радж'яшрі нарешті з'єднає два блискучі царські роди — Пушпабхуті і Маукхарії, чию велич буде оспівано на весь світ...» [Там же, 244]. Далі йде дуже поетичний опис першої зустрічі наречених та подальшого святкування.

Та не тільки радісні події і звичаї, пов'язані з ними, зображуються Баною. Двічі він розповідає про широко відомий в Індії звичай саті — самоспалення вдови. В п'ятій частині ми разом з Харшою потрапляємо до царського палацу, в якому тепер оселилося лихо. Помирає цар Прабхакаравардхана. В жіночих покоях палацу Харша зустрічається із своєю матір'ю, яка «...щойно втратила все своє багатство та узяла одяг смерті для того, щоб як Сіта зайти на вогнище разом із своїм чоловіком. Все ще волога після омовіння, вона нагадувала богиню Шрі, що тільки-но з'явилася з океанських хвиль. Як небо під час сутінок, що має подвійний колір, вона вдягла дві шафрановокоричневі сукні, що обгортали її тіло, наче шовкова шаль, і вона також вдягла ознаки, що вказували на її швидку смерть разом з чоловіком, аби не залишатися удовою. В її вухах були чудові прикраси, що дзвеніли, як бджоли, і цим підкреслювали красу її лотосоподібних очей. Коштовні браслети рухалися навколо її ніг, наче робили свій ритуальний обіг. В руці вона тримала портрет свого чоловіка і несла його як символ стійкості свого серця, в якому він жив, і яке зупинилося разом з його смертю. З любов'ю вона стискала в обіймах лезо його списа, наче вимпел подружнього кохання, обгорнуте гірляндами білих квітів...». «О, мамо! — плакав царевич, стоячи трохи осторонь, і очі його наповнювалися сльозами, — невже ти також зробиш мене нещасним? Змилуйся, повернись!» — благаючи так, царевич упав до її ніг, і верхівка його шолома була обласкана промінням, що йшло від її коштовних прикрас на ногах. Її наймолодший і найулюбленіший син лежав, торкаючись головою її ніг, в повному відчаї, а цариця Яшоматі... була наче гора, що збиралася поринути у темряву пекла...» [Бана 1989, 285–287].

Не менш трагічно зображує Бана у восьмій частині й наміри сестри Харші, яка «... після смерті батька, втрати чоловіка, відсутності брата, зникнення всіх інших родичів, не маючи дітей, із відчаєм в серці, така мудра звичайно, але зломлена жорстокістю своїх ворогів, змучена нескінченними блуканнями в лісі, з душею, збитою з пантелику ци-

ми тривалими бідкуваннями, що їй надіслала триклята доля, не в змозі більше злидарювати ... зараз збирається до поховального вогнища.» [Бана 1989, 338].

Розповів Бана і про похорон батька Харші, тіло якого було спалено на березі річки Сарасваті, де священний вогонь «знищив все, крім його слави». Цікаво, що перед самою смертю Прабхакаравардхана встиг дати молодшому сину настанову, як той повинен царювати: «Візьми мої багатства... Роби подарунки васалам... Підтримай тягар царського правління... Захищай свій народ... Добре охороняй своїх підлеглих... Удосконалюйся у володінні зброєю... Стримуй легко-важність...Знищуй своїх ворогів...» [Бана 1989, 294–295]. Більшість істориків, що досліджують царювання Харші, вважають, що він справді правив за такими наказами. Деякі індійські історики (Мукерджі, Паніккар) навіть порівнюють його з такими політичними фігурами, як Самудрагупта, Ашока, і навіть Акбар.

Проте Бану часто звинувачують у тому, що він створив справжній панегірик своєму володарю і називають «Харшачаріту» романом-одою, передусім через велику кількість перебільшених описів самого царя. Але слід пам'ятати, що на ті часи, безумовно, існували певні, загальновизнані стандарти зображення великого царя, згідно з якими Бана, скоріше за все, і писав свій твір. Тому не можна лише з цієї причини називати «Харшачаріту» одою, скоріше це політичний роман, в якому віддано данину здібностям, державній мудрості, політичному хисту Харшавардхана згідно з літературно-художніми нормами того часу. З цього приводу індійський історик В.Д. Махаджан зазначає: «Харшачаріта» насправді є історією царювання Харші... Правильно, що Бана іноді перебільшує похвалу свого володаря, та все ж ця книга для нас — джерело багатого знання». [Махаджан 1993, 590].

Не можна не погодитись з такою оцінкою, тому що «Харшачаріта» містить не тільки абстрактні високохудожні описи самого царя та інших героїв, а й дуже конкретні свідчення та зображення царського палацу, царської стайні (2 частина), військового табору царя (2, 6 частини), міста Стханішвара (5 глава), лісової обителі (8 глава), військових походів (6 глава), розповідає про одяг, прикраси, їжу індійців. Про обряди та вірування вже йшлося вище.

Саме такий стан речей і визначає подвійну цінність цього твору: як історичного джерела і як високохудожнього твору, що мав великий

вплив на подальший розвиток всієї індійської літератури. Як відомо, багато літераторів намагалися наслідувати Бані, серед них — Дандін, який вважав Бану своїм вчителем та неперевершеним майстром. Для дослідження історії Індії епохи раннього середньовіччя «Харшачаріта» Бани є унікальним джерелом, що містить цікаві історичні факти про велику могутню державу часів Харшавардхани.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бана*. Кадамбари / Пер. и коммент. П.А. Гринцера. Москва, 1995.
2. *Гринцер П.А.* «Кадамбари» и поэтика санскритского романа // Бана. Кадамбари. Москва, 1995.
3. *Медведев Е.М.* Индия в литературных памятниках III—VII вв. н. е. Москва, 1984.
4. *Серебряков И.Д.* Литературный процесс в Индии VII—XIII вв. Москва, 1979.
5. *Тугушева Л.Ю.* Уйгурская версия биографии Сюань Цзана. Москва, 1991.
6. *Бана*. Харшачаріта (Життєпис Харші). Делі; Варанасі, 1989. (На санскриті та мовою гінді).
7. *Bana, Harshcharita* // Ed. by Cowell and Thomas. London, 1897.
8. *Махаджан В.Д.* Прачін Бхарат ка ітіхас (Історія стародавньої Індії). Делі, 1993. (Мовою гінді).



॥ श्रीः ॥

विद्याभवन संस्कृत ग्रन्थमाला

३६



महाकविबाणभट्टविरचितं

हर्षचरितम्

श्रीशङ्करविरचित 'सङ्केत'-व्याख्यासहित-
हिन्दीव्याख्योपेतम्

हिन्दीव्याख्याकारः—

पं० श्रीजगन्नाथपाठकः

साहित्याचार्यः



चौरवम्बा विद्याभवन

वाराणसी २२१००१

Титульний аркуш книги Бани «Харшачаріта» (санскрит та гінді)

ДАВНЬОІНДІЙСЬКІ ТВОРИ В УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕКЛАДАХ: 1870—1920-ті РОКИ

Індійська мистецька, літературна, релігійна й філософська спадщина є однією з найбагатших і найдавніших у світі, а дослідницький інтерес до неї чи не найстійкіший серед наукових кіл сходознавців країн Європи, Північної Америки, Азії упродовж багатьох років. На підтвердження сказаного доцільно навести кілька переконливих прикладів існування такого інтересу в світі.

У 1976 році у колишньому Радянському Союзі вийшла фундаментальна праця «Бібліографія Індії»¹. Вона налічує 11 277 позицій літератури, виданої з початку XVIII ст. по 1967 рік включно, і охоплює роботи російських, радянських і закордонних авторів (видані російською мовою і мовами народів СРСР), а також авторів Російської імперії й Радянського Союзу (видані у перекладі за кордоном).

В іншому фундаментальному виданні «Енциклопедія індійських філософій»² під редакцією Карла Г. Поттера наводиться понад 10 000 позицій літератури, що присвячена як критичному дослідженню різних аспектів індійської філософії, так і публікації відповідних джерел. Вся ця бібліографія представляє тільки індійську філософську думку.

Улітку 1997 року в Будапешті відбувся 35-й Міжнародний конгрес азійських і північноафриканських досліджень. Перелік назв доповідей цього наукового форуму, опублікований у програмі, включав 903 доповіді різних авторів із 65 країн — учасниць конгресу. Аналіз назв цих доповідей, зроблений К.М. Тищенко, дозволив зробити висновок, що інтерес до індійської культури є надзвичайно великим, поряд з інтересом до китаїстики, арабістики, тюркології³.

Проте в сучасній Україні індологія перебуває у стані фактичного становлення. Саме зараз в українській індології закладаються ті базові напрями, які будуть визначати її розвиток у подальшому. Одним із них, на наш погляд, має стати всебічне звернення до спадщини санскриту. Бо саме санскрит для індійської культури відіграє унікальну

роль, зберігаючи її певну самоідентифікуючу цілісність у часі й просторі, щонайменше від ведичних часів і до наших днів⁴.

Значна частина писемної спадщини Індії ведичного, епічного, класичного періодів, що дійшла до нас, написана санскритом. Отже, надзвичайно перспективним є шлях до вивчення давньої індійської культури, що спирається на застосування ретельного аналізу санскритських пам'яток. Очевидно, перед тим, як безпосередньо розпочати переклад та аналіз оригінальних санскритських джерел, необхідно звернутися до вже існуючих перекладів і переспівів українською мовою, здійснених у 1870—1920-ті роки. Тим більше, що питання про значення давньої індійської культури та її засвоєння українською культурою фактично ще не досліджувалося.

Ретельне вивчення цього питання варте уваги з огляду на кілька обставин. Перш за все, відновлюючи індологію в Україні, необхідно бути обізнаним з тим, що вже було зроблено нашими попередниками, продовжувати акумулювати і розвивати існуючу в Україні індологічну спадщину. Тут доречно згадати про добре відому багатовікову індійську традицію передавати знання від Учителя до учня, в якій не має місця забуттю і втраті зв'язку поколінь.

По-друге, необхідно також мати на увазі, що виникає цілком зрозуміла спокуса скористатися доробком близької, перед усім через знання мови, російської індологічної школи, що може послабити інтерес українських фахівців до перекладання оригінальних санскритських текстів і призвести до небажаних наслідків в інтелектуальному українському житті. Окрім того, незнання вже зробленого (передусім це стосується перекладів із санскриту українською мовою) може спричинити дублювання таких перекладів.

Третя обставина пов'язана з можливостями виходу української індології у міжнародне наукове співтовариство. У такому випадку виникає питання: чим саме українські індологи можуть зацікавити своїх колег з інших країн, в яких наука про Індію розвивається довгий час? Здається, що необхідним кроком виходу на міжнародний рівень могли б стати результати дослідницької роботи із систематизації існуючих текстів (досліджень) з індології, перед усім, написаних українською мовою; перекладів із санскриту, бенгальської та інших мов на українську.

Дослідження, що пропонується, спирається на викладені вище положення, а також на існуючі переклади та переспіви дав-

ньоіндійських (санскритських) творів українською мовою, які було здійснено у 1870-1920-х роках. Для більш зручного сприйняття розміщення матеріалу структуроване і подається у вигляді таблиць із примітками.

Зведені дані про наявні переклади давньоіндійських (санскритських) творів українською мовою: 1870–1920-ті роки.

Таблиця 1.

Прізвище перекладача. Стисла біографічна довідка	Назва повного або ж частково перекладеного твору. Нумерація санскритських фрагментів	Дата, місце першої публікації. Яке видання і якумову було використано під час перекладу. Примітки
Іван Якович Франко (27.08.1856, с. Нагуєвичі, тепер с. Івана Франка Дрогобицького району Львівської області – 28.05.1916, м. Львів) – видатний український письменник, вчений, перекладач, мислитель, громадський діяч	Переклад чотирьох фрагментів давньоіндійського епосу «Магабгарата» : 1. Ману і потопа світу ⁵ . Фрагмент «Ванапарви» або ж «Араньякапарви» – третьої книги «Магабгарати». Майже повністю відповідає «Повісті прорибу» зі «Сказання про розмови Маркандеї» розділові 185 , шлокам 2–52 ⁷ 2. Сунд і Упасунд. Фрагмент «Адипарви» – першої книги «Магабгарати» ⁸ 3. Сакунтала. Фрагмент «Адипарви» – першої книги «Магабгарати». Частково відповідає розділові 65 ⁹ 4. Смерть Гідімба. Фрагмент «Адипарви» – першої книги «Магабгарати»	1. Уперше надруковано в журналі «Житє і слово». – 1896. – Кн. 4. – С. 295–298. – м. Львів. Було використано німецькомовний переклад: <i>Hoefel Albert</i> . Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen. – Leipzig, 1844. – Erster Theil, S. 31–42 ⁶ 2. Уперше надруковано в журналі «Житє і слово». – 1896. – Кн. 5. – С. 362–367. Було використано німецькомовний переклад: <i>Vorpp Franz</i> . Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel nebst anderen Episoden des Maha – Bharata. Aus dem Sanskrit im Urversmasse ubersetzt. Zweite durchgesehene Ausgabe. – Berlin, 1868. – S. 36–45 3. Уперше надруковано у додатку до журналу «Житє і слово». – 1897. – Т. 6. – С. 22–32. Було використано вільний франкомовний переклад: <i>Joucaux P.</i> E. Sakountala, traduction libre. – Paris, 1894 та англomовний дослівний прозовий переклад Манмати Нат Датта 4. Уперше надруковано у книзі: Літературна спадщина. – К.: Вид-во АН УРСР, 1956. – Т. 1. Іван Франко. – С. 215–222. Було використано німецькомовний переклад Фр.Боппа. До цієї публікації переклад зберігався серед невиданої творчої спадщини І.Франка. Цікавим є той факт, що переклад «Смерть Гідімба» було здійснено І.Франком у 1875 році у дев'ятнадцятирічному віці

Продовження табл. 1

Прізвище перекладача. Стисла біографічна довідка	Назва повного або ж частково перекладеного твору. Нумерація санскритських фрагментів	Дата, місце першої публікації. Яке видання і якумову було використано під час перекладу. Примітки
	<p>Переклад двох фрагментів пуранічного циклуз «Маркандей-пурани»: 1. Цар Випашиш у пеклі</p> <p>2. Цар і аскет. Індійська легенда. Відповідає розділам 7–8 «Маркандей-пурани». Вільний переклад фрагмента пуранічного циклу</p> <p>Переклад (переказ) чотирьох оповідань і однієї книги обрамленої повісті «Панчатантра»: 1. Заєць і Медвідь. – I, 8. 2. Ворони і гадюка. – I, 6. 3. Фарбований лис. – I, 10. 4. Ворони і сови. – III. 5. Байка про байку.¹⁰ – I, 12</p>	<p>1. Уперше надруковано в додатку до журналу «Житє і слово». – 1896. – Т. 6. – С. 15–21. Було використано англомовний прозовий переклад першої частини фрагменту з: Biblioteca Indica, a Collection of Oriental Works, published by the Asiatic Society of Bengal, New Series №700. The Markandeya Purana, translated by F.E. Pargiter, C.S. fasciculus I. Calcutta, 1878. – С. 72–76, 88– 91 та німецькомовний для другої частини з: Rückert Fr. Der gute König in der Hölle// Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft – Band. XII. – S. 336–340</p> <p>2. Уперше надруковано у книзі: <i>Іван Франко</i>. З вершин і низин. – Львів, 1893. – С. 429–468. Було використано вже згаданий німецькомовний переклад Фрідріха Рюккерта. Повний переклад цього ж фрагменту було зроблено пізніше у виданні: <i>Франко І. Цар і аскет. Індійська легенда.</i> – Львів, 1910. Було використано такий англомовний переклад тексту: The Markandeya Purana, translated with notes by F. Eden Pargiter. – Calcutta, 1904. – Biblioteca Indica, a collection of oriental works published by the Asiatic Society of Bengal. – P. 32–59</p> <p>Уперше надруковано у дитячому журналі «Дзвінок» у такій послідовності: 1897 р. – «Заєць і Медвідь». – № 9. – С. 141–144; «Ворони і гадюка». – № 10. – С. 145–147; 1898 р. – «Фарбований лис». – № 19. – С. 281– 287; «Ворони і сови». – № 20. – С. 297–312, № 21. – С. 321–329; № 22. – С. 338–341; № 23. – С. 353–358; № 24. – С. 376–378; «Байка про байку». – № 24. – С. 378–383. Було використано такі німецькомовні переклади: Benfey Th. Panchatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. – Leipzig, 1859 та Ludwig Fritze. Panchatantra, ein altes indisches Lehrbuch der Lebensklugheit in Erzählungen und Sprüchen. – Leipzig, 1884</p>

Продовження табл. 1

Прізвище перекладача. Стиля біографічна довідка	Назва повного або ж частково перекладеного твору. Нумерація санскритських фрагментів	Дата, місце першої публікації. Яке видання і якумову було використано під час перекладу. Примітки
Леся Українка (справжнє прізвище Косач-Квітка Лариса Петрівна, 25.02.1871, м. Новоград – Волинський Житомирської області – 1.08.1913, м. Суралі, Грузія, похована у м. Києві) – видатна українська поетеса, письменниця, перекладач, громадський діяч	Частковий переспів 12 гімнів «Рігведи» – найдавнішої пам'ятки індійської літератури: 1. Гімн проперемогу Індри над Агі ¹¹ – I, 32 ¹² . 2. Гімн до Сонця – I, 50. 3. Гімн до ранньої зорі – I, 113. 4. Гімн до ранньої зорі – I, 123. 5. Гімн Агні – II, 4. 6. Погребовий гімн – X, 14. 7. Погребовий гімн – X, 16. 8. Погребовий гімн – X, 17. 9. Погребовий гімн – X, 18. 10. Гімн до найвишого духа PRAMATMA – X, 129. 11. Гімн до Йами – X, 154. 12. Один гімн, адресований Агні, без нумерації	Уперше гімни в українському перекладі надруковано у виданні: Леся Українка. Стародавня історія східних народів. – Катеринослав, 1918. – С. 17–24. Було використано франкомовний переклад С.Л. Ланглуа та, можливо, німецькомовний А. Людвіга ¹³
Гнат Мартинович Хоткевич (літературний псевдонім Гнат Галайда; 31.12.1877, м. Харків – 8.10.1938) – талановитий український письменник, актор, мистецтвознавець, перекладач	Повний переклад п'єси «Шакунтала» – видатного давньоіндійського поета і драматурга Калідаси (близько V ст. н. е.)	Уперше надруковано у виданні: Калідаса. Шякунтала / Пер. з передм. й примітк. Гната Хоткевича. – Харків: Держ. вид-во України, 1929. – 200 с. Було використано чотири переклади: 1) франкомовний (Calidasa Sacuntala, drame en sept actes, mêle de prose et de vers, traduit par Abel Bergaigne et Paul Lehugeur. – Paris, 1884); 2) німецькомовний (Kalidasa's Sakuntala. Ein indisches Schauspiel. Aus dem Sanskrit und Prakrit metrischübersetzt von Ernst Meier. – Hildbyrdhausen, 1867); 3–4) російськомовні (Сакунтала. Индийская драма Калидасы. Перевод с санскритского А.Путяты. Приложение к «Русскому вестнику», 1879 та Калидаса. Драмы / Пер. К. Бальмонта со вступ. очерком С. Ольденбурга – М., 1916). До перекладу К.Бальмонта ставлення Г.Хоткевича досить критичне ¹⁴

Продовження табл. 1

Прізвище перекладача. Стисла біографічна довідка	Назва повного або ж частково перекладеного твору. Нумерація санскритських фрагментів	Дата, місце першої публікації. Яке видання і якумову було використано під час перекладу. Примітки
Павло Григорович Ріттер (5.04.1872, с. Чутове, тепер смт. Чутове Полтавської області – 17.04.1939) – видатний український сходознавець – індолог, мовознавець, перекладач	<p>I. Повніпереклади 20 гімнів «Рігведи»:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. До Агні¹⁵ – I, 1¹⁶. 2. До Вішну – I, 154. 3. До Савітара – II, 38. 4. Вішвамітра і річки – III, 33. 5. Варуна й Індра – IV, 42. 6. До світової зорі – IV, 51. 7. До Парджаньї – V, 83. 8. До Індри – VI, 27. 9. До Пушана – VI, 54. 10. До Варуни – VII, 89. 11. Жаби – VIII, 103. 12. До всіх богів (Загадки) – VIII, 29. 13. Народна пісня при чавленні соми – IX, 112. 14. Гравець у кості – X, 34. 15. Пуруравас і Урваші – X, 95. 16. П'яний Індра – X, 119. 17. Доночі – X, 127. 18. Космогонія – X, 129. 19. До лісової феї – X, 146. 20. До вітру – X, 186 <p>II. Повніпереклади 3 гімнів з «Атхарваведи»:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. До Варуни – IV, 16¹⁸. 2. До кашлю – VI, 105. 3. До великої матері землі. – XII, 1 <p>III. Переклад 2 фрагментів (легенд) із «Шатапатха – брагмани» :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Легенда про світову зливу. – I, 1¹⁹. 2. Легенда про Пурураваса й Урваші <p>IV. Переклад 2 фрагментів (легенд) із «Майтраяні – сангіти»:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Легенда прокрилаті гори. 2. Легенда про походження дня і ночі <p>V. Повний переклад «Катхаупанішади»</p> <p>VI. Переклад 13 фрагментів із 4 книг давньоіндійського епосу «Махабхарата»:</p>	<p>Гімни 1–3, 5–9, 11–16 уперше надруковано у: Рігведа. Вибрані гімни / Пер. з ведійського санскриту та прим. Павла Ріттера // Всесвіт. – 1976. – № 11. – С. 128–150.</p> <p>Гімни 17–20 уперше надруковано у: Ріттер П. Чотири гімни з Рігведи // Східний світ. – 1927. – № 1. – С. 186–188.</p> <p>Гімни 4 і 10 уперше надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури / Пер. із санскриту, упорядк. П. Ріттера; Передмова І. Серебрякова. – К.: Дніпро, 1982. – С. 94–96, 102 відповідно.</p> <p>Гімни 1–16 (які більшість перекладів П. Ріттера з санскриту та палі) до першої публікації зберігалися у рукописній збірці П. Ріттера під назвою «Антологія індійської літератури»¹⁷</p> <p>Гімни 1–3 уперше надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – Зазн. вид. – С. 115–123</p> <p>Уперше обидва фрагменти надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – Зазн. вид. – С. 124–128</p> <p>Уперше обидва фрагменти надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – Зазн. вид. – С. 129</p> <p>Уперше було надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – Зазн. вид. – С. 133–147</p> <p>При перекладі всіх фрагментів «Махабхарати» П. Ріттер спирався на санскритський текст калькуттського видання²⁰</p>

Продовження табл. 1

Прізвище перекладача. Стисла біографічна довідка	Назва повного або ж частково перекладеного твору. Нумерація санскритських фрагментів	Дата, місце першої публікації. Яке видання і якумову було використано під час перекладу. Примітки
	<p>1. Легенда про Шакунталу. Фрагмент «Адипарви» – першої книги «Магабгарати». Відповідає розділам 65–69 (у розділі 69 шлоки 45–51 не перекладено)²¹</p> <p>2. Епізод (9 уривків) про Наля і Дамаянті. Фрагмент «Араньякапарви» або ж «Ванапарви» – третьої книги «Магабгарати»</p> <p>Як Наля і Дамаянті покохалися. Відповідає розділові 50, шлокам 1–31²²</p> <p>Наля грає в кості. Відповідає розділові 57, шлокам 1–23²³</p> <p>Наля тікає до лісу. Відповідає розділові 58, шлокам 1–34²⁴</p> <p>Розлука Наля з Дамаянті. Відповідає розділові 59, шлокам 1–25²⁵</p> <p>Як Дамаянті врятовано від змія. Відповідає розділові 60, шлокам 1–38²⁶</p> <p>Зустріч Дамаянті з пустинниками та з караваном. Відповідає переважно розділові 61, шлокам 1–125²⁷</p> <p>Загибель каравану та перебування Дамаянті у царя чедів. Відповідає розділові 62, шлокам 1–43²⁸</p> <p>Зустріч Дамаянті з Налем. Відповідає переважно розділам: 74, шлокам 1–24 та 75, 1–27²⁹</p> <p>Легенда про юнака-аскета Ріш'яшрінга. Фрагмент «Араньяка» або ж «Ванапарви» – третьої книги «Магабгарати». Відповідає переважно розділам: 110, шлокам 1–36; 111, 1–22; 112, 1–19; 113, 1–25³⁰</p>	<p>Уперше було надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – Зазн. вид. – С. 151–163</p> <p>Уперше було надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – Зазн. вид. – С. 163–199</p> <p>Там само. – С. 163–167</p> <p>Там само. – С. 167–170</p> <p>Там само. – С. 170–174</p> <p>Там само. – С. 174–177</p> <p>Там само. – С. 178–182</p> <p>Там само. – С. 182–187</p> <p>Там само. – С. 187–194</p> <p>Там само. – С. 194–199</p> <p>Там само. – С. 199–208</p>

Продовження табл. 1

Прізвище перекладача. Стисла біографічна довідка	Назва повного або ж частково перекладеного твору. Нумерація санскритських фрагментів	Дата, місце першої публікації. Яке видання і якумову було використано під час перекладу. Примітки
	<p>3. Заклик кшатрійки Відули до свого сина Санджаї, якого подолали вороги – цар і народ сіндгів. Фрагмент «Удйогопарви» – п'ятої книги «Магабгарати». Відповідає частково у «Сказанні про посольство Бгагавана» розділам 131 (від 5 шлоки) – 134 (до 37 шлоки)³¹</p> <p>4. Велика битва Кауравів з Пандавами. <i>Кінець чотирнадцятого дня. Бій Дрони й Арджуни – п'ятнадцятого дня.</i> Фрагмент «Дронапарви» – сьомої книги «Магабгарати». Відповідає близько розділові 159, шлокам 8–50; 161, 1–14; 163, 21–49³²</p> <p>VII. Переклад 10 фрагментів із різних книг «Рамаяни» – давньоіндійської епічної поеми:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Готуються коронувати Раму. 2. Прикрашають столицю Айодг'ю до свята. 3. Перебування Рами на горі Чітракуті. 4. Як забито Яджнядattu, брахманового сина. 5. Брахманів проклін. 6. Підняття на гору Махендру. 7. Хануманівстрибок. 8. Ведетень Равана. 9. Вогневе випробування Сіти. 10. Прикінцеві строфи поеми 	<p>Там само. – С. 208–213</p> <p>Там само. – С. 213–218</p> <p>Уперше було надруковано у: Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. – Зазн. вид. – С. 219–247</p> <p>Переклад зроблено з санскритського тексту так званої бенгальської рецензії паризького видання «Рамаяни» італійця Горрезіо. Тільки для перекладу епізоду про вбивство Яджнядattu частково використано текст бомбейського видання, надрукований у хрестоматії Бетлінга³³.</p>

Закінчення табл. 1

Прізвище перекладача. Стила біографічна довідка.	Назва повного або ж частково перекладеного твору. Нумерація санскритських фрагментів	Дата, місце першої публікації. Яке видання і якумову було використано під час перекладу. Примітки
	<p>VIII. Повний переклад ліричної поеми видатного давньоіндійського поета і драматурга Калідаси (бл. V ст.н. е.). – «Хмара-вістун»</p> <p>IX. Переклад 15 окремих шлок відомого давньоіндійського поета Бгартрігарі (бл. VI–VIIст.):</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Нешасне кохання. 2. Жінка – джерело радощів і страждань. – ШШ 40, КТ 81. 3. Закохана жінка незнає міри. – ШШ 75, КТ 115. 4. Мукикохання. – ШШ 42, КТ 348. 5. Не гай часу! – ВШ 62, КТ 267. 6. Почуття принадує. – ВШ 18, КТ 160. 7. Недбалість людська. – ВШ 43, КТ 151. 8. Самотність старості. – ВШ 48, КТ 170. 9. Нікчемність життя. – ВШ 49, КТ 200. 10. Марність світу. – ВШ 50, КТ 235. 11. Благородність, своя користь, злоба. – НШ 64, КТ 221. 12. Гідність людська. 13. Оздаба мужчини. – НШ 15, КТ 76. 14. Сила науки. – НШ 16, КТ 70³⁴. 15. Захід життя. <p>X. Повний переклад епічної поеми видатного давньоіндійського поета і драматурга Калідаси (бл. Vст.н. е.) – «Народження бога війни» (Кумарасамбгава)³⁵</p>	<p>Уперше надруковано укр. мовою у: Ріттер П. Хмара – вістун (Megha-dūta). Староіндійська елегія Калідаси / Пер. з санскритської мови з вступ. стат. й прим. – Харків: Всеукраїнська наукова асоціація сходознавства, видавництво Пролетарій, 1928. – 48 с</p> <p>Уперше надруковано у: Ріттер П. ЗБхартрхари// Східний світ. – 1928. – № 3–4. – С. 260–263.</p> <p>Переклади П. Ріттером зроблено за санскритським текстом, що був надрукований у хрестоматії Тумба (Thumb. Handbuch des Sanskrit. – Heidelberg, 1905. – II Teil. – S. 51–57; № 1, 2, 6, 10–13, 15–17, 19–22, 26)</p>

Таблиця 2

Ім'я та прізвище перекладача Обсяг і особливості здійсненого перекладу				
Назви перекладених давньоіндійських творів українською мовою (повністю або ж частково з мови оригіналу – санскриту чи з перекладів європейськими мовами)	Іван Франко	Леся Українка	Гнат Хоткевич	Павло Рігтер
Рігведа		Переспів 12 гімнів із використанням французького та, можливо, німецького перекладів		Переклад 20 гімнів із використанням санскритського оригінального тексту (далі мова та сама)
Атхарваведа				Переклад 3 гімнів
Шатапатха брагмана				Переклад 2 фрагментів
Майтраянісамгіта				Переклад 2 фрагментів
Катхаупанішада	Переклад 4 фрагментів із використанням 2 німецьких, французького та англійського перекладів			Повний переклад твору
Магабхарата				Переклад 13 фрагментів
Рамаяна				Переклад 10 фрагментів

Закінчення табл. 2

Пури	Переклад (переказ) 2 фрагментів із використанням німецького та англійського перекладів				
Панчатантра	Переклад (переказ) 4 оповідань і однієї книги				
Мегха – дуга (Калідаса)					Повний переклад твору ?
Кумарасамбхава (Калідаса)					Повний переклад твору
Шакунтала (Калідаса)				Повний переклад твору із викорис- танням фран- цузького, ні- мецького і 2 російських пе- рекладів	
Шатакатраям (Бгартрігарі)					Переклад 15 шлок
Загальна кількість залучених до перекладу, повністю або ж частково, творів.	3	1	1	1	9 + 1 (?)

Розглянемо дані, наведені в обох таблицях. За ними 1875 рік виявляється тим роком, коли вперше було зроблено переклад фрагменту давньоіндійського твору українською мовою. При цьому використувався не оригінальний санскритський текст, а його німецькомовний переклад. Цією першою давньоіндійською пам'яткою, що привернула увагу, була «Адипарва» — перша книга «Магабгарати». Перекладачем же, який ввів до української культури літературний матеріал давньої Індії, був І. Франко. Фактично з його постаті й розпочинається процес включення писемної спадщини на санскриті до української культури. Якщо перший переклад І. Франка було надруковано тільки у 1956 році, то другий був опублікований ще у 1893 році. Саме 1893 рік і позначає вихід першого опублікованого перекладу, яким став вільний переклад фрагменту з «Маркандей-пурани» під назвою «Цар і аскет». Окрім «Магабгарати» і пуранічного циклу увагу І. Франка привернула і славетна обрамлена повість «Панчатантра». Не знаючи санскриту, він звертався до вже існуючих на той час перекладів європейськими мовами санскритських текстів, перед усім відомого німецького індолога Франца Боппа.

Перші дванадцять гімнів «Рігведи» — найдавнішої пам'ятки індійської літератури у переспіві Л. Українкою були видані українською мовою вже після її смерті у 1918 році. Так само, як і І. Франко, вона використовувала існуючі на той час переклади європейськими мовами санскритських текстів.

До класичних творів санскритської літератури звернувся і Г. Хоткевич, зробивши перший повний переклад українською мовою одного з найкращих творів видатного поета і драматурга давньої Індії Калідаси — драми «Шакунтала». Його переклад було видано у 1929 році. Під час роботи Г. Хоткевич користувався існуючими на той час перекладами драми на німецьку, французьку та російську мови. Відомо також, що він був ознайомлений з санскритом.

Першим, хто безпосередньо звернувся до оригінальних санскритських текстів із метою перекладу українською мовою, був П. Ріттер. Завдяки професійному інтересу та перекладацькій майстерності, він працював з давньоіндійськими літературними пам'ятками, написаними ведичним, епічним і класичним санскритом. Якщо у 1870—1920-х роках українською мовою було перекладено повністю чи частково приблизно 12 (13) таких творів, то до 9 (10) з них звертався

П.Ріттер. На жаль, значна частина перекладів цього видатного індолога була видана через багато років після його смерті.

Таким чином, інтерес до давньоіндійської літератури, започаткований І. Франком, знайшов своє зріле виявлення у творчості П. Ріттера. В цей період в Україні спостерігалось значне зацікавлення санскритськими пам'ятками, особливо у таких місцях як Львів і Харків. До скарбниці української культури вдалося внести, очевидно, повністю 3 (4) та частково 9 (10) давньоіндійських текстів. Найбільш «популярними» серед них виявилися «Рігведа» (зверталися Л. Українка, П. Ріттер), «Магабгарата» (зверталися І. Франко, П. Ріттер) та твори Калідаси (зверталися П. Ріттер, Г. Хоткевич). У межах самих пам'яток збіг перекладацького інтересу виявився довкола досить відомих з них: так званого космогонічного гімну з «Рігведи» — X, 129 (зверталися Л. Українка, П. Ріттер) та фрагменту «Шакунтала» з першої книги «Магабгарати» — «Адипарви» (зверталися І. Франко, П. Ріттер).

Разом із тим до перекладацького поля зору зовсім не потрапили санскритські тексти як ортодоксальних, так і неортодоксальних індійських релігійно-філософських шкіл, а також «Артхашастра», «Гітопадеша», «Шукасапті», «Катхасарітсагара», твори Бани і Дандіна та ін. Але остання архівна знахідка про досі невідомий переклад П. Ріттером «Народження бога війни» (Кумарасамбгави), вселяє надії на подальше розширення кола вже існуючих перекладів давньоіндійських творів українською мовою*.

ПРИМІТКИ

* Тут необхідно відмітити, що П. Ріттер перекладав з санскриту роман відомого індійського поета Дандіна (VII ст.) «Похождения десяти юношей»; цей роман був перекладений ним російською мовою (певно, у 1897—1898 рр.), але надрукований в україномовному науковому журналі «Східний світ» (1927, №1). Переклад П. Рітером поеми Калідаси «Хмара-вістун» уперше був надрукований російською мовою у Харкові в 1914 р. (див. стор. 94) і лише у 1927 р. він був виданий українською мовою. — (Ред. кол.).

¹ Див.: [Библиография 1976, 683].

² Див.: [Encyclopedia 1995, V. 1, section 1,2].

³ Див.: [Тищенко 1998, 3–31].

⁴ Про сучасний стан вживання санскриту і ставлення до нього в Індії див.: [Елизаренкова 1997, 150–153; Захарьин 1997, 153–156; Захарьин 1998, 80–83; Тищенко 1998, 7].

⁵ Правопис назв усіх фрагментів у перекладі І. Франка збережено без змін. Усі фрагменти перекладів давньоіндійських творів І. Франка востаннє були видані у: [Франко 1976, 303–339; 1977, 69–106, 571–582; 1979, 100–105, 122–151, 167–172]. Як перше видання цих перекладів І. Франка, так й останнє містять його примітки щодо пояснень понять, давньоіндійських назв тощо.

⁶ Тут і далі назви видань подано за власними примітками І. Франка.

⁷ Нумерацію було встановлено за: [Махабхарата 1987, 378–381]. Переклад російською зроблено з такого критичного видання пам'ятки на санскриті: [The Mahabharata 1942].

⁸ Існує ще один, більш ранній і неопублікований варіант переспіву цього фрагменту від 1883 року, див.: [Франко 1977, 571–582].

⁹ Нумерацію було встановлено за: [Махабхарата 1950]. Переклад російською зроблено з критичного видання пам'ятки на санскриті: [The Mahabharata 1933].

¹⁰ У німецькому перекладі Т. Бенфея [Benfey 1859, Band 2] зазначеним оповіданням та окремії книзі відповідають такі сторінки: 62–70, 57, 73–79, 213–284, 87–89. Висловлюю щире подяку індологу С.І. Наливайкові за звернення моєї уваги на переклади І. Франка з «Панчатантри».

¹¹ Правопис назв усіх 12 гімнів у перекладі Л. Українки збережено без змін.

¹² Нумерація 11 із 12 перекладених Л. Українкою гімнів із «Рігведи» наводиться у: [Українка 1975, 276–282]. Саму ж нумерацію було встановлено у 1927 році відомим українським мовознавцем, професором М.Я. Калиновичем під час підготовки до видання творів Л. Українки у чотирьох томах. Див.: [Мишанич 1975, 353]. Як перше видання, що містить переспіви 12 гімнів «Рігведи» Л. Українкою від 1918 року, так й останнє від 1975 року зберігає її примітки щодо пояснення понять, назв давньоіндійських реалій тощо.

¹³ Цей висновок було зроблено у статті: [Огнєва 1995, 78].

¹⁴ Усі чотири використані переклади п'єси Калідаси «Шакунтала» Г. Хоткевич згадує у вступному слові про життя і діяльність відомого давньоіндійського поета і драматурга. Див.: [Хоткевич 1929, 5–35].

¹⁵ Правопис усіх перекладених П. Ріттером назв давньоіндійських творів збережено без змін.

¹⁶ Нумерацію 20 гімнів «Рігведи» було звірено або ж встановлено за: [Ригведа 1999, та Rig Veda. A Metrically... 1994]. Усі переклади давньоіндійсь-

ких творів, здійснені П. Ріттером, у виданні [Ріттер 1982] наведені без нумерації.

¹⁷ Див.: [Надель 1966, 50–65]. На жаль, ця інформативна публікація у другому розділі «Рукописи» містить дві неточності, як-от: навпроти назви гімна «Вішмамїтра й річки» наводиться нумерація ІІІ. 55 замість ІІІ. 33, а навпроти назви гімна «Пісня при чавленні соми» наводиться нумерація ІХ. 119 замість ІХ. 112. З'ясувати місцезнаходження самої рукописної збірки П. Ріттера ще не вдалося.

¹⁸ Нумерацію 3 гімнів «Атхарваведи» було встановлено або ж наведено за: [Атхарваведа 1977, 65–66 та Надель 1966, 60–61].

¹⁹ Нумерація «Легенди про світову зливу» була встановлена за: [Древнеиндийская... 1972]. У цьому виданні подається скорочений варіант «Легенди...».

²⁰ Голоси Стародавньої Індії [Ріттер 1982, 323].

²¹ Нумерація «Легенди про Шакунталу» була встановлена за: [Махабхарата 1950].

²² Нумерацію уривка «Як Наль і Дамаєнті покохалися» встановлено за: [Махабхарата, 1987, 119–120].

²³ Там само. — С.128–129.

²⁴ Там само. — С. 129–131.

²⁵ Там само. — С. 131–132.

²⁶ Там само. — С. 132–134.

²⁷ Там само. — С. 134–140.

²⁸ Там само. — С. 141–143.

²⁹ Там само. — С. 160–163.

³⁰ Там само. — С. 238–245.

³¹ Нумерацію встановлено за: [Махабхарата 1976]. Переклад російською зроблено з критичного видання пам'ятки на санскриті: [The Mahabharata 1940].

³² Нумерацію встановлено за: [Махабхарата 1993, 397–399, 401–402, 407–409]. Переклад російською зроблено з критичного видання пам'ятки на санскриті: [The Mahabharata 1958].

³³ [Ріттер 1982, 329].

³⁴ Нумерацію встановлено за: [Бхартрихари 1979]. Уживана аббревіатура становить скорочені власні назви розділів поетичної збірки Бгартрігарі: НІІІ — Нітишатака, або ж «Сто строф про життєву мудрість», ІІІІ — Шрингарашатака, або ж «Сто строф про любовну пристрасть», VІІІ — Вайраг'яшатака, або ж «Сто строф про зречення від світу», та назву критичного тексту (КТ — Критичний текст): [The Epigrams... 1948].

³⁵ Див.: [Протоколи ІР НБУВ, ф. Х, спр. 28413; ф. Х, спр. 28419]. Наявність цих архівних матеріалів дає підстави зробити припущення про існування тих

перекладів давньоіндійських творів українською мовою П. Ріттера, які ще перебувають поза увагою дослідників.

ЛІТЕРАТУРА

1. Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент. и вступ. статья Т.Я. Елизаренковой. Москва, 1977.
2. Библиография Индии. Дореволюционная и советская литература на русском языке и языках народов СССР, оригинальная и переводная. Москва, 1976.
3. *Бхартрихари*. Шатакатраям / Пер. с санскрита, исслед. и коммент. И.Д. Серябрякова. Москва, 1979.
4. Древнеиндийская философия. Начальный период / Пер. с санскрита. Москва, 1972.
5. *Елизаренкова Т.Я.* X Международная конференция по санскриту // Восток, 1997, № 3.
6. *Захарьин Б.А.* О X Международной конференции по санскриту (3—9 января 1997 года, Бангалор Индия) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение, 1998, № 1.
7. *Захарьин Б.А.* X международная конференция по санскриту // Восток, 1997, № 3.
8. Махабхарата. Адипарва. Книга первая / Пер. с санскрита и коммент. В.И. Кальянова. Москва — Ленинград, 1950.
9. Махабхарата. Лесная (Араньякапарва). Книга третья / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. Москва, 1987.
10. Махабхарата. Удьягопарва или книга о старании. Книга пятая. Перевод с санскрита и комментарии В.И.Кальянова. Ленинград, 1976.
11. Махабхарата. Дронапарва или книга о Дроне. Книга седьмая / Пер. с санскрита и коммент. В.И. Кальянова. Санкт-Петербург, 1993.
12. *Мишанич О.В.* Примітки // Українка Л. Збір. творів у двадцяти томах. Т. 2. Поеми. Поетичні переклади. Київ, 1975.
13. *Надель Х.С.* Материалы к библиографии проф. Павла Григорьевича Риттера (5.04.1872—17.04.1939) // Профессор П.Г. Риттер (1872—1939): Збірник біографічних та бібліографічних матеріалів. Харків, 1966.
14. *Огнева О.* Леся Українка і Схід // Сходознавство, 1995, № 1.
15. Протоколи засідань Історико-етнологічного відділу Харківської філії ВУНАС 1926—1930 років та тези доповідей від 17.10.1927 року. ІР НБУВ, ф. Х, спр. 28413.
16. Протоколи засідань Історико-етнологічного відділу Харківської філії ВУНАС 1926—1930 років та тези доповідей від 27.01.1928. ІР НБУВ, ф. Х,

спр. 28419.

17. Ригведа. Мандалы I—IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. Москва, 1989.

18. Ригведа. Мандалы V—VIII / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. Москва, 1999.

19. Ригведа. Мандалы IX—X / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. Москва, 1999.

20. *Pitter П.* Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури. Київ, 1982.

21. *Тищенко К.М.* Лекції з лінгвістики для сходознавців. Київ, 1998.

22. *Українка Л.* Зібрання творів у двадцяти томах. Т. 2. Поєми . Поетичні переклади. Київ, 1975.

23. *Франко І.* Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 1. Поезія. Київ, 1976.

24. *Франко І.* Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 8. Поетичні переклади та переспіви. Київ, 1977.

25. *Франко І.* Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 20. Повісті та оповідання (1896-1900). Київ, 1979.

26. *Хоткевич Г.* Вступне слово // Калідаса. Шякунтала / Пер. з передм. й примітк. Гната Хоткевича. Харків, 1929.

27. *Rig Veda. A Metrically Restored Text With an Introduction and Notes / Edited by Barend A. Van Nooten and Gary B. Holland. Harvard Oriental Series, V. 50 Harvard University, 1994.*

28. *Benfey Th.* Panchatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Marchen und Erzählungen. Band 2, Leipzig, 1859.

29. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Ed. Karl H. Potter. V. 1, section 1, 2. Delhi, 1995.*

30. *The Epigrams Attributed to Bhartrihari. Including the Three Centuries for the first time collected and critically edited with principal variants and an introduction by D.D. Kosamby, Bombay, 1948.*

31. *The Mahābhārata. Vol. I. The Adiparvan, being the first book of the Mahābhārata, the great, epic of India, Edited by V.S. Sukthankar. Poona, 1933.*

32. *The Mahābhārata, for the first time critically edited by V.S. Sukthankar, Vol. 3—4, The Āranyakaparvan (pt. 1—2). Poona, 1942.*

33. *The Mahābhārata, Vol. VI. The Udyogaparvan, being the fifth book of the Mahābhārata, the great epic of India (for the first time) critically edited by S.K. De. Poona, 1940.*

34. *The Mahābhārata. Vol. 8-9: The Dronaparvan, being the seventh book of the Mahābhārata, the great epic of India. 1 st. Time crit. (Ed. By S. K. De). Poona, 1958.*

ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ЖИТТЯ ТА ТВОРЧОСТІ ОЛЕКСІЯ БАРАННИКОВА¹

Ім'я видатного індолога Олексія Петровича Баранникова (1890—1952) добре відоме в Україні, Росії та багатьох країнах світу завдяки його науковим працям. Проте життя та наукова діяльність цієї непересічної людини недостатньо досліджені в нашій сходознавчій літературі. Запропонований вашій увазі переклад з гінді фрагменту книги індійського дослідника Бгактарама Шарми: «Популяризатори мови гінді у світі», може частково виправити цей недолік в українській історіографії. Стаття цієї книги під назвою: «Олексій Петрович Баранников» є, на наш погляд, цікавим джерелом до вивчення життя та наукового доробку талановитого вченого.²

Олексій Петрович Баранников

Академік Олексій Петрович Баранников, всесвітньо відомий перекладом на російську мову індійського епосу «Рамчарітманас», народився в Україні у селищі Золотоноша Черкаської області 9 березня 1890 року в родині звичайного ремісника. Він був одним із засновників радянської індології, основним заняттям його було індійське мовознавство. Саме він заклав підвалини поглибленого вивчення давньоіндійських і сучасних індійських мов та літератури. У своїй країні О. Баранников справді запалив світло індійської культури, філософії та світогляду.

У дитинстві він змушений був працювати в полі, щоб допомагати своїй родині. Але, незважаючи на те, що життя перервало його навчання, бажання не вмерло. Подолавши велику кількість перешкод і перенісши усі негаразди, він закінчив середню школу. Після цього, завдяки своїй наполегливості, він вступив до Київського університету. Отримавши університетську освіту за фахом історика за чотири роки, він ще за три здобуває знання з орієнталістики, російського та німецького мовознавства. Саме тоді, коли він навчався в університеті, в Україні розвивається вивчення Сходу і, відчувши потяг до нього, Баран-

ников почав вивчати індійські мови. Його дуже цікавили давні мови: литовська, фарсі, й особливо санскрит.

У дитинстві О.Баранников схилився перед книгами і природою. Його син П.О.Баранников у статті під назвою: «Мій шановний батько» писав: «Навіть під час перебування у селі Олексій не забував про книжки. Одного разу він сказав чоловікові своєї сестри: — Я буду працювати у вашому саду упродовж всіх канікул, а ви мені купите за це книжку!». Невідомо, скільки хлопчиків під час канікул, приїхавши до села, замість того, щоб гратися з іншими хлопцями, будуть готові працювати увесь свій час, щоб отримати за це лише одну книжку. Олексій дуже любив природу. Взимку він нетерпляче чекав весни. З приходом весни разом з братом полюблив гуляти лісом. Звідти вони приносили листя та гілочки дерев для прикрашання домівки. У Олексія була одна дивовижна книга, з якої вони дізнавались про невідомі рослини. Він цікавився не лише землею, а й космосом, саме тому придбав книгу, яка називалась «Зоряне небо». Вночі Олексій лягав на траву в саду, а з собою у нього були книжка та ліхтар. Таким чином він займався вивченням астрономії».

Важкою працею і силою надзвичайного таланту він досяг успіхів, гідних поваги. В 47 років він очолив кафедру в Ленінградському університеті як спеціаліст-індолог. Йому довічно було присвоєно звання вченого-академіка. З перших років радянської влади він займався науковою роботою у Самарі, Саратові та брав участь у розбудові нових шляхів гуманітарної освіти. О.П. Баранников був доброю та гостинною людиною, хоча, на перший погляд, міг здаватися небалакучим та суворим. Це був учитель, що запалював в учнях бажання старанно працювати.

Багато років Баранников працював разом з видатними вченими-академіками: С.Ф. Ольденбургом та Ф.І. Щербатським. Ці вчені були знавцями світової та дослідниками давньоіндійської культури. Саме завдяки спілкуванню з ними у О. Баранникова зросла зацікавленість у продовженні навчання. Він брав участь у спільній науковій праці, присвяченій як стародавній індійській історії, так і дослідженням середньовічної, нової та сучасної культури Індії.

У Баранникова була власна велика бібліотека. Він вивчав рідкісні книги з індійської літератури: «Сарасваті», «Велика Індія», «Вішвамітра» та «Либідь». Це ті книжки, за допомогою яких він

досліджував фрагменти писемності. Головний внесок академіка О.П. Баранникова полягає в тому, що він змінив погляд на індологію. В результаті чого після Великої Жовтневої революції виникла величезна зацікавленість у вивченні як сучасної, так і загальної історії Індії.

Доктор Кесрі Нараян Шукла пише: «До Великої Жовтневої революції російські дослідники давнини обмежували свої роботи здебільшого давньою релігією, філософією, історією та мовами. Вони приділяли дуже мало уваги сучасним мовам, літературі та історії Індії. Сучасні проблеми, на їх думку, були неважливими. Баранников поклав початок вивченню та дослідженню у Радянському Союзі сучасних мов Індії — гінді, урду, маратхі, бенгалі, пенджабі. Він відкрив відділення з вивчення цих мов у ленінградському Інституті сходознавства та Ленінградському університеті і подолав перешкоди, які чинилися представниками консервативних шкіл, що обмежували дослідження з індології лише санскритом та давньою історією Індії»³.

ПРИМІТКИ

¹ Олексій Петрович Баранников // Бгактарама Шарма. Популяризатори мови гінді у світі. Делі, 1993. (Мовою гінді).

² Переклад з гінді виконаний випускницею Київського інституту східної лінгвістики та права М. Дудник. Коментар написаний О. Лукаш. Редколегія висловлює велику подяку Е. Шармі за допомогу у підготовці публікації.

³ Продовження перекладу статті буде надруковано у наступному випуску збірника «Індія: давнина і сучасність».

अलेक्सेई पेत्रोविच बरान्निकोव

महान भारतीय महाकाव्य 'रामचरितमानस' के रूसी भाषा में अनुवाद के लिए विश्वविख्यात अकादमीशियन अलेक्सेई पेत्रोविच बरान्निकोव का जन्म सोवियत उक्राइन स्थित चेरकासी ओब्लास्त के जोलोतोनोस्त स्थान पर 9 मार्च, 1890 को एक सामान्य शिल्पी परिवार में हुआ था। वह सोवियत भारतविद्या के संस्थापकों में से थे। भारतीय भाषाविज्ञान पर उनका मौलिक कार्य है। उन्होंने सोवियत संघ में प्राच्य-अध्ययन तथा आधुनिक भारतीय भाषाओं व साहित्य के गहन अध्ययन की आधारशिला रखी थी। साथ ही उन्होंने अपने देश में भारतीय संस्कृति, दर्शन तथा अध्यात्म की अखंड ज्योति भी प्रज्वलित की थी।

परिवार की आमदनी में सहारा देने के लिए अल्पायु में ही इन्हें खेतों में काम करना पड़ा था। लेकिन बावजूद जान तोड़ मेहनत के ज्ञान प्राप्त करने की उनकी आकांक्षा मरी नहीं। पहाड़ जैसी बाधाओं को पार करते हुए और सारी मुसीबतों को सहते हुए उन्होंने माध्यमिक स्कूल की मंजिल पार की। फिर लगन और स्वाध्याय द्वारा रूस के तत्कालीन सर्वश्रेष्ठ विश्वविद्यालय कीव विश्वविद्यालय में उन्हें प्रवेश मिल गया। इतिहास-संकाय से अपनी विश्वविद्यालयीय शिक्षा का प्रारंभ करते हुए, चार वर्षों में ही उन्होंने तीन और विभागों-ओरिएण्टल, रूसी एवं जर्मन भाषाविज्ञान में शिक्षा-दीक्षा ली। उन्होंने विश्वविद्यालय में पढ़ते समय ही तथा उन दिनों उक्राइन में प्राच्य-अध्ययन का जो विकास हो रहा था उससे प्रेरणा पाकर स्वतः भारतीय भाषाओं का अध्ययन आरम्भ कर दिया था। प्राचीन भाषाओं लिथुआनी, प्राचीन फारसी और विशेषकर संस्कृत के प्रति उनकी गहरी रुचि थी।

बरान्निकोव बचपन में पुस्तक और प्रकृति-प्रेमी रहे हैं। उनके पुत्र डॉ॰ प० आ० बरान्निकोव ने 'मेरे पूज्य पिताजी' शीर्षक लेख में लिखा है :

“गाँव में रहने पर भी अलेक्सेई पुस्तकों को भूलते न थे। अपने बहनोई से अलेक्सेई ने एक बार कहा : 'मैं आपके बगीचे में सारी छुट्टियों के बीच काम करता रहूँगा और आप मुझे एक पुस्तक खरीद दें।' ”

“पता नहीं, आज कितने लड़के ऐसे होंगे जो छुट्टियों के समय शहर से गाँव में आकर गाँव के बच्चों के साथ खेल-कूद के बदले अपना सारा वक्त काम में लगाने को तैयार हों, ताकि उन्हें सिर्फ एक पुस्तक मिल जाए ! ”

Стаття Брактарама Шарми «Олексій Петрович Баранников» з книги
«Популяризатори мови гінді у світі» (Делі, 1993)



Олексій Петрович Баранников (1890—1952)





МОВА І ЛІТЕРАТУРА

Сергій Капранов (Київ)

САНСКРИТ У КУЛЬТУРІ ЯПОНСЬКОГО БУДДИЗМУ

Протягом століть Індія була й лишається невичерпним джерелом духовних знань, представлених, зокрема, у буддійській традиції. Саме тому індологія не може лишити поза увагою вплив індійської культури на інші культури світу. Один із маловідомих, проте важливих аспектів такого впливу — використання санскриту в японському буддизмі. Завдяки буддизму народи Східної Азії познайомилися з індійською культурою і, зокрема, з її класичною мовою — санскритом. Хоча у буддизмі махаяни санскрит не відігравав тієї ж ролі, що латина в католицизмі або палі в тхераваді, знайомство з ним як із мовою першоджерел також було необхідним. Наслідком цього знайомства виявилися численні запозичення (у японській мові, наприклад, *nehan* — нірвана, *bosatsu* — бодгісатва тощо) та кальки (як-от *nyorai* — від санскритського *tathāgata*)¹. Проте значно цікавішим, досить рідким і ще маловивченим за межами Японії явищем є безпосереднє використання санскриту в культовій практиці деяких буддійських шкіл.

Перші тексти на санскриті потрапили до Японії ще в середині VI ст., разом із поширенням у цій країні буддизму. На першому етапі такі тексти передавали, не розуміючи їхнього значення (святих знаків країни Шак'ямуні служили символом нового вчення). На відміну від Китаю, в Японії не треба було докладати зусиль до перекладу буддійських текстів, оскільки освічені японці вільно читали класичною китайською мовою або її японізованим варіантом — камбуном.

У VII—VIII ст. внесок у вивчення санскриту зробили послідовники японського буддизму, засновники провідних буддійських шкіл того часу — Досьо², Ціцу, Цідацу, Додзі та ін., а також іноземні місіонери, серед яких були й ченці з Індії, як-от Бодгісена [Tokuyama 1996, 158; Буддизм в Японії 1993, 47–48].

Найбільшого значення ця мова набула в езотеричному буддизмі (кит. *mì zōng*, япон. *mikkyō*), й передусім — у школі сінгон (*shingon-shū*), заснованій у IX ст. Кукаєм (774–835). Сам Кукай — один з найбільших геніїв японської культури класичної доби — досконало володів санскритом. Він вивчив цю мову лише за 20 місяців [Фесюн 1986]. Серед книг, які Кукай привіз з Китаю, було 42 праці, написані санскритом [Фесюн 1999, 62]. Кукай був першим японцем — автором праць із санскриту: двотомної «*Dai shittan shō*» («Велика праця про *shittan*») та одностомної «*Bonji shittan jimo narabi-ni shakugi*» («Санскритська абетка *shittan* з коментарями») [Токуяма 1996, 159]. Його трактат з китайської поетики «*Bunkyo hifu ron*» («Трактат про таємне осереддя дзеркала літератури») містить відомості щодо порівняння санскриту з китайською мовою [Фесюн 1999, 63]. У японській релігійній культурі санскрит значною мірою посів особливе місце завдяки особистості Кукає (про його вплив на японську культуру див., наприклад: [Kōbō-Daishi 1984]).

Після Кукає традиція вивчення санскриту не припинилася. Внесок до неї зробив, зокрема, видатний діяч школи тендай (*tendai-shū*) Еннін (792–862), що також практикував езотеричний буддизм. Наступний етап піднесення в цьому напрямі припадає на XVII–XVIII ст., коли в межах школи сінгон виник рух за визнання заповітів тхеравади. Санскритом серйозно займалися двоє видатних діячів цього руху — Дзьогон (1639–1702) та Дзіун-сондзя Онко (1718–1804). Дзьогон написав «*Shittan jiki kōjutsu*» («Лекції з писемності *shittan*») та «*Shittan sanmitsu shō*» («Три таємниці писемності *shittan*»). Серед його учнів санскритологом був Кейцю (1640–1701), відомий радше як засновник «країнознавства» (*kokugaku*) — інтелектуальної школи, що прагнула відродити давньояпонську культуру [Matsunaga 1969, 270]. На особливу увагу заслуговує Дзіун — широкоосвічений вчений, крім буддизму школи сінгон, він знав конфуціанство, дзен-буддизм, сінто, а також був плідним індологом. Його санскритознавчі праці включають граматику санскриту, палеографічні студії різновидів абетки *shittan*, текстологічний аналіз трьох санскритських версій «*Bhadrārācāripranidāna-sūtra*», санскритсько-китайський словник та інші твори, що разом із працями з географії, історії та етнографії Індії увійшли до зведення «*Bongaku shinryō*» («Міст до науки санскриту»), яке містить 1000 сувоїв [Буддизм в Японії 1993, 288–292; Тамура 1969, 171]. Звернення до першоджерел буддизму відбувалося згідно з за-

гальним «духом часу»: прихильники «давньої науки» — *kogaku* тоді ж узялися поглиблено студіювати філологічними методами стародавню китайську класику, а «країнознавці» (*kokugakusha*) — японську. Отже, санскритські студії в Японії тривали до самої вестернізації, яка, познайомивши японців із досягненнями європейських вчених, дала санскритології новий імпульс.

Як ми бачимо, головним осередком вивчення й використання санскриту в Японії завжди був і лишається езотеричний буддизм, тому нам варто детальніше розглянути це вчення. Його традицію до Японії перенесли з Китаю Кукай та Сайцьо — два стовпи японського буддизму доби Хейан (794—1185). До Китаю езотеричний буддизм потрапив ще в III—IV ст., але справжнього розквіту досягнув у період Тан (618—907) внаслідок діяльності індійських ченців — Шубгакарасімги (кит. Шаньувей, япон. Дземмуї), що походив із царського роду з Магадги, та Ваджрабодгі (кит. Цзіньганчжі, япон. Конгоці). Важливий внесок до розвитку цього вчення зробив учень Ваджрабодгі — Амогваджра (кит. Букунціньган, япон. Фуку-конго), родом із Самарканда. Вчення їх і склало засади японської школи сінгон.

Чільне місце у вченні про мову школи сінгон посідає концепція трьох таємниць — тіла (мудри), мовлення (мантри) та свідомості (медитація). Сама назва школи (яку інколи перекладають також санскритським терміном «мантраяна») означає «правдиве слово» — синонім поняття «мантра».

Концепція мантри, що йде від ведичної традиції, поєдналася в Японії з уявленням про «душу слова» (*kotodama*), яке віддавна існувало в японській релігії синто. Увага до сакрального мовлення й зумовила інтерес до мови першоджерел — санскриту. «Мантри туманні, кожен їхній звук має глибоке значення. При перекладі (китайською) змінюються звуки й спотворюється сенс» — писав Кукай [Фесюн 1999, 62]. Він доклав чимало зусиль для розробки власної філософії мови. За нею, світ знаків являє собою один із чотирьох аспектів (рівнів) світобудови — Дгарма-мандалу [Кукай 1999, 164]. Філософія мови школи сінгон є дуже складною й потребує спеціального розгляду. Їй присвячено чимало праць, насамперед японських дослідників (див., наприклад: [Miyazaka 1976; Morimoto 1976]). Найважливішими працями Кукай з цього погляду є «*Shōji jissōgi*» («Значення звуку, знаку, правдиво суцього») та «*Unji gi*» («Значення мантри ХУМ») (російський переклад див.: [Кукай 1999, 178—213]).

У сучасній японській мові японізований санскрит, що вживається у ритуальній практиці, зветься «*bongo*», натомість для позначення індійського санскриту використовують його питому назву («*sansukuritto*»). Слова на бонго традиційно записують за допомогою абетки «*shittan*» (від санскр. *siddham* — «доконане», «чудодійне», «святищене»). Походження цієї абетки не з'ясоване остаточно. Російські вчені вважають, що вона є відміною абетки деванагарі [Буддизм в Японії 1993, 675; Сыромятников 1983, 15]. На думку японських дослідників, ця абетка походить від одного з варіантів писемності гупта, що потрапив до Японії з Китаю, а туди — із Середньої Азії. Зокрема, Токуяма Кідзюн зазначає, що писемність «*shittan*» сформувалася в VI ст., а деванагарі — лише в XI ст. [Токуяма 1996, 162]. Як би то не було, *shittan* істотно відрізняється від існуючих сьогодні в Індії алфавітів, у т. ч. й від деванагарі, й тому вимагає спеціального вивчення. Для прикладу у статті показано деякі знаки письма *shittan* у порівнянні з деванагарі (див. мал. 1). Близькими до абетки *shittan* є знаки тохарської та уйгурської («брахмі») писемностей, що виникли приблизно водночас з нею — у VI–VII ст.; зокрема, знак *i* дуже схожий в усіх трьох абетках, для порівняння див.: [Фридрих 1979, 384–385].

Кожній літері писемності *shittan* приписано особливе значення: так, *a* — «первісна ненародженість», *ā* — «порожнеча», *i* — «корінь» тощо. Більше того, мають значення й окремі елементи кожного знаку. Розглянемо, наприклад, принципи побудови знака *vaṃ* (див. мал. 2). Тут верхня крапка символізує порожнечу (простір), риска під нею — вітер (повітря), нижче — вогонь, напівпетля ліворуч — воду, а вертикальна риска праворуч — землю, даючи разом п'ять першоелементів (санскр. *pañca mahābhūtāḥ*) індійської філософської традиції.

Структура алфавіту *shittan* побудована на нумерологічних принципах:

- (1) 12 голосних (*mata* — «материнських [знаків]»): *a, ā, i, ī, u, ū, e, ai, o, au, am, ah*;
- (2) 4 окремі голосні: *ṛ, ṝ, ḷ, ḹ*;
- (3) 33 приголосні (*taiṃon* — «тілесні або субстанційні знаки»);
- (4) 2 лігатури: *llaṃ* і *kṣa*.

Разом це складає 51 літеру, але називається «50 знаків-брам», певне тому, що лігатура *llaṃ*, на відміну від інших літер, не має власного значення. Усі вищезгадані числа мають велике значення в буддизмі — 12 Богів, 4 Небесні Царі, 33 іпостасі Авалокітешвари та ін. (докладніше про числові коди в буддизмі див.: [Введение... 1999, 151–192]).

Вимова, принаймні в сучасній практиці, також має свої особливості: попри зусилля таких вчених, як Кукай, Дзьогон та Дзіун Онко, прищепити правильну санскритську вимову, фонологія рідної мови брала своє, й сьогодні, наприклад, слово «*tathāgata*» звучить у *bongo* як «*tatāgyata*», «*sarva*» як «*saraba*» тощо. Головні фонетичні розбіжності між санскритом і японським *bongo* наведено в табл. (див. стор. 170). Впадає в око значне збіднення фонології у *bongo*: так, складам *ta, tha, ta, tha*, у *bongo* відповідає один і той самий склад «*ta*», складам *da, dha, da, dha* — склад «*da*» тощо. У *bongo* зникли придихові приголосні.

Shittan використовують для написів на санскриті (*bongo*). Такі написи, як вважають, мають магічні властивості, тому згаданому абеткою пишуть магічні написи — дгарані, обереги, талісмани та ін. Для розуміння написів письмом *shittan* треба знати не так санскрит, як символіку кожного окремого знака (подекуди — і його елементів), а також складну семантичну систему, яку утворюють у вченні езотеричного буддизму мантри різних будд, бодгісатв і богів. Аналіз цієї системи — окрема тема, тому ми обмежимося лише кількома прикладами для загального уявлення про її складність.

Особливу роль у вченні школи сінгон відіграє перший знак абетки *shittan* — *a*, «мать усіх знаків, тіло всіх звуків, джерело всього правдиво-сущого» [Кукай 1999, 192]. Це символ головного Шановного школи сінгон — Сонячного Будди Магавайрочани. Амогваджра у «Трактаті про стан *anuttara-samyak-sambodhi*» пояснює, що значення цієї літери — «висхідна ненародженість усіх дгарм», а отже, й стан просвітлення [Тантрический буддизм 1999, 169]. Він розрізняє далі п'ять значень літери *a* залежно від тону, яким вимовляють цей звук. З ним пов'язана одна з основних практик цієї школи — *ajikan*, «споглядання знака *a*». При цьому об'єктом медитації є знак *a*, намальований у центрі кола. Метод *ajikan* викладено ще у вищезгаданому трактаті Амогваджри [Тантрический буддизм 1999, 168–170]. Детальніше його описав Кукай: «Уявляй квітку лотоса з вісьмома пелюстками, [над якою — диск повного місяця] розміром у діаметрі з передпліччя, [у якому] сяє сріблом літера *a*». Він зазначив: «той, хто розуміє значення літери *a*, повинен зосереджуватися на ній з усією рішучістю» [Кукай 1999, 144–145].

Іншою практикою, пов'язаною з санскритськими літерами, є медитація, в якій мантра певного будди чи бодгісатви перетворюється в уяві адепта спочатку на його символічний атрибут, а потім — на образ

самого будди (бодгісатви). Так, склад «kan» (*hām*) перетворюється на меч мудрості — атрибут Ачаланатхи (япон. *Fudō-myōō*), а далі — на образ самого Ачаланатхи [Тантрический буддизм 1999, 175—176; Икэгути 1996, 392]. Далі суб'єкт і об'єкт медитації зливаються.

Існують мандали або ікони, що цілком складаються з каліграфічно написаних мантр. Так, на мал. 3—5 наведено приклади мандал і образів тріади будд, де зображення окремих будд або бодгісатв заміщають відповідні біджа-мантри (від санскр. *bija* — «насіння, сім'я»: найкоротша, переважно односкладова форма мантри), написані писемністю *shittan* (див. мал. 3, а). В центрі зображення тріади будди Шак'ямуні. — склад «baku» (*bhaḥ*), що символізує Шак'ямуні, праворуч — склад «ma» (*maṃ*), що символізує бодгісатву Манджушрі, ліворуч — «a» (*aṃ*), що символізує бодгісатву Самантабгадру. Поряд (див. мал. 3, б) — тріада будди Амітабги, символізованого центральним складом «kiṛiku» (*hrīḥ*), з бодгісатвами Авалокітешварою (праворуч, склад «sa» — *sa*), та Магастхамапраптою (ліворуч, склад «aku» — *saḥ*). На мал. 4 — символічне зображення будди Магавайрочани, символом якого тут є склад «bānku» (*vāmḥu*). На мал. 5 наведено центральну частину мандали Діамантового світу. Всередині — вже знайома біджа-мантра Магавайрочани «bānku» (*vāmḥu*), вгорі — також знайома біджа-мантра Амітабги «kiṛiku» (*hrīḥ*), праворуч — «aku» (*aḥ*), символ будди Амогасіддгі, ліворуч — «tarāku» (*traḥ*), символ будди Ратнасамбгави, а внизу — «u» (*hūṃ*), символ будди Акшобг'ї.

Слід зазначити, що один і той самий будда або бодгісатва символізується різними складами (біджа-мантрами) залежно від іпостасі, тіла або світу, в якому його представлено. Так, бодгісатва Каннон (Авалокітешвара) в основній іпостасі має за символ мантру «sa» (*sa*), у Тисячорукій іпостасі — «kiṛiku» (*hrīḥ*), в іпостасі з Конячою головою — «kan» (*hām*) і т.д. Так само один і той самий склад може стосуватися різних будд або бодгісатв. Наприклад, вищезгаданий знак *a* може символізувати, крім Магавайрочани, ще 12 вищих сутностей, серед яких — бодгісатва Манджушрі, бодгісатва Сонячного світла та Бог Сонця Сур'я (неважко помітити, що двох останніх об'єднує з Магавайрочаною солярний характер). Тому досліднику, який хоче витлумачити той чи інший напис на *bongo*, треба враховувати контекст, а для цього, ясна річ, треба знати складну буддологію та теологію японського буддизму.

Shittan вплинув на структуру японської складової абетки *kana*, створення якої традиція також приписує Кукаєві [Сыромятников 1983, 15, 34—35; Фесюн 1999, 68—69]. Це видно з порядку літер та на-

зви японської абетки «*gojūon*», тобто «п'ятдесят звуків (складів)». Насправді число знаків у кані ніколи не дорівнювало 50, але, певне, працювала нумерологічна логіка.

Вивчення санскриту в добу Хейан сприяло розвитку лінгвістики, зокрема — контрастивної фонетики, про що свідчать цитати з тогочасних підручників санскриту [Сыромятников 1983, 18, 26, 30, 35]

Сьогодні в Японії не рідкість санскритські написи шрифтом *shittan*. Їх можна побачити на творах буддійського мистецтва, культових спорудах (наприклад, ступах «*gorintō*»), амулетах, на могильних пам'ятниках тощо. Вивчення писемності *shittan* не лише обов'язкове для ченців, а й поширене серед ревних віруючих-мирян, про що свідчать численні посібники з читання та написання санскритських літер, призначені для широкого загалу [Tokuyama 1996].

Написи знаками абетки *shittan* трапляються навіть у деяких пам'ятках, не пов'язаних безпосередньо з езотеричним буддизмом. Цікавим прикладом є фрагменти ілюстрованого сувою (*emaki*) доби Камакура «*Hakubyō Ise monogatari emaki*» (слово *hakubyō* означає «шкіц»). Вони містять ілюстрації до відомого твору художньої літератури — «Ісе моногатарі», намальовані тонкими лініями туші; поверх малюнків і тексту «Ісе моногатарі» написано санскритські знаки (текст популярної в езотеричному буддизмі мантри «*Kōmyō shingon*»). Ця мантра знищує гріхи людини, а також допомагає небіжчику отримати краще перевтілення. У ролі магічного письма *shittan* використовували в синто-буддійському синкретизмі, й досі використовують у синкретичних вченнях *shūgendō* та *onyōdō*, тісно пов'язаних із народними віруваннями. Прикладом зовсім екзотичного використання санскритської абетки можуть служити «Нотатки про рюкоське синто» («*Ryūkyū shinto ki*»), написані ченцем-амідаїстом на початку XVII ст., де за допомогою знаків абетки *shittan* записано слова й цілі фрази окінавською мовою [Ryūkyū shintō ki, 1987].

Наукове вивчення японської версії санскриту важливе не лише з точки зору мовознавства, а й для кращого розуміння як буддійської культури Японії, так і складних процесів міжкультурної взаємодії у країнах Азії.

ПРИМІТКИ

¹ Досл. «той, що прийшов таким чином». Синонім до терміна «будда».

² Транслітерацію японських власних імен і назв подаємо за [Федоришин 1994].

Санскрит	Bongo
<i>aṁ</i>	an
<i>aḥ</i>	aku
<i>ṛ</i>	kiri
<i>ṝ</i>	kirī
<i>ḷ</i>	ri
<i>ḹ</i>	ryō
<i>ka</i>	kya
<i>kha</i>	
<i>ga</i>	gya
<i>gha</i>	
<i>ṇa</i>	gyō
<i>ca</i>	sha
<i>cha</i>	
<i>ja</i>	ja
<i>jha</i>	

Санскрит	Bongo
<i>ṇa</i>	nyō
<i>ṭa</i>	ta
<i>ṭha</i>	
<i>ḍa</i>	da
<i>ḍha</i>	
<i>ṇa</i>	dau
<i>ta</i>	ta
<i>tha</i>	
<i>da</i>	da
<i>dha</i>	
<i>na</i>	nau
<i>pa</i>	ha
<i>pha</i>	
<i>ba</i>	ba
<i>bha</i>	

Санскрит	Bongo
<i>ma</i>	mau
<i>ya</i>	ya
<i>ra</i>	ra
<i>la</i>	
<i>va</i>	va/ba
<i>śa</i>	sha
<i>ṣa</i>	
<i>sa</i>	sa
<i>ha</i>	ka
<i>llaṁ</i>	ran
<i>kṣa</i>	kisha

ЛІТЕРАТУРА

1. Буддизм в Японии. Москва, 1993.
2. Введение в буддизм. Санкт-Петербург, 1999.
3. *Игнатович А.Н.* Буддийская философия периода Хэйан // Буддийская философия в средневековой Японии. Москва, 1998.
4. *Кукай.* Избранные труды. Москва, 1999.
5. Сыромятников Н.А. Классический японский язык. Москва, 1983.
6. Тантрический буддизм. Москва, 1999.
7. *Федоришин М.С.* Українська транскрипція японської мови. Львів, 1994.
8. *Фесюн А.Г.* Буддийский эзотеризм // Кукай. Избранные труды. Москва, 1999.
9. *Фесюн А.Г.* Психологические аспекты учения Кукая // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.
10. *Фридрих И.* История письма. Москва, 1979.
11. *Ashida Shōjirō.* Butsuzō jiten. Tokyo, 1989.
12. *Kōbō-Daishi — Kūkai.* Tōkyō, 1984.
13. *Matsunaga Yūkei.* Mikkyō-no rekishi. Kyōtō, 1969.
14. Mikkyō-no hon. Tōkyō, 1999.
15. *Miyazaka Yūkatsu.* Kūkai-no gengo tetsugaku // Episteme, 1976, №7.
16. *Morimoto Kazuo.* Kūkai to Derida-no gengo tetsugaku // Episteme, 1976, №7.
17. Ryūkyū shintōki. Tōkyō, 1987.
18. Shingon mikkyō-no hon. Tōkyō, 1999.
19. *Tamura Yoshirō.* Nihon bukkyōshi nyūmon. Tōkyō, 1969.
20. *Tokuyama Kijun.* Bonjichō. Tōkyō, 1996.
21. *Yamazaki Shoichi.* Kūkai-no tetsugaku // Episteme, 1976, №7.



(a)



(б)

Мал. 3

am	ॐ	ॐ
ah	ॐ	ॐ
r	ॐ	ॐ
r̄	ॐ	ॐ
l	ॐ	ॐ
l̄	ॐ	ॐ
ka	क	क
kha	ख	ख
ga	ग	ग
gha	घ	घ
na	ड	ड
ca	च	च
cha	छ	छ
ja	ज	ज
jha	झ	झ
ña	ञ	ञ

Мал. 1



Мал. 2



Мал. 4



Мал. 5

Ярема Полотнюк (Львів)

ПРОТИРІЧЧЯ ДУХОВНОГО СВІТУ МІРЗИ ГАЛІБА

Мірза Галіб з'явився на літературному небосхилі Індії в час, коли сонце нової епохи зійшло над Калькуттою, Мадрасом та Бомбеем, але над Центральною та Північно-Західною Індією тільки починало світати. Вогнища мусульманської феодальної культури — Делі, Лакнау, Лагору, Гайдерабад, де розвивалася література урду, як і священні міста індусів Бенарес і Аллахабад, що були батьківщиною літератури гінді, були далеко від осередків нової культури. Там, де феодальна придворна індо-мусульманська культура та давньоіндійські традиції утримували свої позиції, застій в суспільно-політичному та духовному житті існував ще довго.

Діалектичні погляди на світ та його розвиток остаточно сформувалися в Індії в історичних та культурних конфліктах XIX—XX ст. Майже до середини XIX ст. Індостан залишався своєрідним реліктом феодалізму. Британське завоювання не означало краху феодалізму ні в економіці, ні в політичному, ні в культурному житті, а тим більше, в ідеології. Втрата старого світу без придбання нового — така була специфіка економічного, політичного та суспільного життя Індії кінця XVIII — першої половини XIX ст. Весь тягар англійського колоніального гніту ліг на плечі селян та торгово-ремісного люду міст. Інтереси привілейованих мусульманських феодалів були ущемлені дуже відчутно. Пов'язані з ними освічені прошарки суспільства поступово втрачали свої традиційні джерела прибутку. Колоніальні закони руйнували мусульманську систему судочинства, яка до цього була монополією мусульманського духовенства. Втрачали свої прибутки і мусульманські купці. Збідніла мусульманська феодальна знать вже не могла роздавати пенсії і посади. Англійські реформи, проведені в 30-х роках в системі управління країною в інтересах англійського промислового капіталу, сприяли утворенню і формуванню в Індостані вузького прошарку по-євро-

пейськи освіченої інтелігенції, яка спершу складалася переважно з представників заможних індусів.

Формування індуської буржуазії відбувалося швидше, ніж мусульманської. Мусульманська традиційна система освіти не дозволяла мусульманам знайти в нових умовах застосування своїм знанням, позаяк вона розрахована на еліту феодального суспільства, яка швидко втрачала своє привілейоване становище.

Отже, в роки, коли Мірза Галіб починав свій життєвий шлях, мусульмани, намагаючись і надалі зберегти свою відособленість, опинились поза справою. Освічені мусульмани повністю втратили керівні посади в армії, в податковому апараті та в різних державних установах, які зробилися монополією англійських чиновників. Якщо при цьому врахувати старе гасло, яке з успіхом застосовували британські колонізатори — *divide et impera* («розділяй і володарюй»), то стане зрозумілим, чому з нижчих та середніх ланок державної адміністрації, де мусульмани і раніше були в меншості, їх поступово витіснили урядники-індуси.

Таким чином, середовищем, у якому народився і виріс Мірза Галіб, була мусульманська знать Індостану, яка повільно і болісно наближалася до занепаду. Зародження ідеології буржуазного просвітництва, пов'язаної з іменем Раммохана Рая, зачепило передусім індуську інтелігенцію, хоча мусульманські кола не залишалися осторонь. У таких непростих умовах формувався духовний світ поета, філософа, естета та культурного діяча Мірзи Асадулли-хана (1796—1869), який нам більше відомий під іменем Мірзи Галіба.

Мірза Галіб писав про своє походження в листі до Сірадж-уд-Діна Агмада: «Я тюрк по расі, і мій родовід походить від Пашанга і Афросійяба. Мої пращури одного кореня з Сельджуками, і в часи своєї могутності вони бували і воєначальниками, і полководцями. Але часи розквіту минули, почалися незгоди і напасті, вони забули про розбій та пограбування, і землеробство зробилося ремеслом племені. Для моїх прадідів притулком на туранській землі зробився Самарканд» [Цит. за: Пригарина 1986, 25].

Мірза Галіб був непослідовним в оцінці власної урду та персомовної поезії. Так, читаючи його кита'ат («збірку уривків»), де поет говорить про свої урду і персомовні поетичні твори, ми читаємо :

کام و شرم برگی ز نخلستان فرنگ نیست	نیست نقصان یکدوجزوست از سوادِ رنجیته
بگذر از مجموعۀ اُردو که سبزنگ نیست	نارسی بین تا به بینی نقششائے رنگ رنگ
مانی و ارژنگم و آن نسیم از رنگ نیست	فارسی سین تا بدانی کاغذ قلم خیال

*Не біда, якщо є один-два зошити списків на рехта,
 Бо то є хворі листочки з пальмового гаю мого розуму.
 Глянь на перські (поезії), щоб побачити різнокольорові картинки.
 Залиш збірку (поезій на) урду, бо це є моя сірість (безколірність).
 Глянь на перські (поезії), щоб зрозуміти, що в країнах (кліматах) уяви
 Я є Мані і Аржанг, а той рукопис (перської поезії) — мій Артанг.*
 [Галиб 1980, 52]

Мані — це ім'я легендарного художника-живописця, який заснував секту маніхейців, Аржанг — це назва його відомої картинної галереї, яка була водночас храмом маніхейців, а Артанг — це священна книга маніхейців, буцімто послана святому живописцеві з неба ангелами. Таким чином, бачимо, що Галіб дуже високо цинив свою персомовну поезію.

Разом з тим, як справедливо зазначив московський індолог Глебов, персомовна поезія Мірзи Галіба може заздрити тільки красі та багатству поезії, складеної ним мовою урду. Звичайно, Галіб дорожив своїми і урдумовними, і персомовними поетичними творами, тому що єдність поетичного задуму та ідейно-тематична основа всієї поезії Галіба легко простежується навіть при поверхневому порівнянні його творів, складених мовою урду чи фарсі [Глебов 1972, 46].

Зрозуміло, що рідною мовою Галіба, нащадка «самаркандських землевласників», була гіндустані, хоча в родині Галіба знали і перську мову, що було звичайним явищем для знатних і культурних мусульманських родин Індостану.

Писати свої поетичні твори Галіб почав мовою урду, «рехта», як її тоді називали. Є легенда (Гулям Расул Мегр вважав її апокрифом), яку переказував Алтаф Галі зі слів самого Галіба. В ній йшлося про те, що свого часу дитячі вірші Галіба наваб Гусам-уд-Давля показав Мір

Таки Мірові (1726–1810), і той пророкував хлопчикові велике майбутнє в поезії. Мір помер 20 вересня 1810 року, коли Мірзі Галібу було тільки 13 років, але якщо це правда, то ми можемо вважати, що в той час Галіб вже був поетом.

Сам Мірза значно вище цінував свою персомовну поезію, яка перевищувала за обсягом його урдумовну поезію, і пакистанський дослідник літератури на урду М. Садик вважає, що саме персомовна поезія принесла Галібові світову славу.

Могольський двір, який колись був притулком багатьох персомовних поетів і покровителем персомовної літератури в Індії, вже на початку XIX ст. якимось непомітно перейшов на мову урду. Могольська придворна поезія, як і поезія в багатьох індійських князівствах, відтепер складалася, переважно, мовою урду. Ще до повстання сіпайв, в 1835 році англійська колоніальна адміністрація проголосила урду офіційною мовою замість перської, яка вживалася до того. Серед персомовних поетів Індії, котрі скаржилися в своїх творах на недостатню увагу до перської мови, зрозуміло, був і Мірза Галіб, який закликав нібито до втечі в Іран.

Це аж ніяк не означає, що поет не любив Індії. Навпаки, він навіть писав :

خوشر بود آب سوهن از قند نبات باوی چه سخن ز نیل و جیحون فرات
ایں پاره عالمی که هندش نامند گوئے ظلمات و دهنست آب حیات

Вода Сугану буває приємніша за кусковий

І кристалічний цукор.

З нею мови немає про Ніл, Амудар'ю та Єфрат!

Цей клаттик світу, що його називають Індією,

Здається, що є краєм вічної темноти, а Суган — жива вода.

[Галіб 1980, 432]

За іранськими фольклорними уявленнями жива вода знаходилася в країні вічного мороку. І тут ми зіткнулися ще з одним протиріччям

Мірзи Галіба, який вважав себе чудовим знавцем перської мови, завзятим пуристом, про що свідчать його виступи на поетичних турнірах в Калькутті, де Галіб досить різко критикував прихильників на той час вже покійного поета Катілія. Мова фарсі, а точніше індійське фарсі, протягом багатьох століть виконувала комунікативні функції на різномовному Індійському субконтиненті.

Як справедливо зауважувала біограф Мірзи Галіба Н.І. Пригаріна, на початку ХІХ ст. перську мову знали всі освічені мусульмани. Однак це була або вивчена мова, або так зване «індійське фарсі», яке збереглося в родинах переселенців з Ірану, Афганістану та Середньої Азії (інколи протягом кількох поколінь), а тому і відрізнялося від живої мови, що існувала в природному середовищі її носіїв [див. докл.: Пригаріна 1986].

Отже, попри весь свій пуризм, поет також писав індійським фарсі, в чому легко переконатися, читаючи його персомовну поезію. Так, наприклад, в одному із своїх рубаї поет жартує :

تأملکیش و جوهر دو سنخور داریم شان دگر و شوکت دیگر داریم
در میکده پیریم که میکش از ماست در منکر که تیغیم که جوهر داریم

Доки маємо двох поетів Мейкаша і Джоугара,

Маємо гідність одного і велич (блиск) іншого.

Я (ми) є станцем в корчмі, бо Мейкаш («П'яниця»)

є (одним) із нас,

Я (ми) є клинком в битві, бо маємо Джоугара

(«Блиск меча»).

[Галиб 1980, 436]

Пересічному персові гра слів не зовсім зрозуміла, бо джоугар перською мовою Ірану означає «дорогоцінний камінь», «коштовність»; метафорично «перла, перлина»; «суть, сутність», «природа», «натура», «основна властивість», «есенція», бо навіть «узори на сталевому клинкові» — це вже під впливом Індії, але аж ніяк не «блиск

клинки», як в індійському фарсі. Я навмисно опускаю такі значення, як «чорнило, барвник, анілін, кислота» та ін.

Мірза Галіб глибоко поважав творчість таких геніїв персомовної поезії, як Фірдоусі, Хакані, Нізамі, Сааді, Гафіз, Джамі та Амір Хосров Деглеві, й неодноразово писав під впливом їх творчості.

Деякі, на думку іранських літераторів, недоречності та кострубатості пов'язані частково із зміною семантики багатьох іранських та арабських слів, частково викликані особливостями індійського фарсі та стилем персомовної традиції в Індії. Знавці перської літератури, особливо вихідці з Ірану, трактували це як наївні огріхи поезії перською мовою. Індійські персомовні літератори таку критику своїх іранських колег сприймали як необґрунтовані напади на них. Захищаючи персомовну літературу Індії від таких «необґрунтованих» звинувачень, Мірза Галіб писав :

هند را نوش نفسا ند سسختور که بود باد و خلوت شان مشکفشان از دم شان
موتق و نیز و صهبائی و عسکوی دانگان حسرتی اشرف و آرزوه بود عظم شان
غالب سوخته جان اگر چه نیز ز دبه شمار هست در بزم سخن همنفس و همدم شان

*В Індії є поети з таким ароматом,
Що вітер над їхніми кельями стає (буває)
розсіваючи аромат мускусу від їхнього дихання.*

*Мумін і Наййір, і Сагбайї, і Ульві,
і в той же час*

Найшляхетніший Гасраті та Азурда, що є найбільшим із них.

*Галіб із спаленою душею, хоча й не рахується,
На пирах слова він їхній одностудець і щирий друг.*

[Галіб 1980, 406]

Поети, яких тут згадає Мірза Галіб, — Мумін (1800—1851), Наййір (1821—1885), Сагбайї (вбитий у 1857 р.), Ульві (?), Азурда (1789—1868) — всі писали вірші перською мовою і мовою урду, хоч їхня перська мова була індійським фарсі.

Глибоке переконання Галіба в тому, що його перська мова є бездоганною, привело до того, що поет в трактаті «Кате-і бурган» («Запере-

чення аргументу») різко критикує авторитетний і популярний словник «Бурган-і кате» («Незаперечний аргумент»), звинувачуючи його автора Мугаммада Гусейна ібн Халафа Табрізі в тому, що він наводить недостовірні чи нікому не відомі слова та їх значення. Не заперечуючи окремих справедливих критичних зауважень Галіба, відзначимо, що його критика була викликана нерозумінням історичності мови і специфіки її розвитку (це зауважив В.О. Капранов). Не дивно, що після цього на трактат Галіба з'явилися в пресі різкі відгуки у вигляді інших трактатів — «дискусійних» словників [див.: Мирзо 1967], таких, наприклад, як трактат Амін-уд-Діна Деглеві «Кате-уль-кате».

Галіб, виходець із феодальної аристократії, був усе життя зв'язаний з мусульманською правлячою верхівкою. Його творчість увібрала в себе все естетично вартісне, що виробила і нагромадила середньовічна поезія Індії перською та урду мовами, і передусім її гуманістичне спрямування. Син своєї епохи і свого середовища, Галіб бачив і усвідомлював всю безвихідь вмираючого індо-мусульманського феодалізму.

У житті Мірза Галіб не був ідеальним мусульманином, хоча в окремих творах він симпатизував шиїтам, пишучи касиди, які вихваляли доблесть та чесноти Алі ібн Таліба або оплакували трагічну загибель Гусейна і його соратників при Кербелі. З другого боку, в індійській та європейській історіографії є різні погляди щодо того, ким був Мірза Галіб — сунітом чи шиїтом. Як і Могаммад Ісмаїл та інші послідовники Шага Валіуллі, Галіб виступав проти монопольного права ортодоксів на тлумачення Корану і висловів Пророка.

Представник феодальної мусульманської культури, Галіб відобразив у своїй творчості її достоїнства та вади. Як людина винятково спостережлива, він зумів відшукати і показати ті правдиві та істинні духовні цінності, яких не судилося побачити іншим. Не знаючи законів історії, він вірив і знав, що світ обов'язково зміниться, хоча й не міг сказати, яким саме буде той новий світ [Пригарина 1986]. У цьому плані поет йшов попереду навіть Сайїда Агмад-хана, відомого просвітницького діяча літератури урду. Коли в 1847 р. Сайїд Агмад-хан запропонував Галібові написати відгук на «Айїн-і Акбарі» («Акбарові настанови»), поет у формі месневі виступив з різкою критикою цього твору, показуючи його «непотрібність» і протиставляючи творові Абуль-Фазля Аллямі досягнення науки і техніки, які принесли в Індію британські колонізатори. Так, Галіб писав :

گزر آتش میسردد با ما سخن چشم بکشد اندریں دید کمین
 صاحبان انگلستان را لنگر شمیوه داند از اینان را لنگر
 تا چه آینه سپاید آرد و اند آنچه هرگز کس ندید آرد و اند
 نریں هنرمندان هنرمندی گرفت سعی بر پیشیناں پیش گرفت
 داد و دانش را بهم پیوسته اند همد را صد گز آتش بستند
 آتش کز سنگ سید دل آوردند این هنرمندان ز رخس چون آوردند
 تا چه انسون خوانده اند انیل را آب دود کشتی را همی سراندر آب
 گر دغاں کشتی بر جیوں می برد گر دغاں گردوں بهامیل می برد
 غلتک بر گردوں بگرداند و غاں نره گاو واسپ را ماند و ماں
 از دغاں زور قی بر فستار آده باد و موج این هر دو بر یکا آده
 نفهم با بے زخم از ساز آورند حرف چون طائر پیر و از آردند
 بیں نمی بینی که این دانا گروہ در دو دم آرد حرف از صبا گروہ
 می زنند آتش بباد اندر سهی می درخشند باد چون آگر سهی
 دوبرندان کا ندراں برخشده یا رخ شهر روشن گشته در شب چراغ

До яких «Настанов» вони доробилися:
 Те, чого ніхто ніколи не бачив, вони принесли.

Поглянь на сагібів Англії (Інглістану),
 подивися на їхні хитрощі та вигадки.

Від цих талановитих людей (сам) талант
 збільшився,
 Зусилля предків набрали пріоритету (першості).

Вони поєднали разом справедливість і знання,
 Вони зв'язали Індію сотнею різного роду законів.

*Як ці талановиті люди добувають із тріски
Вогонь, який добувається з каменю?*

*Які заклинання вони прочитали над водою,
Що дим гонить корабель по воді?*

*То дим носить корабель по Амудар'ї (Джейгуні),
То дим носить колеса по рівнині.*

*Дим з силою обертає водопідйомне колесо,
Швидко покинувши буйвола і коня.*

*Від диму баркас приходить в рух,
Обоє, вітер і хвиля, залишилися без дії.*

*Дим без ударів виносить мелодії з саза,
Слово, наче птах, несе в лет.*

*Дивись! Ти не бачиш, що ці тямущі люди
роблять копії,
У дві миті переносячі слово за сотні (миль?).*

*Вони запалюють вогонь у вітрі
(І) вітер блищить як розпечений вуголь.*

*Рушай до Лондону, де є блискучий сад,
Місто, що зробилося вночі ясным без світильника.*

[Галиб 1980, 68—70]

Далі Галіб робить невтішний висновок:

کاروبار مردم هشیار نیست در هر آئین عهد نو آئین کار نیست
پیش این آئین که دارد روزگار گشته آئین دگر تقدیم پار

*Перед цими настановами, які має (наша) доба
інші «Настанови» зробилися минулорічним календарем.*

[Галиб 1980, 70]

Протиріччя були притаманні Галібу і в житті. Написавши «дискусійний» словник з критикою «Бурган-і кате» («Незаперечний аргумент»), він дуже високо оцінює цей словник в кит'а, присвячений моуляві Агмад Алі. Говорячи про поезію Ібрагіма Заука, Галіб не знаходив у ній ні глибини думки, ні польоту уяви, ні елегантності складу. Проте, коли Заук помер, він написав зворушливу епітафію на його смерть, в якій зашифрував дату смерті поета.

Ставлення Галіба до британських колонізаторів було теж суперечливим. Прославляючи їхню просвітницьку діяльність, поет різко засуджує їх за сваволу і жорстокість до поневоленого народу.

Егтішам Гусейн справедливо відзначав, що ненависть до англіїців спершу не одержала завершеної форми; разом з тим деякі літератори намагалися примирити почуття патріотизму й відданості хазяїнові [Хусейн 1960].

Не був винятком у цьому відношенні й Мірза Галіб, який прославив у своїх касидах мусульманських правителів, англійського генерал-губернатора та королеву Вікторію. Він вважав, що англіїці здійснять оновлення Індії, а індійці пробудять країну від сплячки, засвоївши досягнення європейської цивілізації.

Таким чином, у персомовній поезії та прозі ми бачимо Галіба натхненим борцем з релігійними догмами та пересудами і, водночас, визнаним інтерпретатором Корану, гордим співцем бунтарського духу і панегіристом королеви Вікторії та індійських князів і аристократів, серед яких були індуси й мусульмани, прихильники британців та непримиренні ваггабіти і т. ін. Таким був поет, якому випало прочитати заупокійну молитву феодальній Індії та пророкувати велич нової епохи.

У кінці свого життєвого шляху Галіб довгі роки уважно й прискіпливо редагував свій диван (збірник ліричних поезій), складений мовою урду, зважаючи кожне слово і кожний рядочок. Цитований нами вище Глебов вважає, що саме «Діван-і Галіб» мовою урду приніс поетові світову славу й популярність, бо саме цей його твір шанується в Індії так само, як і священні тексти.

З'явившись у часи, коли Індія пишалась минулим, мучилась теперішнім і в болях шукала гідного її майбутнього, Мірза Галіб своїми творами не дав погаснути персомовній літературі цієї країни в найкритичніший час її історії. Ось чому ім'я Галіба стоїть в одному ряду з іменами таких персомовних поетів Індії, як Мас'уд Саад Сальман, Амір Хосров Деглеві, Файзі, Урфі, Назірі та Беділь. Водночас Мірза Галіб був одним з найвизначніших корифеїв літератури урду.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Галиб Мирза*. Избранное. Москва, 1980. (На персидском, русском, урду языках).
2. *Глебов Н.В.* Жизнь и творчество Мирзы Галиба // Мирза Галиб — великий поэт Востока. Москва, 1972.
3. *Мирзо Асадулло Галиб*. Мунтахаби осори форси (Избранные произведения на фарси). Душанбе, 1967.
4. *Пригарина Н.И.* Мирза Галиб. Москва, 1986.
5. *Хусейн Саид Эхтишам*. История литературы урду. Москва, 1960.



Мар'яна Козерема (Львів)

ІНДІЙСЬКІ КОРЕНІ ТВОРУ АН-НА'АРІ «ПЕРЛИНИ НІЧНИХ БЕСІД»*

Взірцем персомовної літератури середньовічної Індії можна вважати твір ан-На'арі** «Джавагір аль-асмар» («Перлини нічних бесід»). Цей твір є збірником різноманітних за своїм сюжетом розповідей, запозичених у кількох антологій оригінальних творів давньоіндійської літератури і перекладених із санскриту на перську мову, яка в той час була літературною мовою Делійського султанату — мусульманської держави Північної Індії.

Першоосновою «Джавагір аль-асмар» вважається відомий індійський збірник дидактично-розважальних оповідань «Шукасапаті» («Сімдесят оповідок папуги»), який був складений санскритською мовою в кінці XI ст. і швидко завоював велику популярність серед читачів.

Приблизно через два століття представник аристократичного арабського роду ан-На'арі склав першу, наскільки нам відомо, персомовну переробку збірника «Шукасапаті», яку назвав «Джавагір аль-асмар». Ця версія значно відрізнялася від санскритського першотвору як обсягом, бо була майже в десять разів більша, так і композицією, оскільки містила не 70, а 52 оповідання, і, зрозуміло, змістом — майже всі фабули та колізії були перенесені з індійського ґрунту на індійсько-мусульманський. Відповідно була змінена й «обрамлена повість», її герої зробилися мусульманами й отримали мусульманські імена.

Перський текст «Джавагір аль-асмар» зберігся в єдиному поки що відомому нам рукописі із бібліотеки Меджлісу в Тегерані¹. Цей унікальний список був, без сумніву, переписаний в першій половині XIV ст. На жаль, рукопис дійшов до нас з дефектом: в середині нього є лакуна, яка захопила закінчення 26-го дастану (повісті), всі розповіді 27-го і початок 28-го дастану, а крім того, втрачено кінець рукопису від закінчення 49-го дастану. Таким чином, повністю відсутні розповіді 27, 50, 57-го дастанів, а також частково 26, 28, 49-го дастанів.

Щодо автора твору ан-На'арі, то він походить з арабського роду, народився в Індії, але коли і в якому районі не відомо, і можна лише

приблизно стверджувати, що він походив із роду чиновників-дабірів. Таке походження, без сумніву, визначило його подальшу долю: хлопчика з дитинства готували до кар'єри чиновника і спеціально навчали для цього. В результаті він вільно орієнтувався в тому комплексі знань, які були потрібні для кожного професійно підготовленого добіра-діловода. Намагаючись якомога краще оволодіти секретами ремесла, він поряд із вивченням трактатів з канцелярської справи вивчав також інші літературні твори. Слід визнати, що його наполегливість принесла плоди, про що й свідчать «Перлини нічних бесід». В цьому творі помітно прекрасне знання як Корану і хадис, так і вільне володіння перською поезією.

Відомо, що свій твір ан-На'арі присвятив султану Ала уд-діну (1296—1316) — представнику делійської династії Хілджі. В такому випадку період в якому був створений цей твір, окреслюється досить чітко — це 1315—1316 рр. Після завершення роботи ан-На'арі подарував книгу султану Ала уд-діну. Та, на жаль, не відомо, який вплив мала ця книга на кар'єру автора при дворі, чи здійснилися пов'язані з нею сподівання і як склалося його життя. Доля твору ан-На'арі була дуже нелегкою і складною: книга майже шість століть перебувала в забутті. Причиною цього було, по-перше, те, що її обсяг дуже великий — майже тисяча сторінок, по-друге, вона мала досить ускладнену композицію. І хоча сам твір був написаний гарною, добірною класичною перською мовою, читачі сприймали його нелегко.

Вже через 15 років після появи «Джавагір аль-асмар», персько-індійський літератор середньоазіатського походження Нехшебі***, виходець із м. Нехшеба (тепер Карші, Узбекистан) створив в м. Бадауні (Північна Індія) свою версію цієї збірки, в основу якої поклав твір ан-На'арі. У передмові до свого твору Нехшебі пояснив, що він не переклав, а переробив одну перську книгу «коріння якої було в книгах Індії». Та цей перероблений твір був не останній. Найбільш вдалою і популярною вважається скорочена переробка Кадері (приблизно кінець XVII — початок XVIII ст.), також складена в Індії².

Та, власне, наше завдання полягає в тому, щоб дослідити, чи справді твір ан-На'арі «Джавагір аль-асмар» сягав своїм корінням літературних творів стародавньої Індії, а також, які саме твори виявилися основою для цього. Тут треба зважати на те, що одним із своєрідних жанрів середньовічного писемства народів Індії є «обрамлена повість». Для

цього жанру характерне об'єднання за допомогою сполучної розповідної рамки різноманітних оповідок типу новели, казки чи притчі. Розважальний характер вставних оповідок звичайно поєднується з дидактичною тенденцією рамкової історії, завдяки чому збірники обрамлених повістей набувають логічної та художньої довершеності.

Зважаючи на це, поряд із такими перлинами індійської літератури, як «Двадцять п'ять оповідань Ветали», «Панчатантра» («П'ять кошків житейської мудрості»), «Шукасапаті» («Сімдесят оповідок папуги»), можна поставити і твір ан-На'арі «Джавагір аль-асмар». За своєю композицією він цілком і повністю належить до жанру «обрамленої повісті», який зародився в Індії.

Власне у творі ан-На'арі «обрамлена повість» окреслює вдало зібрані новели, казки, притчі, котрі, як правило, не пов'язані безпосередньо з головною фабулою. Щоб переконатися, що «Джавагір аль-асмар» має індійські корені, зіставимо «обрамлені повісті» індійського збірника «Шукасапаті» й авторського твору ан-На'арі «Перлини нічних бесід».

«Шукасапаті» — це збірник сатиричних та гумористичних новел про жінок-витівниць, які таємно вибираються з досить складних і небезпечних ситуацій. Однак не слід думати, що їхні вчинки виправдовуються. Тон творові задає «обрамлена повість», сюжет якої досить простий. Купець Харідата дарує своєму синові Мадаласені папугу. Син мусить їхати в торговій справі й залишає молоду дружину під наглядом птаха. Нудьгуючи без чоловіка, вона, за порадою своїх подруг, хоче завести собі коханця, і тоді папуга, до якого жінка звертається за дозволом, зупиняє її. Власне, не так зупиняє, як попереджає, що жінка, мовляв, може йти куди хоче, аби тільки зуміла хитро уникнути неприємностей, як та чи інша героїня. Жінка цікавиться, як саме це було, а мудрий папуга починає розповідати їй відповідну історію і таким чином сімдесят ночей підряд затримує дружину купця вдома, аж поки повертається її чоловік. Твір закінчується щасливо — купець все прощає своїй дружині.

Трохи інший сюжет «обрамленої повісті» «Джавагір аль-асмар», хоч він також не складний. В одному із міст Північної Індії жив досить багатий купець на ім'я Саїд. Проте у нього не було дітей, тож не було кому залишити свій спадок. Тоді він звернувся за допомогою до праведного пустельника, який порадив йому очистити свою душу від

лихого, роздати третину добра бідним і прочитати молитву, яку він дав купцеві. Через деякий час у родині Саїда народився хлопчик, якого назвали Саед. Коли юнаку минуло двадцять років, його одружили з красунею Маг-Шакяр. Але юний Саед так захопився сімейним життям, що закинув торгівлю, забув дорогу до крамниці й перестав допомагати батькові у справах. Батьки занепокоїлись тим, що син забув про торгівлю, попросили його схаменутися і взятися за розум.

Саед послухався батька, взяв тисячу динарів і відкрив власну крамницю. Та якось на базарі торгували папугами, що вміли говорити. Ціна за них була досить висока — тисячу динарів, однак один папуга вмовляв Саеда купити його. Саед так і зробив, а через деякий час ще придбав для папуги самицю до пари.

Після цього, вирушаючи за море торгувати, Саед наказав своїй дружині радитись із папугами і нічого не робити без їх дозволу. Залишивши дім і жінку під наглядом мудрих птахів, він поїхав. Минув рік. Одного дня Шакяр піднялася на дах будинку, де її побачив принц і закохався в неї. І тоді він послав до коханої стару звідницю, яка всіляко намагалася намовити жінку на побачення з юнаком. Але перед тим, як піти на побачення, Маг-Шакяр приходить до самиці папуги і просить дозволу в неї на цей крок. Та самиця починає картати дружину купця, що жінку дуже розгнівало, і вона в гніві вбиває самицю, а тоді йде до самця папуги за порадою. Мудрий птах вже зрозумів, що відмовляти жінку від зустрічі небезпечно, і тому, всіляко підкреслюючи свою лояльність до господині, він не сперечається з нею, а лише відволікає від задуманого, кожної ночі розповідаючи їй цікаві історії. Таким чином мудрий папуга перешкоджає призначеним побаченням. Так минає п'ятдесят дві ночі, поки не повертається Саед, який хвалить папугу за його мудрість і прощає свою дружину.

Подібно до «Шукасаптатаї» оповідки «Джавагір аль-асмар» представлені цілою серією різних версій, що відрізняються, насамперед, обсягом і композицією. В кожній з них автор не дотримувався пропорційності у розмірах оповідок, хоча всі вони закінчуються констатацією: папуга скінчив розповідь, і Маг-Шакяр зібралася йти на побачення з коханим, як раптом вона побачила, що зійшло сонце і розпочався новий день. Проте деякі історії такі малі й короткі, що читачеві стає цікаво, як так швидко може минути ніч і наступити ранок, та твір написаний саме так.

Зіставивши «обрамлену повість» «Джавагір аль-асмар» і «Шукасапаті», ми бачимо, що фактично ніякої різниці між ними немає, хіба що у творі ан-На'арі сюжет дещо ускладнений. Тут уже з'являється принц, який закохується в дружину купця і прагне зустрітися з нею, а також стара звідниця, що підштовхує жінку на побачення. Та практично ці обидві «обрамлені повісті» закінчуються однаково — чоловік повертається додому із торговельної мандрівки, хвалить папугу за те, що він вберіг його дружину від спокуси, і прощає її. Беручи до уваги подібність сюжетів «обрамленої повісті» авторського збірника «Джавагір аль-асмар» і суто індійського збірника «Шукасапаті», можемо, до певної міри, стверджувати, що твір ан-На'арі в основі своїй має «індійські корені».

З історичних хронік, які збереглися до наших днів, ми знаємо, що переклади місцевих оригінальних творів на перську мову вважалися справою, що заслуговує поваги. Як засвідчує сам автор, йому не вдалося знайти оригінальних творів, зміст яких цілком задовольнив би його. І тому він створив збірник, який назвав «Джавагір аль-асмар», і вніс до нього перероблені та опрацьовані ним притчі, оповідання і короткі новели з різних творів давньоіндійської літератури та фольклору, об'єднавши їх в «обрамлену повість».

Проте зі слів самого ан-На'арі випливає, що головним джерелом для його твору була індійська книга «Шукасапаті», з якої автор використав композицію і сюжети деяких оповідань, переважно про хитрих і лукавих жінок. Так, наприклад, 18-й дастан «Джавагір аль-асмар» — «Повість про павича...» є 21-ю із 70-ти оповідок папуги в збірнику «Шукасапаті», де жінка купця захотіла поласувати м'ясом павича. Вона засмажила улюбленого птаха і з'їла його, але врешті залишилась непокараною. Або 30-та з 70-ти оповідок папуги за композицією і сюжетом збігається з 24-м дастаном — «Повістю про дивів пустелі, про те, як вони не могли дійти згоди, чия дружина краща, і як розбійник вирішив їх суперечку».

Звертає на себе увагу й те, що більшість казок було взято з індійської версії «Калілі і Дімни», особливо ті, які не ввійшли в перський переклад цього твору. Також ан-На'арі брав сюжети для «Перлин нічних бесід» з інших джерел індійської літератури, таких як «Двадцять п'ять оповідань Ветали», «Панчатантра» та ін. Наприклад, сюжет 29-го дастану «Повість про синього шакала» взято з 10-ї

оповідки I книги («Врата дружби») «Панчатантри», а сюжет 25-го дастану «Повість про Шапура» — еміра жаб (про те, як він став називатися братом змії, як рідні Шапура захопили його царство і як він помстився їм за допомогою змії) — запозичено з 1-ї оповідки IV книги («Втрата набутого»).

А ось із «Двадцяти п'яти оповідок Ветали» ан-На'арі запозичив сюжети чотирьох казок. Так він опрацював 4-ту казку «Вірність Вара-ви», яка в його збірці вилилась у 2-й дастан — «Повість про падишаха Хузистану...», а опрацьований сюжет 14-ї казки — «Чудесні перетворення» ми бачимо у 32-му дастані: «Повість про те, як брагман закохався в дочку раджі Бабіла, як здійснились їх бажання завдяки зусиллям чародія». Цікавим також є те, що у своєму перекладі ан-На'арі не відмовляється від індійського колориту, яким були наповнені вибрані ним оповідання і притчі, хоча згадуючи індійські імена, місцевості, а іноді й звичаї, він перетворює своїх героїв на мусульман з притаманними їм звичками, уподобаннями, мисленням. Автор також прикрасив і урізноманітнив їхню мову цитатами із віршів Корану і хадис.

Поява «Джавагір аль-асмар» — збірки перекладів давньоіндійських дидактично-розважальних оповідань — стала закономірним процесом зближення і взаємозбагачення персомовної та індійської літератур. До того часу так званий мусульманський період історії Індії, який відзначився не лише появою і поширенням нової релігії, а й пов'язаними з нею новими культурою і літературою, тривав уже кілька століть. Перська мова, як носій цієї культури, була не тільки рідною мовою десятків тисяч мусульман, що емігрували в Індію (особливо на початку XIII ст. під час монгольської навали). В XIV ст. ця мова стала одним із основних засобів спілкування між собою народів Північного та Центрального Індостану. Саме тоді остаточно сформувалася персомовна література Індії, яка цілком відрізнялася від перської літератури. У ній адаптувалися і перероблялися сюжети та жанри індійського фольклору, включаючи оригінальні твори давньоіндійської літератури.

Таким чином, незважаючи на те, що «Джавагір аль-асмар» був написаний ан-На'арі добірною класичною перською мовою, він був створений на основі власне індійських творів в Індії, а не за її межами. Тому ми з певністю можемо сказати, що він має «індійське коріння» і є перлиною індійської, а також світової літератури.

ПРИМІТКИ

* Назва цього твору має кілька версій: у російських виданнях — «Жемчужини бесед» (див.: *Имад ибн Мухаммад ан-Наари. Жемчужини бесед* / Пер. М.Н. Османова. М., 1985); в українських виданнях зустрічається така назва: «Перлини нічних розмов» (див.: Полотнюк Я. «Книга папуги» Мохаммеда Ходавенда Кадері // Всесвіт, 1987, №6, с. 122). — (Ред. кол.)

**У російськомовних виданнях наводиться його повне ім'я: *Имад ибн Мухаммад ан-Наари. Жемчужини бесед*. М., 1985; (разом з тим російський іраніст О.Ф. Акімушкін пропонує читати це ім'я як ан-На'арі); щодо українських видань, то ми зустрічаємо версію: Имад ибн Мохаммед ан-На'арі (див.: Всесвіт, 1987, №6, с. 121). — (Ред. кол.)

***Його повне ім'я у російськомовних виданнях читаємо: *Нахшаби Зийа ад-Дин*. Книга Попугая / Пер. Е.Э. Бертельса. М., 1979; в українському варіанті Я. Полотнюк пропонує: Зія-ед-дін Нехшебі (див.: Всесвіт, 1987, №6, с. 121). — (Ред. кол.)

¹ Інвентарний номер 6680; видана Шамс ед-Діном Аль Ахмедом у Тегерані 1973 р.

² Див. докл.: *Мохаммед Ходавенд Кадері*. Книга папуги // Всесвіт. 1987, №6—7 (Переклад з фарсі Я. Полотнюка).

ЛІТЕРАТУРА

1. *ан-Наари Имад ибн Мухаммад. Жемчужини бесед* / Пер. с персид. М.-Н. О. Османова. Москва, 1985.
2. Панчатантра: п'ять кошиків житейської мудрості / Пер. із санскриту І. Серебрякова та Т. Іваненко; вірші переклав П. Іванов. Київ, 1988.
3. *Серебряков І.* Індійська народна книга Панчатантра. Київ, 1988.
4. Шукасапатті: сімдесят оповідок папуги / Пер. із санскриту І. Серебрякова та Т. Іваненко; вірші переклав П. Іванов. Київ, 1988.
5. *an-Na'ari*. Javahir al-asmar. Tehran, 1351 (1973) (Перською мовою).
6. *Al-e Ahmad Jalal*. Cehel tutu. Tehran, 1351 (1973) (Перською мовою).





Тадж Махал — «перлина» архітектури Індії (XVII ст.)



Т РАДИЦІЇ, ОБРЯДИ, ЗВИЧАЇ

Валентина Устінова (Київ)

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ ЯК ОСНОВА ТА ОСОБЛИВІСТЬ ІНДІЙСЬКИХ СВЯТ

Кожна нація, кожен народ, навіть кожна соціальна група має свої традиції, які виявляються у святах, звичаях, обрядах. І вони є відбиттям певного світовідчуття, світосприймання людей, взаємин між ними, що безпосередньо впливає на формування духовної, національної культури народу.

В Індії, де велике розмаїття народів, багато релігій, мов, де ще й тепер існує розшарування населення за кастовими ознаками, традиції відіграли велику роль у формуванні культури, її збереженні й розвитку. Вони слугували виникненню великої кількості різних свят, які так само ввібрали в себе певні історичні події, суспільний устрій життя, віросповідання, пристосування до кліматичних умов тощо. Якась частина з них стала загальними для всієї країни, інші — лише для окремих регіонів, деякі — для невеликих груп людей. Одні з них поступово відмирають, а їм на зміну приходять нові. Навіть свят, які офіційно визнані державою і святкуються впродовж року, нараховується біля 40. Це значно перевищує кількість свят в інших країнах світу. Тому вивчення свят, динаміки їх змін, традицій, що відбивають зв'язок з історичним минулим та сучасністю, є досить актуальним і може дати відповіді на різноманітні проблеми в дослідженні Індії.

Якщо спробувати класифікувати їх за часом виникнення, структурою святкування, статусом, то можна виділити чітко окреслені групи: релігійні, народні, державні. Релігія з її канонами, обрядами виступає в історичному та духовно-культурному контексті найбільш впливовим фактором збереження і продовження традицій. Особливо це спостерігається на прикладі Індії — країни поліконфесійної, в якій представлені всі провідні релігії світу, а також численні відгалуження та напрями. Тому ці свята займають значну частину у святковому календарі країни. Вони, як правило, пов'язані з датами народження за-

сновників віровчень, з релігійними подіями та обрядами; локальні за походженням і значенням. Час виникнення цих свят розтягнувся на тисячоліття. Розглянемо деякі з них згідно з річною хронологією.

Ід-уль-зуха (Бакр-ід) — одне з популярних мусульманських свят, присвячене принесенню Авраамом у жертву свого сина. Для того, щоб батьківські почуття не заважали йому виконати це, Авраам зав'язав собі очі. Але, відкривши їх, він побачив сина цілого й неушкодженого, а на вівтарі — зарізану вівцю. Бакр-ід («бакр» означає «вівця») — день бенкетування, відвідування друзів, обмін поздоровленнями. До цього дня готують святкову їжу — ароматизовану вермішель з прянощами «севіан» та по-особливому приготоване м'ясо.

Мухаррам — десятий день першого місяця мусульманського календаря, день жалоби, який є обов'язковим для дотримання прихильниками ісламу. У цей день загинув онук пророка Могаммеда — ал-Хусайн [Ислам 1991, 285]. Частиною відзначення цього дня є покази драматичних епізодів трагедії давніх літ.

Махавіра Джаянті — свято на честь роковини з дня народження засновника джайнізму Вардхамана Махавіри. Свято відзначається молитвами, постом, паломництвом віруючих до святих місць.

Страсна п'ятниця — свято невеликої, але впливової християнської громади у деяких регіонах Індії. Існують легенди про перебування Христа в Індії у юнацькому віці, а також про його життя і смерть¹.

Байсакх (*Вайсакх*) — свято, яке святкують сикхи в перший день однойменного місяця, що припадає на квітень-травень. У цей день один з сикхських гуру — Гобінд Сінг провів обряд посвячення мечем та заснував громаду сикхів «кхальсу». В цей день сикхи відвідують свої храми-гурдвари².

Будда Джаяті — свято на честь народження Будди, який народився у 563 р. до н. е. у повні місяця Вайсакх. За легендою його просвітлення і смерть припадають саме на цей день. Віруючі відвідують храми, читають молитви.

Кхордат Саль — річниця з дня народження пророка Заратустри, що народився у I тис. до н. е. Це головне свято для парсів, більшість яких зосереджена в штаті Махараштра та на півдні країни. Свято проходить в молитвах і прославляннях Заратустри.

Джанмаштамі — важливе свято на честь народження Крішні. За переказом цей темно-синій бог, зображення якого з флейтою

зустрічаєш в Індії на кожному кроці, з'явився на світ на восьмий день місяця Шраван (липень-серпень) опівночі. Тому воно відзначається опівночі, а до цього часу віруючі тримають піст. У храмах і будинках розігруються сцени з життя Крішні. Особливе святкування відбувається в м. Матхура, де за легендою народився Крішна. Джанмаштамі святкується повсюдно: в цей день проходять вистави, виконуються танці, присвячені Крішні.

День народження гуру Нанак (Гурпарб). Перший релігійний глава сикхів і творець сикхського вчення Нанак народився поблизу Лагора в 1469 р. Основою його вчення було проповідання соціальної рівності, проголошення ідеї єдиного бога та доктрини переселення душ. Місцева гурдвара — об'єкт паломництва сикхів. Напередодні свята протягом двох днів сикхи безперервно читають свою священну книгу «Грантх Сагіб», а в день народження велика процесія несе цю книгу вулицями міста. Після молитов всім бажаючим роздається священна їжа³.

Ід-уль-Фітр (Рамазан-ід) — веселе свято мусульман, що завершує місяць Рамадан мусульманського календаря. Закінчення посту відзначається святковим бенкетом. Головна частина свята — загальна молитва на відкритому місці. Мусульмани вітають один одного словами «Ід мубарак», що означає «щасливого Іда».

Різдво — християнське свято. Під час британського правління воно відзначалось по всій Індії, але зараз значення цього свята зменшилось [див.: Митрохин 1987, 467].

Перелік релігійних свят на цьому далеко не закінчується, тому що практично кожне божество у пантеоні індуських богів має своє особисте свято. Також кожен мусульманський, християнський, буддійський святий, сикхський гуру, джайнський тіртханкар, божества різних племен, мають свято на свою честь. Незважаючи на таку чисельність і різноманітність, їх обрядова структура має певні спільні риси: звернення до релігійних першоджерел — святих книг та писань; молитви, молебени-подяки в храмах та в своїх домівках; пости; демонстрація сцен з життя богів, святих; приготування святкової їжі та піднесення її богам.

Всі ці традиційно виконувані дії були стрижнем формування світосприйняття індійців, нарожували духовний потенціал народу, певних його груп. Вони привертати кожного до образу бога, до святих писань, спонукали проводити паралелі свого життя з божим, виховували шанобливе ставлення, повагу до святих місць.

Особливе місце серед численних свят займають народні, які є кодом найголовніших етнопсихічних геноформ, засвоєння яких з давніх-давен формувало стереотипи дій та світоглядні структури індивіда і колективу в цілому. Саме через ці свята в побутове життя індійців входили і закріплювались традиції, які в свою чергу слугували ланцюгом, що з'єднував покоління. Серед них найпопулярніші, котрі святкуються по всій території Індії:

Холі (березень) — одне з найбільш веселих і красивих свят — свято весни, наповнене сонячним світлом та радістю квітучої природи. У ньому багато від давніх свят на честь богів та сил родючості. Три дні святкування вулиці, парки, площі заповнені людьми, що обмазані різнокольоровими фарбами. З усіх кінців можна почути сміх, крики людей, що обливають один одного фарбами з пляшок та відер. І старий, і малий радіють і веселяться. У багатьох частинах Індії головним божеством під час Холі шанується бог задоволення Кама — індійський купідон, лук якого зроблений із цукрової тростини, тятива з рою бджіл, а стріли — з квіткових стеблин. Коли така стріла попадає в серце, воно наповнюється пристрастю. Крішна, восьме втілення бога Вішну, теж грає важливу роль у святкуванні Холі. За легендою свято знаменує перемогу Крішни над демоном. В цей день прості індійці забувають про свої проблеми і турботи. Саме в цьому святі виявляється оптимізм характеру індійців, бажання і готовність знайти в потоці буденності сонячне світло.

У штаті Махараштра це свято відоме під назвою *шимга*. В день шимги чоловіки теоретично можуть лягати, красти, співати непристойні пісні з тим, щоб цілий рік у них не виникало бажання робити таке.

На противагу ліричному і більш жіночому святу холі у штаті Панджаб відзначається свято *Хола*, або *Хола Мохалла*, — жорсткий навчальний бій між двома озброєними арміями, який дозволяє підготуватися до справжніх битв. Історія свята починається з 1699 р. з часів правління Гобінда Сінга. Саме він започаткував кхальсу і визначив п'ять ознак, які відрізняють сикхів: нестрижене волосся (кеш), гребінь (кангха), короткі штани (качг), стальний браслет (кара) й меч (кирпан). Ніхангський орден, заснований гуру, складався з найбільш войовничих, безстрашних «чистокровних», відданих воїнів, готових до найтяжчих випробувань. Святкується Хола в містечку Анандпур Сагіб. Інсценований бій, який супроводжується войовничими криками, тупотом коней, по-

казом мистецтва їзди верхи, змаганнями з військової майстерності — все це приваблює численних учасників та глядачів.

Душера, або *Дурга Пуджа*, (вересень-жовтень) — свято, яке символізує перемогу добра над злом. Походження його сягає до того ведичного періоду, коли Рама схилив богиню війни Дургу на свій бік проти короля демонів Равани. Кожен регіон країни святкує його по-своєму протягом 10 днів. На півночі свято називається Рам Ліла і присвячується спогадам про подвиги Рами. У священному місці Рамнагар театральною сценою стають цілі села, а їх жителі — акторами спектаклю «Рамаяна». В Делі самодіяльні колективи відтворюють сцени з життя легендарного епічного героя Рами. Зображення богині Дурги — предмет загального поклоніння. Десятий день свята — найголовніший. На площах ставлять великі зображення трьох головних демонів і Рама стріляє вогняною стрілою в своїх ворогів, від чого останні загоряються [Урваши 1987, 24].

Дівалі (або *Діпавалі*), що на санскриті означає вогняне гроно — найбільш популярне свято індусів. Про його походження існує багато легенд. Одні пов'язують його з коронацією народного героя Рами на трон царства Айодхі. Інші вважають, що правління Рами знаменувало позбавлення світу від духовного мороку, а запалені вогні символізують вихід від темряви до світла. Свято відзначають по всій Індії. Кожен дім прикрашається вогнями. Це робиться на честь Лакшмі — богині багатства і процвітання. Вважається, що вона не бачить темні будинки й обходить їх [Митрохин 1987, 466].

Всі індійці святкують *свято врожаю*. Після важкої праці настає час відпочинку перед початком нового робочого сезону, що часто збігається з новим роком, адже в Індії діють три календарі, за якими початок року може бути в жовтні-листопаді (картик), березні-квітні (чаїтра), 1 січня (григоріанський). Серед найбільш відомих таких свят можна назвати *Онам* (серпень-вересень). Воно відзначається у штаті Керала: в кожній родині впорядковуються житла, викидаються старі речі, готуються святкові страви. Піком свята є перегони на довгих човнах [Урваши 1987, 12].

За часом всі ці свята — найдавніші, хоча процес розвитку їх продовжується і зараз. Наприклад, свято *Фул Валон Кі Саір* виникло у XVII ст. і пов'язане з почуттями королеви Мумтаз Махал до свого сина — принца династії Моголів. Вона пообіцяла подарувати полог для

ліжка, зроблений виключно з квітів, за те, що сину дозволять повернутися в м. Делі, й свою обіцянку виконала. Так було започатковано свято продавців квітів.

Самоочищення через молитви, омовіння, вогонь є важливими елементами більшості індійських свят. Їх спектр обіймає майже всі сфери буденного життя людини. Найчастіше вони пов'язані із закінченням або початком сільськогосподарських робіт, змінами сезонів року, з поклонінням силам природи, знаряддям праці.

Є серед народних свят і такі, що присвячені тваринам. Наприклад, в червні-серпні відбувається свято змії — *Наг Панчамі*, на якому зміям підносять ритуальні дари. А в січні Ахмедабад стає місцем незвичайного свята паперового змія, що, за припущенням, знаменує початок руху Сонця на північ [Урваши Буталия 1987, 15].

Як бачимо, у народних святах завжди присутні об'єкти поклоніння. Це можуть бути народні герої, їх подвиги, дії, тварини, предмети, явища природи. Кожне свято має свій традиційний обрядовий фон, є своєрідною календарною структурою духовного життя людини. Саме за допомогою свят народ налаштовується на оптимістичний лад, самостверджується.

Роль традицій, підґрунтям яких є свята та обряди, для кожного народу, нації неоціненна. Адже саме в цій сфері закладено генетичну основу, етнокод. Завдяки географічному положенню Індії, історичним подіям, що змінювали обличчя країни не так швидко і безжалісно як в Україні, навіть всупереч поділу суспільства на касты, культурні традиції передавалися з покоління у покоління, формуючи величезні пласти сталої, багатой, різнобарвної культури. Ось чому саме в Індії традиції мають глибоке коріння, зберігаються і розвиваються.

До сучасних свят можна віднести державні, які пов'язані з важливими історичними подіями — перемогами у війнах, відокремленням або приєднанням територій, проголошенням незалежності, Республіки, прийняттям Конституції; з історичними постатями, які зробили значний внесок у розвиток і прогрес країни. До них можна віднести :

День Республіки — національне свято Індії, яке найбільш урочисто відзначається 26 січня. Вибір дати не був випадковим. Цього дня в 1930 році відповідно до рішення з'їзду партії Індійський національний конгрес по всій країні на мітингах була опрелюднена Декларація незалежності, проголошена рішучість патріотичних сил боротися за

повну незалежність. А 26 січня 1950 року вступила в силу Конституція Республіки Індія. У столиці, в центральних містах штатів, округів проходять демонстрації, святкові процесії, а на головній вулиці Індії, проспекті Радж Патх, відбувається урочиста церемонія прибуття президента та військовий парад. Це свято щорічно відзначається Товариством «Україна — Індія» урочистими зборами громадськості, концертами, виставками в Києві, обласних центрах: Полтаві, Харкові, Дніпропетровську та інших містах України.

День незалежності — національне свято Індії — 15 серпня. Це день пам'яті про тих, хто, як М. Ганді, Б. Тілак та інші патріоти країни, присвятили своє життя визволенню народу з колоніальної залежності. Основна церемонія — підняття національного прапора над Червоним фортом в тому місці, де у 1947 році його підняв Дж. Неру.

Ганді Джаяті. 2 жовтня Індія відзначає день народження людини, яка не створила релігії, хоча відповідає традиційним індійським уявленням про святого — гуру. Мохандас Карамчанд Ганді народився 2 жовтня 1869 р. у Порбандарі штату Гуджарат. За життя він був названий Махатмою, що означає велика душа. Ганді відіграв виключну роль у національно-визвольному русі індійського народу. Це найвидатніший політик XX століття, який обрав шлях без насилля і крові сприяти визволенню країни. День народження Махатми Ганді відзначається з великою любов'ю. В цей день люди висловлюють повагу до визначної для Індії людини, вони беруть участь у масових молитвах, окремі групи людей прядуть нитки на честь пам'яті Ганді, як це робив сам Махатма. У Нью Делі велика кількість людей збирається біля Раджгхата — місця, де відбулася кремація Ганді, покладають квіти, читають вірші з Бхагавадгіти, Корана, Біблії, співають улюблені релігійні гімни Махатми [Митрохин 1987, 448].

День дітей (14 листопада) відзначається у день народження Джавахарлала Неру (1889 р) — першого Прем'єр-міністра Індії, який багато зробив для розвитку освіти, поліпшення життя дітей. Саме він ініціював утворення мережі державних шкіл для бідних верств населення. В цей день відбуваються дитячі концерти, виставки, мітинги, великі групи дітей відвідують музей Дж.Неру, проводяться благодійні акції, спрямовані на покращення умов життя та навчання дітей.

Всі ці свята, як правило, відзначаються по всій країні й за структурою достатньо прості, хоча й офіційні. В їх святкуванні можна побачи-

ти традиційні елементи індійських свят, що, наприклад, яскраво демонструє свято Ганді Джаянті. За часом виникнення їх можна віднести до нових, які формують історичну пам'ять народу про певні значимі події.

Аналізуючи і порівнюючи індійські свята із святами інших народів, а саме з українськими, можна знайти багато спільного у їх походженні, структурі, значенні для розвитку і сталості культури, впливу на формування національної свідомості. Але значною відмінністю є той факт, що в Україні порушені зв'язки між поколіннями в передачі традицій їх проведення. Тільки в сім'ях віддалених сіл залишилися святкування за народними традиціями і канонами. Для відновлення цього джерела національної духовної культури «ми маємо оживити наші грішні душі священною водою українських національних традицій» [Скуратівський 1994, 15], тобто розвивати і продовжувати традиціоналізм так, як ми спостерігаємо це в Індії.

ПРИМІТКИ

¹ Див. докл. з цього питання: *Митрохин Л.В.* Иисус Христос в Индии: легенды и сказания // Индия: религии в политике и общественном сознании. Москва, 1991.

² Кхальса — це назва, що була дана гуру Гобінд Сінгом сикхській громаді; він провів в життя реформу сикхізму і створив по-новому організовану громаду (кхальсу), тобто войовниче, безкастове братство сикхів, здатних до самопожертви.

³ Твори гуру Нанака дійшли до нас у книзі «Грантх Сагіб», або «Аді Грантх».

ЛІТЕРАТУРА

1. Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. Москва, 1973.
2. Индия 1988. Ежегодник. Москва, 1990.
3. Ислам: энциклопедический словарь. Москва, 1991.
4. Митрохин Л.В. Индия: вступая в век XXI. Москва, 1987.
5. Индия: религии в политике и общественном сознании. Москва, 1991.
6. Киценко О.Л. Дорогами Индии. Москва, 1983.
7. Скуратівський В.Т. Святвечір: Нариси-дослідження. У 2-х кн. (Українська пізнавальна бібліотека «Земляни»). Серія «Українці». Київ, 1994. Кн. 1.
8. Урваши Буталиа. Ярмарки и праздники. Знакомьтесь Индия. Москва, 1987.
9. Индия. Перспективы. 1998—1999 гг.

ІНДІЙСЬКИЙ ОБРЯД САТІ

Одним з найбільш дивних серед безлічі індійських обрядів та ритуалів є, з погляду сучасної європейської традиції, обряд саті — само-спалення жінки-вдови на погребальному багатті її чоловіка. Європейцям він завжди здавався надто жорстоким і таким, що взагалі не може мати ніякого пояснення. Втім пояснення має бути завжди, і в цьому короткому нарисі ми спробуємо його відшукати.

На початку також слід зазначити, що не лише європейці вважали цей звичай невинувато жорстоким: і серед самих індійців були активні противники саті. Серед таких, мабуть, найвідомішим був Рам Мохан Рой — відомий бенгальський реформатор традиційного індійського суспільства. Завдяки його зусиллям, а також зважаючи на прагнення християнських місіонерів, у 1829 році англійський колоніальний уряд в Індії офіційно заборонив здійснення саті. Проте традиція не була скасована остаточно, і до тепер в Індії трапляються поодинокі випадки позбавлення жінкою власного життя після втрати чоловіка. До речі, інші стародавні суспільства теж знали подібні звичаї, зокрема існували вони у давньому Китаї та Месопотамії [Бешем 1977, 201]. Але лише в Індії цієї практики продовжували дотримуватися і в нові часи.

Витоки такого «дивного» звичаю слід шукати, на думку автора, у загальному ставленні індійського суспільства до жінки взагалі та вдови зокрема, й у традиційних поглядах індійців на родину. Становище жінки, її роль у системі суспільних відносин, одним з головних елементів котрих (поруч з варною чи кастою) була саме сім'я, є вирішальним для розуміння означеного питання. До речі, «саті» дослівно означає «доброчесна жінка». Ім'я Саті мала донька одного з ведичних богів Дакші, яка покохала самого Шиву і забажала вийти за нього заміж. Дакша цьому радий не був і не запросив Шиву на ритуал жертвоприношення, де були присутні всі інші боги. Тоді Саті, якій не вдалося переконати батька у тому, що Шива — наймогутніший та найкращий, кинулася до жертівного багаття. Роззлучений Шива відрубав Дакші голову, вихопив тіло Саті з полум'я і почав свій страшний танок. Припинити його вдалося лише богам Вішну, який розрубав

тіло Саті на 50 частин: місця, де вони впали, стали святими [Словарь 1996, 395].

Отже, як засвідчують авторитетні тексти індусів — Веди, пурани, епос, дхармашастри (правова література), гріх'ясутри (збірки описів ритуалів) та інші філософсько-релігійні трактати — «справжня», тобто добродісна, жінка мала відповідати певним вимогам. Першою з них була така, що передбачала постійний зв'язок жінки з кимось з найближчих чоловіків: у дитинстві про доньку мав піклуватися її батько, після заміжжя її «господарем» ставав чоловік, у старості про неї дбав син. Сама по собі жінка взагалі не розглядається у традиційній літературі — вона має бути чиеюсь. Дхармашастра Ману — найдавніший «правовий кодекс» індусів — засвідчує таке ставлення як закон, і пізніші тексти лише повторювали його. Головним обов'язком батька були пошуки достойного і відповідного за соціальною, тобто кастовою, приналежністю нареченого та видання доньки заміж і таким чином забезпечення її подальшої щасливої долі. Відтоді батько втрачав свою владу над нею і перекладав свої турботи на плечі її чоловіка.

Про долю заміжньої індійської жінки можна писати багато, тож спробуємо лише накреслити основні деталі її портрету. Гарна дружина передусім повинна бути постійною супутницею на життєвому шляху чоловіка, відданою, красивою, дбайливою господинею, чудовою матір'ю і, нарешті, гарною коханкою. «Нехай жінка — єдина дружина — буде глибоко відданою чоловіку і догоджає йому, немов Богу», — висловлює свій ідеал Ватсьяяна, найвідоміший знавець та класифікатор кохання, автор «Камасутри» [Ватсьяяна 1994, 94]. Жінка повинна була демонструвати повагу і покору чоловікові, який був для неї центром світу. «Патісева» — служіння чоловіку та «патівратья» — безумовна відданість дхармі чоловіка — основні життєві завдання жінки. Чоловік і жінка мали складати єдине ціле, звідси і традиції внутрішньосімейних стосунків — взаємопідтримка, кохання і повага. В таких традиціях виховувалась кожна молода генерація, тому не дивно, що досі індійці є прихильниками міцної сім'ї. Відданість подружжя, і перш за все, жінки — мотив багатьох творів індійської літератури; образи Сіти і Рами, Наля і Дамаянті, Крішні і Радхи, Сатьявана і Савітрі вже давно стали символами вірності та справжнього кохання. Так само в епосі та міфах поруч з кожним великим божеством була

віддана дружина — Лакшмі разом з Вішну, Сарасваті — з Брахмою, Парваті (або Ума, або Саті) — поруч з Шивою.

Найчастіше шлюб був єдиним в житті індійців, хоча різні джерела згадують про розлучення, воно було можливе лише з досить особливої причини. Чоловік міг покинути дружину злу, таку, що не бажала йому щастя, або не дбала про нього, не народжувала йому дітей, не була йому вірною. Проте, якщо за нею не водилося подібних гріхів, а чоловік її кидав, закон суворо ставився до нього: він мусив сплатити штраф, а жінку належало повернути. Адже з точки зору традиції шлюб вважався вічним, якщо було проведено церемонію «сап-таді» — сім кроків навколо священного полум'я.

Так само не практикувався для жінки другий шлюб (до чоловіків закон був більш лагідний, вони могли мати кількох жінок навіть одночасно, а бездітний удовець просто мав за обов'язок взяти другу жінку). В своїх звітах китайський чернець Сюань Цзан, який відвідав Індію в першій половині VII сторіччя, повідомляє: «Жінка, яка була заміжною, вже ніколи не може мати іншого чоловіка» [Индия... 1984, 96]. Насправді священні тексти передбачали таку можливість в разі смерті чоловіка, або якщо він зникав, чи ставав самотником, чи його проганяли з каст. Проте у літературних джерелах найчастіше йдеться або про щасливий шлюб на все життя, або про жакливу долю жінки, яка залишилася сама.

У родинях, де наслідувались всі традиції, доля вдови справді була жакливою, фактично вона була виключеною з життя суспільства. Їй належало решту життя провести в дуже аскетичних умовах, вживати лише просту їжу раз на день, спати просто на землі, вдягати лише біле сарі без жодної прикраси. Крім того, весь свій вільний час вона витрачала на молитву та богослужіння, замолюючи власний гріх: індійці вважали, що доля карала жінку за якісь попередні злочини, відбираючи в неї її господаря.

Виходячи з такого ставлення, поява і зустріч із вдовою вважалися дуже несприятливими, її уникали, не запрошували на традиційні свята, аби не бачити її сумної постаті й не накликати лиха на власну родину. Єдині, хто не зазнавав ритуальної скверни від спілкування з нею — її сини, під наглядом яких у родині свого чоловіка вона й проводила решту свого нікчемного життя. Тому немає нічого дивного в тому, що деякі жінки взагалі відмовлялися від такого життя, обираючи

смерть і надію на з'єднання зі своїм чоловіком в іншому народженні. Саме тут — витоки звичаю саті, коли жінка йшла у вогонь разом з останками свого господаря, сподіваючись зустрітися з ним у наступних переродженнях. У такий спосіб індуїстська традиція надавала жінкам аж надто почесну можливість позбавитися гіркої долі вдови. До того ж головна ідея саті полягала в тому, що самоспалення знищує усі гріхи — не лише вдови, а й її покійного чоловіка.

На думку деяких дослідників, цей звичай міг походити з практики аборигенного населення. У Ведах є поодинокі описи цього звичаю, з епосу відомо, що до саті вдавалися дружини вельмиповажних кшатріїв. У ведичній літературі згадується давній ритуал, згідно з яким вдова мала лягти на поховальне багаття поруч з померлим чоловіком, а той, хто керував похороном, запитував в останнього дозволу на те, щоб залишити жінку у царстві живих. Після такого отримання «дозволу» хтось з родичів померлого брав вдову за ліву руку і просив піти з місця кремації [Пандей 1990, 200]. Спалення вдової жінки разом з втраченим чоловіком набуло широкого розповсюдження саме у V—VII ст. з остаточним зміцненням ідей брахманізму. Європейцям, що не знайомі з індійською філософією та звичаями індійців, цей обряд здавався виключно жорстоким і варварським. (Вперше про нього згадували ще греки під час походів Александра Македонського.) Та й самі індійці, як вже зазначалося, теж ставилися до саті досить неоднозначно. Вважалося, що таке рішення могла прийняти тільки сама жінка за власним бажанням, але близькі часто вмовляли її не робити цього.

Класична індійська література має багато подібних прикладів. Так, у п'ятій частині «Харшачаріті» придворний поет царя Харші Бана розповідає про смертельну хворобу махараджі Прабхакаравардхани і про рішення його дружини махарані Яшоваті покінчити через «саті» із своїм життям. Причому, це, здається, єдиний приклад у середньовічній індійській літературі, коли жінка йде до багаття не після, а навіть ще до смерті свого чоловіка! «Я — шляхетна жінка з великого дому, походженням із незаплямованого роду, однією з чеснот якого є моє придане. Невже ти забув, що я — справжня левиця з великою силою духу, яка так само, як мій чоловік, здобувала насолоду у сотнях баталій? Дочка, дружина, мати героїв, як ще могла вчинити така жінка, яку завжди вирізняла мужність?.. Я повинна померти до того,

як стану вдовою. Я не зможу терпіти, як Раті, марні голосіння за померлим чоловіком. А якщо я піду попереду, наче пил з його ніг, попереджаючи про його прихід на небо, я буду мати належну оцінку від люблячих героїв дружин богів,» — так відповідає цариця на благання Харші залишитися разом із своїми дітьми і... «звернувши молитву до вогню, вона кинула до полум'я букети червоних лотосів під боязливі жіночі погляди, а після цього сама поринула у вогнище, як місячні форми входять в обожнюване всіма сонце» [Бана 1989, 286—269].

Інший приклад ми знайдемо в останній, восьмій частині «Харшачаріти», коли молодий цар Харша вирушає на пошуки своєї сестри. В лісі Віндх'я він зустрічається із буддійським ченцем, який в свою чергу бачив одну з царських служниць, що розповіла про рішення Радж'яшрі вдатися до звичаю саті, оскільки чоловіка її було вбито, до того ж померли її батьки і старший брат також загинув. Харша вирішив неодмінно зупинити сестру: «...Потім він сказав розгубленому ченцю: «Ходімо, святий отче, покажи мені, де вона, поквапся, адже ми повинні зробити добру справу, врятувати багато життів, і будь-якими засобами досягти того, щоб моя сестра залишилася живою,» — сказавши так, цар власноручно вирушив на пошуки сестри» [Бана 1989, 453]. Можливо, мається на увазі те, що разом зі своєю пані до саможертви готувалися і її служниці, оскільки такі випадки теж відомі з інших джерел.

Далі Бана розповідає про зустріч Харшавардхани та Радж'яшрі, яку в останню мить вдалося врятувати від полум'я багаття. З наведеного прикладу ми також бачимо, що звичай саті заперечували буддисти, та й сам Бана, судячи з його описів, не схвалював самогубство жінок, хоча добре усвідомлював їх становище: «...Молоді жінки — ось об'єкт для справжнього співчуття та жалю, особливо, коли доля відвертається від них...» [Бана 1989, 451].

Широко була розповсюджена традиція саті у раджпутів — особливого військового стану середньовічного індійського суспільства. Так само, як виключна хоробрість та гордість чоловіків-раджпутів, до христоматійних прикладів належить відданість раджпутських жінок. Чисельні пам'ятки на території Раджастхану свідчать про те, що раджпутки користувалися правом піти з життя разом з чоловіком, і можна зрозуміти, що звичайно кілька цариць та наложниць йшли до багаття. Якщо раджпутського чоловіка-воїна несли до поховального вогнища

озброєним і вдягненим, як до бою, то його жінка (чи жінки, оскільки раджпут міг мати кілька дружин) вдягала весільне вбрання, брала тюрбан свого чоловіка і так йшла разом з ним до полум'я. Відмовляти їй було не слід: раджпути справді дуже гордовитий народ, і кращої долі, ніж бути поруч з чоловіком назавжди, для своїх жінок не передбачали. Будь-яке бажання жінки-саті мало бути виконаним, а її прокляття перед загибеллю вважалися найстрашнішими. Якщо з якоїсь вагової причини саті не можна було здійснити разом з кремацією чоловіка (наприклад, жінка була вагітною, чи вона дізнавалася про загибель свого господаря вже після його кремації), тоді її самоспалення відбувалося пізніше окремо, у спеціально підібраний сприятливий час [Успенская 2000, 235–236].

Аби залишитися справедливими, зазначимо, що історія знала й інші приклади. Так, відома поетеса Міра Баї (1498–1546/1547), донька правителя раджпутського князівства Мерат, була видана заміж за сина махараджі Чітора, але через шість років стала вдовою. Попри бажання родичів покійного чоловіка, молода жінка не лише відмовилася від саті, але й не схотіла дотримуватися належної для вдови поведінки. Вона була послідовницею руху бгакті — відданої любові до бога Крішні, і лише його вважала своїм господарем. Ім'я Крішні вона виславляла у чудових віршах, які й досі вважаються взірцем любовної лірики. Аби позбутися жорстоких погроз з боку родичів чоловіка, вона потаємно зникла з царського палацу і решту свого життя провела у священних для крішнаїтів місцях — Вріндавані та Дварке [Индийская жена 1996, 125].

З нових часів до нас, завдяки свідченням очевидців, дійшли приклади й того, що зовсім не завжди саті здійснювали з власної волі жінки, як мало бути за традицією. Досить часто родичі покійного наполягали на здійсненні цього обряду, і в разі непокори просто заганяли нещасну жінку до страшного полум'я і не давали їй звідти вирватися. Щоправда, аби зменшити її страждання й притупити біль, брахман, який проводив поховальну церемонію, давав жінці опіумний напій, або просто бив її по голові, щоб вона знепритомніла і нічого вже більше не відчувала. Подібні випадки свідчать передусім про те, що, незважаючи на боротьбу як уряду країни, так і багатьох неортодоксальних релігійних організацій, індустські звичаї дуже стійкі. Дійсно, Індія одна з найбільш традиційних країн у світі, її культура

вирізняється виключною спадковістю, безперервністю розвитку. Індійська цивілізація дуже давня й самобутня, вона побудована саме на принципах безперервності традиції. Однією з підвалин, основою основ цієї цивілізації було релігійно-філософське вчення індуїзму, яким наскрізь пронизане все індійське суспільство, будь-які його інститути. Тепер Республіка Індія — сучасна демократична держава, з розвинутими технологіями, ядерною та космічною промисловістю. Але й зараз суспільство країни залишається доволі традиційним, принаймні на побутовому рівні, і саме цим можемо пояснити існування і в сучасній Індії практики різних ритуалів, зокрема — поодиноких випадків саті.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия / Пер. с англ. Москва, 1977.
2. *Ватсьяяна Малланга.* Камасутра / Пер. с санскр., вступ. статья и коммент. А.Я. Сыркина. Москва, 1994.
3. *Индийская жена: исследования, эссе.* Москва, 1996.
4. *Индия в литературных памятниках III—VII вв.: Учебное пособие / Сост. Е.М. Медведев.* Москва, 1984.
5. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды / Пер. с англ. А.А. Вигасина. Москва, 1990.
6. *Словарь. Индуизм, джайнизм, сикхизм.* Москва, 1996.
7. *Успенская Е.Н.* Раджпуты: рыцари средневековой Индии. Санкт-Петербург, 2000.
8. *Бана.* Харшачаріта. (Життєпис Харші). Делі-Варансі, 1989. (На санскриті та мовою гінді).



SUMMARIES

History

O. Chuvpylo. On the Problem of the Moral and Ethical Outlook of M.K. Gandhi

On the basis of a variety of sources and publications the paper analyses moral and ethical outlook of M.K. Gandhi — the outstanding leader of the Indian national liberation movement. The main attention is paid to the study of general principles and norms of Gandhi's ethical conception of Ahimsa and Brahmacharya.

O. Lenko. Charisma in State Administration: the Reformation Experience of Jawaharlal Nehru

The paper reveals the personality of Jawaharlal Nehru as a new model of charismatic leader. Nehru created different transcendent elements in social conscience through splitting it into the social ideology and the ideology of public administration. Not being studied by the logic and experience, the transcendent elements were conveyed by him to both religious and secular spheres. This allowed him to extend the field of political-ideology tension and in this way to raise the grade of his charisma, that can be determined as an indicator of this field. Therefore Nehru showed the great skills in matching and joining innovation and tradition during his work as a Prime Minister. Having increased the charisma, Nehru managed to rule the public administration in India without any structural reorganization to provide more significant political and social-economic changes in the country.

O. Lukash. India in Nonalignment Movement: History and Present

The evolution of the nonalignment concept of Indian government over the period since independence till present days is considered in the article. It is demonstrated that nonalignment is not a short-lived idea and outdated policy useless in contemporary world. The main purpose is to empha-

size that the modern nonalignment has evolved from merely anti-imperialist and anti-colonialist movement for peace and racial equality into the movement for regional economic and political cooperation with special trends of the «South — South» and, recently, «North — South» cooperation. Currently India is on the way of creating a new political image modified in accordance with the new international and internal situation.

V. Sednev. *India — China: Asian Giants in Search of Mutual Understanding*

There are some problems between China and India that are waiting to be settled properly through enhancing mutual understanding and confidence. Economic, commercial, technological and cultural relations between these Asian giants will inevitably develop and they will overcome political obstacles. Improvement of the border situation will also promote their cooperation on the international scene. All mentioned above being implemented, the prospects for both countries and their people will be really bright.

Indo-Ukrainian Relations

O. Lukash. *From the History of Indo-Ukrainian Relations Development*

The role of a person in history, the possibilities of one single person's activity in reinforcing relations between two countries... Was anyone of us indifferent to these issues? The life of outstanding Ukrainian scholar, V.A. Havkin (1860—1930), could be a lucid example of response to these issues. Mr. Havkin lived in India and selflessly worked there more than for 20 years. In native country he was persecuted by tsar gendarmerie, his scientific discoveries were not recognized in Russian Empire. Only in India he gained a world fame and recognition and laid down the basis for humanitarian Indo-Ukrainian relations in the future.

L. Chuvpylo. *The Study of India in Kharkiv University: 1905—1917*

The paper deals with the history of Indian studies in Kharkiv Imperial University. The author shows that the great interest in Indian studies was

the most characteristic feature of oriental studies in the University at that time. There are two main trends in Kharkiv indology that the author could define. The first trend — a study of Indian ancient history, the second one — classical Indian philology. Scholars who were working in the second trend not only successfully studied Sanskrit linguistics but also worked in the field of research of Vedic religion as well as Early Medieval Indian literature.

Religion and Philosophy

A. Nekrasova. *The Place of «Vāyu Purāṇa» in Hindu Religious Scriptures: A Brief Outline*

The paper presents a short survey of the puranic literature as a whole, and also gives a brief analysis of *Vāyu Purāṇa*, one of the famous sacral texts of Hindu tradition. The Orthodox Hindu tradition distinguishes 18 Great and the most authoritative Puranas («mahapuranas») and the same number of Minor Puranas («upapuranas»), actually, their number is somewhat bigger. As far as *Vāyu Purāṇa* is concerned, it is noteworthy that this is one of the oldest Puranas. As a whole, Vayu Purana is dated from the period no later than 5th century A.D. *Vāyu Purāṇa* is Shivaistic, though it is free from sectarian spirit. As a rule, *Vāyu Purāṇa* is considered to be one of the Great Puranas. Content of this text is rather diverse, which is usual for Puranic genre. *Vāyu Purāṇa* is also largely quoted by the medieval authors such as Shankaracharya, Banabhatta, Al Biruni, which is a convincing proof of the authoritative position of this text.

O. Lutsishina. *The Idea of Human Being in «Rigveda»*

The article is an attempt of the analysis of Rigvedic comprehension of human being. The author tries to clarify the Rigvedic understanding of the human being essence and distinctive features. It is shown that «Rigveda» contains the idea of an immortal human element (called *jīva*, *ātman*, *manas*, *asu*, *prāṇa*), which attains a new splendid body in the highest world after a man's death. This element, however, which is often identified with breath and wind, is inherent not only in human beings. The question about

this element's immutability was not elucidated in the «Rigveda» text. So, the immortal element can be named «the essence» with certain reservations. We cannot conclude in terms of sensual perceptibility, substantiality, and materiality, or principal sensual imperceptibility, non-substantiality, absolute spirituality or ideality concerning the nature of this element. «Rigveda» and even fragments of the later Vedic texts give evidence of lack of this opposition comprehension. What relates to distinctive features of a man, «Rigveda» does not suppose any characteristics as specifically human. In order to elucidate the contradictory expressions concerning position of human being among all existing beings it was proposed to consider them as different level attitude towards reality, which co-existed and mixed up in the Rigvedic consciousness.

Ya. Joy. *Sikhism: In the Search for Religious
Synthesis*

India is a mothercountry of such religions as Buddhism, Hinduism as well as relatively new and not studied enough religions like Sikhism, Jainism etc. From the ancient times this country was remarkable for its spirit of tolerance. Nevertheless, it also had its religious conflicts. For instance, we can remind the well known tragic events of the 1980's, which are connected with the Sikh extremists. That is why the detailed study of Sikhism, which is an original synthesis of Hinduism and Islam, is very important and opportune.

Sources and Sources Studies

O. Bordilovska. «*Harshacharita*» of Bana:
A Source Study Portrait

The article deals with the problems of research of early medieval history of India, especially the period of so-called «Harsha's Empire». In the first half of the 7th century A.D. king Harshavardhana achieved the strongest power in Northern India with his successful wars and conquests. It is quite possible to assume that he was one of the most prominent Indian rulers and the last great empire-builder in the Hindu period. There are some interesting historical sources related to his reign, one of which is the poem «Harshacharita». The author of this book, a great Sanskrit poet Bana, was

closely acquainted with king Harsha and brightly described the beginning of his reign. The article emphasizes the fact that «Harshacharita» contains important information about the origin of the ruling dynasty, the accession of Harsha, his military campaigns and about the culture, customs, religion, popular beliefs of Indian people. That is why this text would be of special interest to the historians in their way to establish truth about the situation in Northern India of the 7th century A.D.

Yu. Zavorodny. *Old-Indian Texts in Ukrainian
Translations: 1870—1920's*

The paper covers the problem of the translation from Sanskrit into Ukrainian (1870 — 1920's). This is the first attempt to systematize the corpus of these translations. The results are presented as a database containing the following information: 1 Translator's name; 2. Title of the Sanskrit text, with the numeration of each Sanskrit fragment as far as possible; 3. Language from which the Ukrainian translation was made; 4 Date and place of the first publication of the Ukrainian translation; 5. Additional comments.

M. Dudnyk. *The Source for Studies of the Life
and Works of Oleksiy Barannikov*

The name of a prominent indologist Oleksiy Barannikov is well known in Ukraine, Russia and many countries of the world thanks to his scientific researches. Nevertheless, life and scholarly activity of this outstanding person are not studied enough in our Oriental researches. This translation of the fragment from the book by Indian scholar Bhaktaram Sharma «Popularizers of Hindi in the World» (from Hindi) could partly compensate such a shortcoming in Ukrainian historiography. The article from this book «Oleksiy Petrovich Barannikov» is, in our opinion, a very interesting source for the study of life and scientific works of this talented scholar.

Language and Literature

S. Kapranov. *Sanskrit in the Japanese Buddhist
Culture*

Buddhism introduced the Indian culture, including Sanskrit, to the people of the East Asia. Although Sanskrit does not play the same role in

the Mahayana Buddhism as Latin in Catholicism or Pali in the Theravada Buddhism, it was necessary to know Sanskrit in order to read the original Mahayana texts. The topic of this article, however, is the direct use of Sanskrit in ritual practice of some Buddhist schools in Japan. Sanskrit was introduced to Japan not later than the 7th century CE, but it occupies the most important place in esoteric Buddhism (mikkyo in Japanese), first of all in the Shingon school, founded in the 9th century by Kukai. It was due to his sophisticated philosophy of language that Sanskrit was studied in Japan until the 20th century. The Japanese Buddhists use traditionally the *shittan* (or *siddham*) alphabet to write Sanskrit words. It is widely used for magic and meditation as well. The structure of the alphabet is arranged according to the numerological meanings. The form of every letter has a deep symbolic meaning as well. The letters themselves are used as objects of meditation; the most popular is the Sanskrit letter A. There are whole Mandalas or icons made of Sanskrit letters.

Ya. Polotnyuk. *The Contradictions in Spiritual
World of Mirza Ghalib*

A famous Persian-speaking poet in India Mirza Ghalib (1796–1869) was a son of his time. He lived in the Great Mogul's Empire in the 19th century when Muslim Mogul's aristocracy that had been on the historical scene for more than three centuries was painfully going off from it. All the contradictions of this epoch were reflected in poetical and prosaic works by Mirza Ghalib. As a thinker and a poet he witnessed the downfall of the Mogul's Empire and coming of the Hindu bourgeoisie to power.

M. Kozerema. *Indian Roots of the Writings by
an -Na'ary «Pearls of Night Conversations»*

The work «Javahir al-asmar» («Pearls of Night Conversations») by an-Na'ary can be considered a beautiful piece of Persian literature of medieval India. This work is a collection of tales, diverse in their subject, taken from several anthologies of Old-Indian literature and translated from the Sanskrit to Persian which was then the literary language of Delhi Sultanate — the Moslem state of Northern India. The well-known Indian collection of light didactic tales «Shukasaptati» («Seventy Tales of the Parrot») composed in Sanskrit late in the 11th century A.D. served as a foundation of «Javahir al-asmar». Notwithstanding that the work was

written in the classical Persian language and was adorned with Moslem colour, it was created in India, possesses Indian roots and is a pearl of both Indian and the world literature.

Traditions, Customs, Rites

V. Ustinova. *Traditions as the Basis and Peculiarity of Indian Festivals*

Every nation, social group has its traditions. They manifest themselves in different holidays, customs, rituals. They reflect people's world outlook, influence the formation of the national culture. We can divide Indian holidays and festivals into 3 groups. *Government holidays* are connected with important historical events. *Religious holidays* are connected with religious events and rituals. They are very old and form the spiritual potential of the nation. *Folk holidays* are the most ancient and are part of the ethnic and physiological genetic forms, they pass traditions which are of paramount importance and influence in India's culture from generations to generation. Characteristics and comparison of Indian and Ukrainian traditions show that both have common roots and diverse features in the origin, structure, meaning of the holidays as well as their influence on the formation of national consciousness.

O. Bordilovska. *The Rite of Sati*

The article deals with the ancient tradition of Hindu religion — *sati* — self-burning of a widow after the death of her husband. This practice was widely spread in ancient and medieval India, but it is still alive. The author tries to explain this phenomenon in brief.

ХРОНОЛОГІЯ НАЙВАЖЛИВІШИХ ПОДІЙ

- 2000 р., 24 січня** — **I** Всеукраїнська конференція індологів
2007 р., 5-6 червня — **II** Всеукраїнська конференція індологів
2013 р., 30 січня — **III** Всеукраїнська конференція індологів
2005 р., 3 червня — **Президент Республіки Індія**
Абдул Калам – почесний гість Всеукраїнської асоціації індологів

Найважливішою подією між I та II Всеукраїнськими конференціями індологів (2000 – 2007 рр.), безсумнівно, була зустріч індологів України з Президентом Республіки Індія Абдулом Каламом. Ця зустріч відбулася 3 червня 2005 р. в м. Києві, вона проходила в залі засідань Вченої ради Національного університету ім. Тараса Шевченка і була включена до програми офіційного візиту Президента Республіки Індії в Україну (1 – 3 червня 2005 р.). Вона проходила у форматі міжнародного наукового круглого столу з теми: "Сучасна Індія в умовах глобалізації" і була присвячена 5-й річниці заснування Всеукраїнської асоціації індологів. Від України на зустрічі були присутні високоповажні гості: Віце-прем'єр-міністр України Микола Томенко, Посол України в Республіці Індія Олег Семенець, ректор КНУ ім. Тараса Шевченка Віктор Скопенко та інші офіційні особи.

В урочистому відкритті наукового круглого столу взяла участь індійська делегація на чолі з Президентом Республіки Індія Абдулом Каламом, до складу якої увійшли також Посол Республіки Індія в Україні Шехххолєн Кінген, дипломати індійського посольства в Україні, індійські бізнесмени, співробітники індійських засобів масової інформації.

Зустріч відкрила Президент Всеукраїнської асоціації індологів Ольга Лукаш, яка розповіла науковцям та гостям семінару про мету та завдання асоціації, основні напрями її діяльності. Вона підкреслила, що асоціація ставить собі за мету не тільки проведення індологічних досліджень в Україні – історичних, філологічних, філософських, економічних та ін., а також розробку та проведення з індійськими колегами спільних наукових проєктів в гуманітарній сфері. Особливо було наголошено, що для успішного здійснення цих завдань конче необхідно удосконалювати та розвивати договірно-правову базу у відносинах між двома країнами, перш за все, розробку та втілення в життя договору і Програми в галузі гуманітарного співробітництва між Україною та Індією. Відсутність таких міжнародних документів або їх недієздатність протягом значного часу відчутно гальмує плідний розвиток двосторонніх відносин.

У своєму виступі Президент Республіки Індія, доктор Абдул Калам підкреслив, що він надзвичайно задоволений нагодою бути присутнім на зустрічі з індологами України та готовий всебічно підтримувати розвиток індології в нашій країні, сприяти розширенню контактів України та Індії в цій галузі. Він по-справжньому стурбований, чим конкретно може допомогти у вирішенні цих питань. Президент наголосив на тому, що українських і індійських вчених розділяє велика відстань, але для розвитку плідної співпраці її можливо скоротити, використовуючи систему інтернет-сайтів, яка широко розповсюджена в Індії.

Президент Абдул Калам особливо підкреслив, що індійська сторона почала здійснювати спеціальну Програму розвитку бібліотек на базі системи інтернет-сайтів, яка містить в собі інформацію про декілька сотень тисяч наукових видань на 20 мовах світу в різних сферах гуманітарних і технічних знань. Особлива цінність, на думку доктора Абдула Калама, цієї Програми для українських вчених-гуманітаріїв полягає в тому, що вона включає до себе переклади значної частини цих видань англійською мовою, словники, а також спеціальні методичні посібники в галузі літературних перекладів з індійських мов. Він також висловив сподівання, що ця Програма буде першим важливим кроком у розвитку найширших контактів між нашими країнами в гуманітарній сфері.

Після виступу доктора Абдула Калама та керівника індійської Програми розвитку бібліотек виступили з доповідями українські вчені-індологи. Вони представили індійським високоповажним гостям широкий діапазон та високий рівень індологічних наукових досліджень, що склалися та існують в Україні за роки незалежності.

По закінченні доповідей та їх обговорення відомі українські індологи мали можливість поставити питання Президенту Індії з наукових проблем, що їх цікавлять, і отримали змістовні відповіді від Президента. Зустріч пройшла в теплій, дружній обстановці і завершилась врученням Президенту Республіки Індія наукових видань, підготовлених індологами України, пам'ятних подарунків, а також обранням доктора Абдула Калама Почесним членом Всеукраїнської асоціації індологів. У свою чергу, Президент Індії відзначив важливість внеску українських фахівців-індологів та їх асоціації у розвиток співпраці між Україною та Індією як у своїй промові, так й спеціальним дарунком, переданим індійською делегацією Президенту Всеукраїнської асоціації індологів.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

(2002 — 2003 years)

Oleksandr Chuvpylo — doctor of sciences (history), professor, head of the Department of V. Karazin Kharkiv National University.

Olga Lukash — candidate of sciences (history), senior researcher at the Institute of World Economy and International Relations, National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv); Head of the All-Ukrainian Association of Indologists.

Vladyslav Sednyev — candidate of sciences (history), professor, leading scientific worker at the Institute of World Economy and International Relations, National Academy of Sciences of Ukraine; Prorector of the Kyiv Institute of Oriental Linguistics and Law.

Oleksandr Len'ko — candidate of sciences (history), assistant professor of V. Karazin Kharkiv National University.

Lidiya Chuvpylo — candidate of sciences (history), assistant professor of West-Ukrainian branch of the International Solomonov University (Kharkiv).

Hanna Nekrasova — master in culturology, post-graduate at the National University «Kyiv Mohyla Academy».

Olena Lutsyshyna — master in philosophy, postgraduate at the National University «Kyiv Mohyla Academy».

Yaroslav Joy — post-graduate at A. Krymsky Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv).

Olena Bordilovska — candidate of sciences (history), scientific worker at the Institute of International Relations, T. Shevchenko Kyiv State University; scientific worker at A. Krymsky Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine.

Yuriy Zavorodniy — candidate of sciences (philosophy), assistant professor at the National University «Kyiv Mohyla Academy».

Mariya Dudnyk — graduate from Kyiv Institute of Oriental Linguistics and Law.

Sergiy Kapranov — candidate of sciences (philosophy), scientific worker at A. Krymsky Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine, lecturer at the National University «Kyiv Mohyla Academy»

Yarema Polotnyuk — assistant professor at I. Franko Lviv National University; senior researcher worker at A. Krymsky Institute of Oriental Studies; Head of the Department at Lviv Institute of Religion Studies.

Maryana Kozerema — graduate from I. Franko Lviv National University.

Valentyna Ustinova — Deputy director in scientific and methodical work of gymnasium «Kyiv Mohyla Collegium», Vice-President of the Society «Ukraine — India».

CONTENTS

Message from H. E. Mr. Vidya Bhushan Soni, Ambassador of India (1999–2002) to All Ukrainian Association of Indologists	5
Introduction	10

History

<i>Olexandr Chuvpylo</i> . On the Problem of the Moral And Ethical Outlook of M.K.Gandhi	18
<i>Olexandr Lenko</i> . Charisma in State Administration: the Reformation Experience of Jawaharlal Nehru	30
<i>Olga Lukash</i> . India in Nonalignment Movement: History and Present	41
<i>Vladislav Sednev</i> . India – China: Asian Giants in Search of Mutual Understanding	63

Indo-Ukrainian Relations

<i>Olga Lukash</i> . From the History of Indo-Ukrainian Relations Development	75
<i>Lidiya Chuvpylo</i> . The Study of India in Kharkiv University: 1905–1917	87

Religion and Philosophy

<i>Anna Nekrasova</i> . The Place of « <i>Vāyu Purāṇa</i> » in Hindu Religious Scriptures: A Brief Outline	99
<i>Olena Lutsishina</i> . The Idea of Human Being in «Rigveda»	110
<i>Yaroslav Joy</i> . Sikhism: In the Search for Religious Synthesis	118

Sources and Sources Studies

<i>Olena Bordilovska</i> . «Harshacharita» of Bana: A Source Study Portrait	128
--	-----

<i>Yuriy Zavhorodniy</i> . Old-Indian Texts in Ukrainian Translations: 1870—1920's	141
<i>Maria Dudnyk</i> . The Source for Studies of the Life and Works of Oleksiy Barannikov	158

Language and Literature

<i>Sergiy Kapranov</i> . Sanskrit in the Japanese Buddhist Culture	163
<i>Yarema Polotnyuk</i> . The Contradictions in Spiritual World of Mirza Ghalib	172
<i>Maryana Kozerema</i> . Indian Roots of the Writing by an-Na'ary «Perls of Night Conversations»	183

Traditions, Customs, Rites

<i>Valentina Ustinova</i> . Traditions as the Basis and Peculiarity of Indian Festivals	191
<i>Olena Bordilovska</i> . The Rite of Sati	199
Summaries	206
Information about authors	215

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ:

(станом на 2003 рік)

Олександр Чувпило — доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри Харківського національного університету ім. В. Каразіна.

Ольга Лукаш — кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України (Київ), Голова Всеукраїнської асоціації індологів.

Владислав Седнев — кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України (Київ), проректор Київського Інституту східної лінгвістики та права.

Олександр Ленько — кандидат історичних наук, доцент Харківського національного університету ім. В. Каразіна.

Лідія Чувпило — кандидат історичних наук, доцент Східно-українського філіалу Міжнародного Соломонова університету (Харків).

Ганна Некрасова — магістр культурології, аспірантка Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Олена Луцишина — магістр філософії, аспірантка Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Ярослав Джой — аспірант Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України (Київ).

Олена Борділовська — кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту міжнародних відносин КДУ ім. Т. Шевченка, науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України (Київ).

Юрій Завгородній — кандидат філософських наук, доцент національного університету «Києво-Могилянська академія».

Марія Дудник — випускниця Київського Інституту східної лінгвістики та права.

Сергій Капранов — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України (Київ), викладач Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Ярема Полотнюк — доцент Львівського національного університету ім. І. Франка, старший науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України, зав. відділом Львівського інституту релігієзнавства.

Мар'яна Козерема — випускниця Львівського національного університету ім. І. Франка.

Валентина Устінова — заступник директора з науково-методичної роботи гімназії «Києво-Могилянський колегіум», віце-президент Товариства «Україна — Індія».

Зміст:

Звернення Надзвичайного та Повноважного посла Республіки Індія в Україні у 1999—2002 рр. пана В.Б. Соні до Всеукраїнської асоціації індологів	7
Вступ	14

Історія

<i>Олександр Чувпило.</i> До питання про морально-етичні погляди М.К. Ганді	18
<i>Олександр Ленько.</i> Харизма в державному управлінні: досвід реформаторства Дж. Неру	30
<i>Ольга Лукаш.</i> Індія в Русі неприєднання: історія і сучасність	41
<i>Владислав Седнів.</i> Індія — Китай: азіатські велетні в пошуках взаєморозуміння	63

Українсько-індійські зв'язки

<i>Ольга Лукаш.</i> З історії розвитку українсько-індійських зв'язків ...	75
<i>Лідія Чувпило.</i> Вивчення Індії в Харківському університеті у 1905—1917 рр.	87

Релігія і філософія

<i>Ганна Некрасова.</i> «Ваю-пурана» як пам'ятка індійської культури: загальна характеристика	99
<i>Олена Луцишина.</i> Уявлення про людину в «Рігведі»	110
<i>Ярослав Джой.</i> Сикхізм: пошуки релігійного синтезу	118

Джерела і джерелознавство

<i>Олена Борділовська.</i> «Харшачаріта» Бани: джерелознавчий портрет	128
<i>Юрій Завгородній.</i> Давньоіндійські твори в українських перекладах: 1870—1920-ті роки	141

Марія Дудник. Джерело до вивчення життя та творчості	
Олексія Баранникова	158

Мова і література

Сергій Капранов. Санскрит у культурі японського буддизму	163
Ярема Полотнюк. Протиріччя духовного світу Мірзи Галіба	172
Мар'яна Козерема. Індійські корені твору ан-На'арі	
«Перлини нічних бесід»	183

Традиції, обряди, звичаї

Валентина Устінова. Традиціоналізм як основа та особливість	
індійських свят	191
Олена Борділовська. Обряд Саті	199
Резюме англійською мовою	206
Хронологія найважливіших подій	213
Відомості про авторів	218

* * *

«**Словничок індолога**» (див. стор. 219) складений на основі таких академічних словників: 1) Український орфографічний словник. — Вид. 3-є, перероб., допов. — К.: Довіра, 2002. — 1006 с. (Словники України); 2) Словник української мови: В 11 томах. — К., Наукова думка, 1970—1980; 3) Російсько-український словник наукової термінології: Суспільні науки. — К., Наукова думка, 1994. — 600 с. Термінологія «Словничка індолога» подається згідно з сучасним українським правописом (див.: Український правопис. — Вид. 4-е. — К., Наукова думка, 1993. — 235 с.), виключення складають деякі назви та власні імена.

Головна мета поданого словничка — активізувати процес формування та уніфікації сучасної індологічної наукової термінології українською мовою та визначити певні критерії у підходах до цієї проблеми. Робоча група словничка (Єрмоленко С.Я., Довбня К.В., Лукаш О.І., Луценко Д.О., Мазніченко Є.І., Налівайко С.І.) та ред. колегія збірника приймають пропозиції та зауваження щодо подальшого складання словничка (подавати відповідальному секретарю збірника Джою Я.Р.)

СЛОВНИЧОК ІНДОЛОГА

Будда	буддизм	буддійський
брахман/брагман	брахманізм	брахманський
Вішну	вішнуїзм	вішнуїський
Ганді	гандизм	гандівський
джайн	джайнізм	джайнський
індус	індуїзм	індуський
сикх	сикхізм	сикський
суфій	суфізм	суфійський
Шива	шиваїзм	шиваїський

буддист
гандист
індуїст
тибетець

буддистський
гандистський
індуїстський
тибетський

<i>Санскр.</i>	<i>Укр.</i>	<i>Рос.</i>
<i>Bhagavadgītā</i>	Бхагавадгіта	Бхагавадгита
<i>Bhakta</i>	бхакта	бхакта
<i>Gaṅgā</i>	Ганга	Ганг(а)
<i>Mahābhārata</i>	Махабхарата	Махабхарата
<i>Ṛgveda</i>	Рігведа	Ригведа
<i>Siṃha</i>	Сінх/Сінг	Синх

<i>Укр.</i>	<i>Рос.</i>
Аді Грантх	Ади Грантх
гінді	хинди
Ґобінд	Гобинд
гурмукхі	гурмукхи
гуру	гуру
Панджаб	Пенджаб

Наукове видання

**ІНДІЯ:
ДАВНИНА І СУЧАСНІСТЬ**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

**Вип. І
(друге видання)**

**Відповідальний науковий редактор:
О.І. Лукаш**

**Літературний редактор:
Мазніченко Є. І.**

Підписано до друку 07.12.2016. Формат 60 x 84/16.

Папір офс. Гарнітура PetersburgC.

Ум. друк. арк. 12,9.

Тираж 100 прим. Зам. 7-12-16

**Видавець: НАН України,
ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»**

Віддруковано ПВТП «LAT&K»

Свідectво суб'єкта видавничої справи

ДК № 181 від 15.09.2000 р.

Тел./факс: 235-75-28, 235-00-09