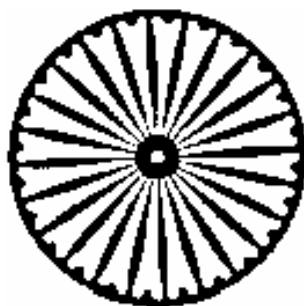


Національна академія наук України

**Всеукраїнська асоціація індологів
ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»**

Посольство Республіки Індія в Україні



Т Е З И

IV Всеукраїнської конференції індологів

**«Індія - 70 років незалежного розвитку: досягнення,
проблеми, перспективи»**

30–31 січня 2018 р.



До Дня Республіки Індія

Київ 2018



**Делегати IV Всеукраїнської конференції індологів
(30 січня 2018 р.)**

**Відкриття конференції – вступне слово Президента
Всеукраїнської асоціації індологів Лукаш О.І.**

ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

Вітальне слово:

Кудряченко Андрій Іванович, директор Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України», доктор історичних наук, професор, Заслужений діяч науки і техніки України.

Адомайтис Валентин Володимирович, Надзвичайний і Повноважний Посол України в Республіці Індія (1998–2000), Президент ГО «Товариство Україна – Індія».

Швед В'ячеслав Олександрович, кандидат історичних наук, доцент; завідувач відділу історії країн Азії та Африки Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

Ковалевський Вадим Вікторович, заступник директора Департаменту країн Азіатсько-тихоокеанського регіону Міністерства закордонних справ України.

Рам Данге – представник Ради індійських підприємців в Україні «India Club», директор індійської компанії «Indrayani Overseas».

Доповіді:

Манодж Кумар Бгарті, Надзвичайний і Повноважний Посол Республіки Індія в Україні.

«Індія – 70 років незалежного розвитку: досягнення, проблеми, перспективи».

Семенець Олег Євгенович, Надзвичайний і Повноважний Посол України в Республіці Індія (2001–2006), член Ради директорів Української Асоціації зовнішньої політики, доктор філологічних наук, професор Київського національного лінгвістичного університету.

«Індія за роки незалежності: розвиток науки та освіти».

Борділовська Олена Анатоліївна, доктор політичних наук, доцент кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики Інституту міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

«Внутрішня політика Н. Моді – «мобіноміка»: реформи і соціальні перетворення».

Циватий В'ячеслав Григорович, кандидат історичних наук, доцент, член правління Наукового товариства історії дипломатії і міжнародних відносин, заслужений працівник освіти України.

«Зовнішня політика Індії: історичний традиціоналізм та національні особливості».

Лукаш Ольга Іванівна, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України», Президент Всеукраїнської асоціації індологів.

«Індія у системі міжнародних відносин: регіональний аспект».

Пророченко Наталія Олександрівна, кандидат історичних наук, доцент кафедри тюркської філології факультету сходознавства Київського національного лінгвістичного університету.

«Роль традиції в суспільному розвитку сучасної Індії».

ЗАСІДАННЯ СЕКЦІЙ

СЕКЦІЯ «ІСТОРІЯ ІНДІЇ»

(Нова, новітня, міжнародні відносини)

Т. О. Метельова, Київ

(к.філос.н., доц., заст. директора з наукової роботи
ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

Індійська модель політики історичної пам'яті: засади, проблеми і перспективи

Від початку свого ствердження як незалежної держави Індія зіштовхнулася з нагальною державотворчою потребою формування спільної державної ідентичності у територіальних громадах, кожна з яких мала свою, віками й тисячоліттями сформовану групову ідентичність. Розв'язання цього складного завдання потребувало комплексних заходів, що й було здійснено із застосуванням правового, політичного й культурного інструментарію, в тому числі й інструментів загальнодержавної політики історичної пам'яті як впливового засобу формування ідентичності.

Водночас Індії, незалежна державність якої стверджувалася уже в повоєнний час, вдалось уникнути виражених авторитарних інтенцій у внутрішньополітичному житті, притаманних багатьом іншим незалежним державам, які були створені у першій половині минулого століття. Від самого початку Індія визначила своє минуле як спільне минуле всіх етносів. Правовий інструментарій, який вона застосовувала, становив загальне тло й умови для використання іншими країнами, він вирізнявся своєю специфічністю і мав яскраво виражену регіональну спрямованість.

Індія послідовно проводить політику невтручання в релігійні справи будь-яких громад і підтримку шанобливого ставлення до їхніх особливостей, семіотики відповідного простору та символічних для кожної громади постатей. Громадам країни гарантовано визнання притаманного їм права й практики життя, їхніх свят і святинь; водночас такі практики мають узгоджуватися з дотриманням демократичних прав і свобод.

Політика історичної пам'яті як інструмент впливу держави на забезпечення міжгромадської злагоди, яка застосовувалася Індійським національним конгресом (ІНК), що перебував при владі в країні більшу частину її незалежного існування, вирізнялася свідомим інтегруванням різних історичних періодів до загальнонаціональної пам'яті, наданням регіонам значної самостійності в підтримці їхньої культурної та історичної семіотики й символіки одночасно із загальнодержавною.

Однак зворотним боком широкого залучення етнорелігійних та етнокультурних спільнот до загальнодержавного політичного життя, своєрідної «регіональної і групової демократичності», які забезпечувались законодавством, стало збільшення можливостей перетворення

взаємовиключних комуналістських концептів (мусульманського та гіндутви) з притаманними їм контраверсійними історичними дискурсами на знаряддя політичної боротьби, яка у 1990–2000 рр. призвела до загострення міжрелігійної і міжетнічної боротьби на ідеологічному й меморіальному рівнях.

Посилення міжетнічної та міжрелігійної напруги в житті країни сприяло втраті ІНК провідних позицій і посиленню позицій гіндутви в особі Бхаратія Джаната парті (БДП), яка почала своє успішне політичне сходження з кінця 1980-х рр. і у 2014 р., очоливши створений нею альянс, перемогла на парламентських виборах. Відповідно, в політиці історичної пам'яті намітилася певна корекція у вигляді більш послідовного просування власне індуїського складника індійської історії і на регіональному рівні. На порядок денний винесено визнання та закріплення визначальної ролі тих історичних епох та регіонів, коли й де на теренах сучасної Індії відбувалися процеси індуїського державотворення, зокрема, «Періоду Маратхі» (XVII–XVIII ст.ст.) – часу, коли незалежна, власне індуїська, держава Маратхі (Західна Індія), створена Шіваджі Магараджем у 1674 р. (проіснувала до 1818 р.), успішно чинила опір нашествю Великих Моголів. У XVIII ст. володіння маратхів охопили більшу частину сучасної Індії. Ослаблення маратхів фактично уможливило колонізацію Індії британцями.

Відповідно, зазнають широкої комеморації видатні постаті таких епох – державники, діячі культури, науковці. Так, у березні 2017 р. уряд запланував бюджетні витрати в обсязі 40 млрд рупій на спорудження меморіального комплексу Чхатрапати Шиваджі, перший камінь до якого заклав прем'єр-міністр Н. Моді. Політичну значущість меморіалу, спорудження якого має завершитися у 2019 р., добре усвідомлюють у країні. Комеморація поширюється і на сферу вжитку: широким попитом користуються декоративні статуетки історичних персон періоду індуїської державності, в обіг випускаються поштові марки із зображенням історичних постатей цього періоду тощо.

І що важливо: посилення власне індуїської складової в проведенні політики пам'яті на сучасному етапі не тягне за собою утисків інших. На сьогодні державна політика Індії, як і раніше, в цілому спрямована на ствердження не виключно індуїського, а, передусім, загальнодержавного націоналізму шляхом надання регіонам значних преференцій у проведенні політики пам'яті, самостійного формування регіонального політичного символізму, поєднаних з посиленням заходів з метою домогтися внутрішнього реформування заснованих на звичаї законів громад у бік забезпечення особної рівності, подолання культурної виключності багатоманітних етнічних і релігійних груп, що входять до складу індійського населення, стимулювання формування почуття єдності в різноманітності.

Н. О. Пророченко, Київ
(к.і.н., ст.н.с., доц. кафедри тюркської філології
Київського національного лінгвістичного університету)

Роль традиції у суспільному розвитку сучасної Індії

Унікальність Індії полягає в тому, що вона поєднує в собі ознаки традиційного і техногенного суспільств. Традиційному індійському соціуму властиві пріоритет традицій і норм поведінки, які спираються на досвід предків, авторитет героїв минулого, які створили зразки поведінки, актуальні й донині, патріархальний уклад сімейного життя, включення людини в досить стійкі соціальні спільноти (касти).

Культура Індії багата й різноманітна. Їй властивий високий рівень синкретизму. Адже вона змогла не тільки зберегти в прекрасному стані давні культурні традиції, а й увібрати в себе звичаї завойовників та інші культурні моделі: філософсько-релігійні ідеї, типи господарювання, принципи соціально-політичної організації. Терпимість до інших культур, готовність до творчої адаптації через трансформувannya власних традицій дозволяли індійській цивілізації залишатися єдиною при розширенні культурного поля за рахунок інших національних культур і традицій. Різні аспекти індійської культури тісно переплетені між собою і створюють самобутність і неповторність індійської цивілізації.

У сучасному індійському суспільстві спостерігається прагнення подолати протистояння традиційного і сучасного підходів до багатьох аспектів соціокультурного життя, знайти можливості їх синтезу, захистити давню культурну спадщину від забуття і руйнування. Одночасно змінюється погляд на традицію і сучасність на культурній сцені. Збереження традиції сприймається не як повернення до минулого для його реконструкції або консервації. Сучасна роль традиції вбачається у стимулюванні перетворення індійців на сучасну націю, яка стрімко засвоює нові ідіоми та стилі, проте сприймає їх крізь призму додавання до того багатого культурного спадку, яким вона володіє.

Таке поєднання забезпечується властивими політичній культурі сучасної Індії плюралізмом думок та ідеологій, багатопартійністю, історичними традиціями узгодження важливих політичних рішень із урахуванням відмінностей регіональних політичних практик, національно-етнічних та культурно-релігійних особливостей. Цінності сучасної індійської політики увібрали в себе провідні принципи індуїзму та буддизму, ідеї гандизму з його толерантністю, а також риси сучасного європейського раціоналізму.

Проте для індійської демократії, політичної системи характерна наявність низки гострих проблем і загроз. Реальна політизація багатомільйонного населення Індії збільшує навантаження на політичну систему через високий рівень потенційної соціальної напруженості. Грамотність у масштабах країни становить лише 64%, у результаті – мільйони людей недостатньо інформовані та обізнані, у тому числі у політиці, що дає можливість владі маніпулювати

політичними процесами та участю цих верств населення у політичному житті. У гострих ситуаціях під впливом релігійних діячів така участь набуває масово-релігійного характеру. У сільській місцевості зберігають силу традиційні лояльності, які використовуються під час виборчих кампаній. Часто в ієрархії переваг для виборців на першому місці є інтерес касты і родини, далі регіональні завдання і тільки потім загальнонаціональні цілі.

Говорячи про синтез традиційної культури і західних політичних процедур, ми маємо зауважити, що він не є чистою конвергенцією. Традиційна індійська культура зазнає трансформацій під впливом сучасності. Проте цей процес природний, притаманний історичному розвитку людства в цілому. У цьому контексті актуальною є проблема збереження культурного ядра цінностей та їхньої функції реально визначати поведінку людей.

Після налагодження прямих і постійних контактів із європейськими країнами, опинившись перед викликами Заходу, в Індії було розпочато пошук моделей пристосування до нових умов. Основною в ньому стала проблема співвідношення західних ідеалів і цінностей та національних традицій, які суттєво відрізнялись. Наприклад, на противагу західному баченню соціального прогресу як постійного поступального руху вперед, для індійського світогляду, відповідно до традиційних віровчень, характерне прагнення не до більш високої стадії соціального розвитку, а до більш високого становища особистості у наступному народженні, що залежить від індивідуальної поведінки.

Одночасно з успішним засвоєнням індійцями західних навичок і практик у матеріальній галузі спостерігається посилення усвідомлення значення та унікальності власної духовної культури і прагнення до її збереження.

О. А. Борділовська, Київ

(д.політ.н., доцент Інституту міжнародних відносин
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Внутрішня політика Н. Моді – «мобіноміка»: реформи і соціальні перетворення

Перший із двох можливих термінів голови нового індійського уряду Нарендри Моді поступово наближається до кінця. Яскравий і непересічний політик, колишній губернатор західно-індійського штату Гуджарат і активний член партії БДП (Бгаратіяа Джаната парті), безсумнівно, залишить по собі неабиякий результативний спадок. Навіть зараз можна зробити перші висновки і оцінити амбіції й масштабність перетворень, які відбуваються в «Індії часів Моді». За три з половиною роки перебування при владі в «найбільшій демократії світу» сам Н. Моді увійшов у топ-100 людей планети, очолив багато рейтингів, зробив ще більш популярною у всьому світі практику йоги, відмовився від планової економіки, вилучив з обігу національної валюти купюри великого номіналу, оголосив черговий етап рішучої боротьби з

корупцією і довів можливість виглядати надзвичайно вишукано в національному одязі.

Звичайно, це лише коротка частина того переліку справ, за які брався індійський прем'єр протягом цих трьох років, адже весь список надзвичайно довгий і справді вражаючий. Чого варті такі програми як «Виробляй в Індії». «100 розумних міст», «Цифрова Індія», «Електронні банкові послуги», компанія «Чиста Індія» та багато чого ще, і разом це все складається в новий термін – «мобіноміка» («мобільна економіка»). Індія вкотре намагається довести світу, що вона є не лише стародавньою цивілізацією і духовним вчителем людства, але й сучасною, динамічною країною, яка розвивається найшвидше у світі.

То що ж означає ця «мобіноміка»? Як корелюються передвиборчі гасла і реальні кроки діяльності нового індійського уряду? Чи можна говорити про дійсно нову Індію, яка розбудовується задля всіх її громадян, а не лише еліти і заможного середнього класу? Якщо так, то що саме має забезпечити такий успіх? Саме ці запитання чекають на відповіді. При цьому слід відзначити, що сучасні реформи і перетворення не дарма отримали назву за іменем лідера країни, адже Н. Моді, незважаючи на його харизму і деякі нестандартні рішення, не просто політик-популіст (яких у сучасному світі багато), але й типовий індієць – справжній патріот, який дбає про імідж своєї країни і спирається на традиційні підходи і принципи.

Ще під час виборчої кампанії Н. Моді активно використовував популярні в Індії ідеї *свадеші* – власного виробництва, намагаючись таким чином привернути увагу як до необхідності оновлення вітчизняної економіки, так і до залучення якомога більшої кількості населення до розбудови країни. Можливо, в цьому причина його переконливої перемоги на виборах 2014 року. Слід визнати, що «атмосфера надії», з якою він переміг, має суттєве підґрунтя: понад десятиріччя, з 2001 р. Н. Моді обіймав посаду губернатора штату Гуджарат, і йому вдалося перетворити його на такий, що найбільш стрімко розвивається і має найкращі умови для ведення бізнесу. Вже за рік після обрання Моді стає справжньою зіркою світової політики і надзвичайно популярним лідером своєї нації. Чи не головною причиною цього стала його рішуча боротьба з корупцією. Власне, так він колись починав і в рідному Гуджараті.

Однією з найперших його ініціатив стала програма «Виробляй в Індії», націлена на активне залучення іноземних інвесторів за умови подальшої лібералізації і прозорості ведення бізнесу, створення спеціальних пільг і преференцій. Індія має, за задумом Моді, перетворитися на світову промислову кузню, для чого в неї є величезні ресурси, зокрема ідеальний трудовий резерв: дешева і кваліфікована робоча сила, переважно – амбітна молодь. З іншого боку, програма дозволить удвічі розширити ринок споживання, що вкрай важливо для такої великої густонаселеної країни. Тож Н. Моді найбільше відомий своїм бажанням прискорити економічний розвиток і технологічний прогрес країни, для чого його уряд уже здійснив декілька суттєвих кроків. Так, 2015 рік почався в Індії з того, що 2 січня було припинено діяльність Планової комісії, яка розробляла 12 п'ятирічних планів ще з 1950 року.

Замість цього був створений Національний Інститут Трансформації Індії – мозковий центр уряду, метою якого є розробка стратегічних і технологічних рекомендацій з ключових питань державного розвитку. Інститут не просто замінив Планову комісію, він покликаний створити новий, так званий «конкурентний федералізм», де штати отримують більше відповідальності і нові можливості для розвитку, але кошти розподілятимуть на основі жорсткої конкуренції, з урахуванням досягнень і перспективних пропозицій. Очолив інститут особисто Н. Моді, тож немає нічого дивного у назві «мобіноміка» – особисті ініціативи прем'єра і його активна участь у процесах перетворень, а також його «присутність» у віртуальному просторі через соціальні мережі стали характерною ознакою сучасної ситуації в Індії.

О. І. Лукаш, Київ

(Президент Всеукраїнської асоціації індологів,
к.і.н., ст.н.с., провідний науковий співробітник
ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України)

Індія в системі міжнародних відносин: регіональний аспект

Індія подолала унікальний шлях від пригнобленої колоніальної країни до надзвичайно впливової в міжнародних відносинах держави, що зробила грандіозний прорив в економічному, науково-технічному й соціальному розвитку. Цей непростий процес супроводжувався складними проблемами й перешкодами минулого історичного розвитку, але країні вдалося вирішити та значною мірою подолати більшість із них, продемонструвати величезні досягнення в різних аспектах економічного й суспільно-політичного життя, стати однією з провідних держав сучасної системи міжнародних відносин. Регіональний аспект цих відносин видається для Індії надзвичайно актуальним і важливим як у контексті нових тенденцій та перспектив розвитку багатополюсної структури сучасного світу, так й регіональних (у тому числі інтеграційних) процесів у регіоні Південної Азії, де країна посідає особливе, провідне місце.

Відомо, що Індія відіграє головну роль у регіональному розвитку, включаючи інтеграцію як одну з основних складових загального процесу регіоналізації. Блок питань, пов'язаних із розвитком інтеграції в південноазійському регіоні, видається досить складним і неоднозначним у силу низки особливостей та специфіки історичного розвитку регіону.

Аналізуючи *економічний вимір* інтеграційних тенденцій у регіоні Південної Азії, доцільно основну увагу приділити питанням створення й діяльності регіональної економічної організації – SAARC (South Asian Association for Regional Cooperation або Південноазійська асоціація регіонального співробітництва).

Розглядаючи *безпековий вимір* регіональних (у тому числі інтеграційних) тенденцій у регіоні, необхідно зауважити, що при створенні SAARC та в процесі її діяльності в наступні роки не ставилося безпосереднє завдання

створення системи безпеки в регіоні в межах цієї організації (вона не створювалась як безпекова регіональна організація). Хоча нині існує досить наукових видань і літератури, де спостерігаємо спроби довести хиби й прорахунки SAARC у напрямі безпеки.

Безперечно, безпекові питання були так званим складним «навколишнім середовищем», у якому вибудовувалася структура й практично здійснювалися проекти організації. Однак вони ніколи не ставили за *головну мету* вирішення безпекових питань у регіоні Південної Азії (хоча потенційно й перманентно весь час були присутніми й наносили свій відбиток упродовж усіх етапів розвитку організації). Найбільшу гальмівну й перешкоджальну роль відіграла «конфліктогенність» індо-пакистанських та індо-китайських відносин.

Зазначимо, що нині величезний масив вітчизняних і зарубіжних досліджень присвячено вивченню проблем регіоналізації та інтеграції, але практично всі вони висвітлюють економічні (геоекономічні) й політичні (геополітичні) питання, водночас *цивілізаційно-культурні* аспекти та їх вплив на процеси регіоналізації розглядаються надзвичайно рідко. Саме в цьому аспекті регіон Південної Азії є досить привабливим і, вірогідно, перспективним. Виходячи з цього, доцільно зробити спробу частково виправити наявну ситуацію й на конкретних прикладах продемонструвати роль і значення цивілізаційних складових, насамперед пов'язаних із освітою, наукою, культурою.

Необхідно зазначити, що під впливом глобальних зрушень, які спостерігаються у сучасному світі, регіональна політика Індії, тобто її південноазійський напрям, зазнав суттєвої трансформації. Розвиток *доцентрових* тенденцій у регіоні (де саме Індія є центром – ядром) був, по-перше, відповіддю на ці глобальні виклики, а, по-друге, – закономірним результатом реалізації на практиці класичного принципу «*єдність у різноманітності*», що прийшов до сучасного світу з далекої індійської давнини.

Інтеграційний процес як провідна складова регіоналізації та всієї системи сучасних міжнародних відносин значно активізувався й поширився в регіоні Південної Азії; він безпосередньо пов'язаний із таким головним регіональним об'єднанням південноазійських держав, як SAARC, діяльність якої у певній мірі набула значних позитивних результатів завдяки стратегічним і тактичним зусиллям Індії, що упевнено стверджується в статусі регіонального лідера.

А. А. Васильєв, Київ

(д.т.н., гл.н.с. ГУ «Институт
всемирной истории НАН Украины»)

Роль Индии в решении демографических и экономических проблем глобализации

Демография и экономика Индии оказывают все большее влияние на судьбы мира. Согласно прогнозам, в 2030 г. численность населения в Индии составит 1,5 млрд человек. Причем основная масса его будет представлена

молодежью – в отличие от стареющего и численно сокращающегося населения Европы и, в частности, Украины. На 2030 г. демографы прогнозируют, что население «индийской» Азии (бывшей Британской Индии) составит около 27% мирового населения. При этом в возрастной категории от 15 до 24 лет будет приблизительно 242 млн человек. Индийская диаспора за пределами Индии составляет 25 млн человек (они дают стране 50 млрд долларов), а если брать выходцев из всей бывшей Британской Индии, то диаспора насчитывает 50 млн человек.

Согласно прогнозам, в ближайшие десятилетия 300 млн. индийцев переселятся из деревни в город, и это может стать миграционным шоком. Если учесть, что Индия уже и так один из мировых лидеров по приёму трудовых мигрантов из-за границы, то шок может оказаться очень сильным. В Индию в основном едут люди из соседних стран, где ситуация ещё хуже, чем в Индии, – из Бангладеш и Непала (сейчас население Бангладеш 160 млн в 2030 г. прогнозируется более 200 млн у другого соседа Индии, Непала, – 29 млн в 2030 г. ожидается около 50 млн). Нередкими являются факты, когда мигранты плохо адаптируются к жизни в новых условиях. Часто это обусловлено кастовыми и регионально-национальными особенностями Индии. Ряд специалистов считают, что Индия – это своеобразное государственное объединение, похожее на сумму штатов. Определённым свидетельством этого может служить, в частности, сохранение и развитие регионального кино, которое, в отличие от Болливуда, мало известно на Западе.

Современный этап глобальной модернизации основан на экономике знаний. На сегодняшний день в мире 40% молодёжи в возрасте 20–25 лет получают высшее образование. В канун Второй мировой войны эта цифра была всего лишь 5%. В Индии сегодня 68% грамотных – это колоссальный контраст с ситуацией 1950 г. (когда страна стала республикой). В индийском штате Керала уровень грамотности наиболее высокий и составляет 90% населения. В списке 500 ведущих университетов мира есть также 3 индийских. Уровень индийских университетов на несколько порядков ниже, чем ряда западных университетов, однако следует помнить, что рейтинги университетов – это не всегда отражение объективной картины, они часто бывают «заполитизированы». Здесь надо принимать во внимание тот факт, что университеты и другие вузы Украины играли и в дальнейшем могут играть серьёзную роль в обучении индийских студентов.

Согласно статистике, 70% индийцев живут в деревнях и их обеспеченность благами современной цивилизации (в первую очередь электроэнергией, пищей, водой) явно недостаточна по сравнению с европейским уровнем. Несмотря на бедность, Индия охвачена мобильной телефонной сетью. Если в 2003 г. в стране было 56 млн абонентов, то в 2010-м их стало 742 млн а сейчас – почти 900 млн (это объясняется дешёвой платой за мобильную связь).

Модернизация Индии в значительной степени внешне ориентирована и в определённой степени приспособлена к планам элит ЕС и США, к мировой капиталистической экономике и не является альтернативным ей вариантом

розвиття. Здесь надо принимать во внимание, что создание в Южной Азии производственной зоны, основанной на дешёвой «сверхэксплуатируемой» рабочей силе, имело целью, прежде всего, насыщение дешёвой продукцией рынков Западной Европы и США.

Вместе с тем следует отметить, что опережающее развитие электроэнергетического комплекса Индии – это актуальный фактор повышения жизненного уровня населения страны. А обеспечение продовольствием растущего населения Индии – также задача чрезвычайной важности. В решении этой сложной задачи Украина может сыграть серьёзную роль как страна-экспортер продукции агропромышленного комплекса.

І. І. Вітер, Київ

(к.е.н., пров. н. с.,

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

В. І. Вітер, Київ

(ст.н.с., НДІ праці і

зайнятості населення

Мінсоцполітики України і НАН України)

Індія в глобалізаційних процесах: позитивні та негативні наслідки

Сучасна Індія з успіхом включилася в глобалізаційні процеси, про що свідчить той факт, що з 2014 р. вона стала третьою економікою світу за обсягом ВВП після США і Китаю. За прогнозами, до 2032 р. економіка Індії зросте з 2,3 трлн доларів США до 10 трлн. дол. США. Все залежить від того, як країна справиться з НТР. Економічне зростання в Індії розпочиналося за чисельності населення 1 млрд і менше ніж за двадцять років привело до подвоєння доходів на душу населення. У країні спостерігається значний прогрес людського розвитку, зростання залишається стійким і навіть в період економічної кризи коливалося у діапазоні 5,5-8,5% (дані ОЕСР). Завдяки проведенню ліберальних реформ та ефективному використанню територіальних, сировинних і людських ресурсів країна змогла досягти успіхів, у короткий термін інтегруватися в світову промислово-фінансову систему й адаптуватися до глобалізаційних економічних та соціальних процесів. Експерти прогнозують, що країни БРІКС, до яких належить Індія, мають стати локомотивом розвитку світової економіки в 2020–2050 рр. (тобто на шостому кондратьєвському циклі).

Глобалізація з її іманентними ознаками – нерівномірністю розвитку та соціальною поляризацією, – впливає на всі країни світу. Женевська конференція з питань соціального розвитку (2000 р.) констатувала: центральна проблема глобалізованої економіки полягає в надмірній нерівномірності розподілу її благ (в нерівності доходів та доступу до основних соціальних благ – освіти, медичного обслуговування тощо).

Глобалізація, з одного боку, сприяла інтеграції Індії в глобальну економіку, певним чином стимулювала економічне зростання, покращила добробут громадян, сприяла росту виробництва доступних товарів і послуг для населення, сповільнила процес збідніння населення і, таким чином, позитивно вплинула на різні сторони соціально-економічного і політичного життя країни, а з іншого – загострила соціально-економічні протиріччя, посилила соціальну поляризацію й розшарування населення та поглибила економічну нерівність.

На початку XXI ст. зростання економіки супроводжується концентрацією доходів у руках невеликої частки населення. У списку доларових мільярдерів за 2010 р. Індія займала третє місце у світі (69 осіб) після Китаю (128 осіб) і США (403 осіб). Однак, як відзначає Forbes, 100 найбагатших індійців разом мають 276 млрд доларів, а 100 найбагатших китайців – 170 млрд доларів.

В Індії поки що не вирішена проблема надмірно високих темпів росту чисельності населення, зберігається загроза еколого-демографічної кризи. Потрібні зміни в економічній політиці й стратегії, щоб забезпечити роботою нинішні 30 млн безробітних, а також створити додатково 200 млн робочих місць у несільськогосподарській сфері для молоді в найближче десятиліття.

До 2020 р. Індія планує стати державою, в економіці якої буде переважати сфера послуг (перш за все інформаційних), базована на знаннях. Тому Уряд країни приділяє велику увагу розвитку людського потенціалу і ресурсів знань, заплановано масову ліквідацію неграмотності населення і 100% охоплення населення освітою, забезпечення повного доступу до загального медичного обслуговування тощо. Проте залишаються невирішеними проблеми покращення якості життя більшості індійських громадян, зменшення бідності у країні й нерівномірності соціального та економічного розвитку. В разі успішного вирішення цих проблем Індія зможе вийти на якісно новий рівень соціально-економічного розвитку.

Головними шляхами інтеграції країни у світове господарство мають бути участь у міжнародному русі капіталу та світовому обміні товарами і послугами, інвестиційна політика, спрямована на подальше збільшення відкритості національної економіки та на залучення іноземного капіталу.

I. D. Chernykh, Odessa
(Ph.D. (History), Associate Professor of the Department of
Modern and Contemporary History
Odessa I. I. Mechnikov National University)

Regarding the problem of sociocultural basis and dynamics of Indian civilization

The Western civilization is regarded as the one expressing the objective laws of nature for all times and peoples by the historical discourse of "Modern" epoch. Other peoples are either to get on the path to westernization or to perish. The historic perspective of humanity is generalized to a single homogenous social construct of

European type. The crisis of "Modern" world-view that began by the last third of 20th century, among other things, expressed itself in the criticism of this Europe-centric interpretation of history. The problem of overcoming the established stereotypes in the perception of history of non-Western societies, and specifically the Indian civilization and its sociocultural origin and dynamics, becomes very relevant. The initial milestone of establishment of the sociocultural origins is defined by the "Axial Age". The concept of "Axial Age" is a key one in the philosophy of history, cultural and political studies. According to Karl Jaspers, the essence of "Axial Age" (800–200 BC) is the global revolution of consciousness, the battle of "rationality and rationally validated experience against the myth (logos vs myth)". But, during the "Axial Age" in India there was no struggle between the opposites that the Europeans are used to: logos did not fight the myth, in fact the magical-ontological thinking was incorporated by the new world-view paradigm that was created by interpreting "the past".

The development of the rationalization in the Indian religion-philosophical system took the path that was different from the Western one, and this allowed to preserve the continuity of the sociocultural tradition. The "Axial Age" is the time of renewal for the Indian civilization, unlike the initial milestone of establishment for the European one. The renewed synthesized world-view system has formed in India. The system including the multitude of previous organizationally established religious and philosophic traditions, with their imminent diverse orientations, each one of them playing a role in the process of social regulation and being expressed more or less intensively depending on the current historic conditions. This system not only spiritually and socially determines the society, it also defines the sociocultural self-identity and succession, hence is the basis of the civilization. This system can't be simplified to the European definition of "religion". For over two millennia after the "Axial Age" the Indian civilization demonstrates an incredible level of vitality, ability to combine the incompatible, and accept the diversity during interactions with other cultures, traditions and religions.

Regarding the dynamics of Indian Civilization, we have to highlight that the statement about India being in the state of complete civilizational crisis by the beginning of the 18th century AD, that keeps popping up in the Ukrainian and Russian history textbooks and reference literature is not defensible. There was no economic regress of any kind in India of 16th–18th century. By mid-18th century India had great economy, well-developed commodity/money system and deep traditions in commerce and usury. The dissolution of the Mogul Empire is not equivalent to the social or political degradation of the society if we interpret it in the scope of Indian socio-cultural tradition, as the Imperial type of government is not a part of this tradition. India's development followed its traditional civilizational values, so there's no proof of any kind of cultural decline. There are varying opinions about the outcomes of the interaction of the Hindu and Islamic sociocultural traditions in pre-colonial period, but usually the high robustness of the sociocultural basis of Indian civilization is highlighted.

В. Г. Циватый, Киев
(к.и.н., доцент, член правления Научного общества истории
дипломатии и международных отношений,
Заслуженный работник образования Украины)

Внешняя политика Индии: исторический традиционализм и национальные особенности

Внешняя политика и дипломатия современной Индии имеют традиционные исторические корни и формировались на протяжении многих веков и тысячелетий. Основные принципы современной внешней политики страны, её главные задачи и модель дипломатии были разработаны Индийским национальным конгрессом (ИНК) ещё на этапе борьбы за суверенитет. Внешнеполитический и политико-дипломатический консенсусы молодого независимого государства определились к середине 1950-х годов XX века. Они получили название «Курс Дж. Неру». Внешняя политика постепенно приобрела статус «надпартийного» согласия. В дальнейший период, вплоть до начала XXI века, в Индии практически уже не было дискуссий относительно макрозадач внешней политики и дипломатии, что подтверждало, главным образом, достаточное осознание и понимание правительством национальных интересов, внешнеполитических целей и дипломатических задач.

Истоки дипломатической службы Индии современного типа исторически относятся к периоду британского колониального правления (1783 г.). В 1947 году институционализировалось Министерство иностранных дел и взаимоотношения с Содружеством. Набор сотрудников с этого периода базируется на системе экзаменов и тестов Индийской административной службы. Изначально обучение проходит на базе Национальной Академии администрации имени Лала Бахадура Шастри, а продолжается в новой институции – в Институте дипломатической службы. В этом Институте будущие дипломаты, наряду с посещением лекций, постигают азы практической дипломатии и проходят практику в различных правительственных структурах, осуществляют поездки по Индии и за границу. После краткосрочного периода работы в МИДе дипломат направляется за рубеж в качестве третьего секретаря Посольства. В том случае, если на этой должности он подтвердил свою профессиональную пригодность и компетентность, дипломат становится вторым секретарём. Дальнейшие посты – первый секретарь, советник, посланник и посол. Должности на консульской службе – вице-консул, консул и генеральный консул. Высшие должности МИДа Индии институционально состоят из шести категорий: помощник секретаря, заместитель секретаря, директор, общий секретарь, дополнительный секретарь (по особым поручениям) и секретарь, а возглавляет Министерство иностранных дел Индии Министр.

В течение календарного года в структуру МИДа принимается от 9 до 19 человек. По состоянию на 2018 год в Индии насчитывается немногим более 600

дипломатів, які працюють в центральному апараті МІД і 169 – в зарубіжних дипломатических і міжнародних миссиях.

Національною особенністю зовнішньої політики Індії є те, що вона доволно гнучка і ґрунтується на окремих доктринах по конкретним вопросам (наприклад, в 1999 році з'явилася Ядерна доктрина Індії). В цілому, зовнішньополітичний курс Індії ХХІ століття слід аналізувати і оцінювати по спеціальним заявленням, комюніке, коментаріям, спільним заявленням, голосуванням по остаточним документам в ООН і т.д.

Зовнішня політика і модель дипломатії сучасної Індії во багатьох випадках відповідають кращим світовим зразкам. В їх історическій основі закладені європейські традиції і інституціональні моделі побудови органів зовнішніх стосунків і підготовки дипломатических кадрів. Основними пріоритетами дипломатическої діяльності для Індії на сьогодні є публічна, культурна і гастрономіческа (кулінарна) дипломатія.

В умових нових викликів і загроз поліцентричного світа ХХІ століття Індія акцентує увагу на багосторонній і конференційній дипломатії, що, неспірно, сприяє зростанню її міжнародного і політико-дипломатического авторитета серед лідерних держав світа і регіону.

Н. Д. Городня, Київ

(д.і.н., професор кафедри
нової та новітньої історії історичного факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Індія у стратегії національної безпеки США 2017 р.

Стратегія національної безпеки (СНБ) США – це документ стратегічного планування, що розробляється виконавчою гілкою влади і визначає найбільші загрози для національної безпеки США та шляхи протидії їм. У грудні 2017 р. було оприлюднено Стратегію національної безпеки США адміністрації Д. Трампа.

Стратегії демократичних адміністрацій Б. Обама (2010 і 2015 рр.) і республіканської адміністрації Д. Трампа суттєво відрізняються, що відображає різну оцінку ними міжнародної ситуації і загроз безпеці США. На відміну від Стратегій першої і другої адміністрацій Б. Обама, які відкидали концепцію балансу сил і геополітичної конкуренції великих держав на користь співробітництва з ними, акцентували на потребі вирішувати спільні проблеми разом, в основі СНБ Д. Трампа – концепція повернення геополітичної конкуренції, її посилення в межах усього світу в політичній, економічній і військовій сферах.

Стосовно Індії, обидва документи розглядають її як державу і партнера, відносини з яким мають поглиблюватись. У Стратегії 2015 р. відзначалося продовження процесу посилення стратегічного та економічного партнерства

між США та Індією. Підкреслювалося, що основу їхнього співробітництва формують спільні цінності як двох найбільших у світі демократій та взаємні інтереси, особливо у сферах безпеки, енергії і довкілля. Адміністрація Б. Обама заявляла про підтримку ролі Індії у забезпеченні регіональної безпеки, її участі у критично важливих регіональних інституціях. Відзначалася стратегічна конвергенція політики Індії і США, спрямованої в Азійсько-Тихоокеанський регіон.

Стратегія 2017 р. називає Індію «основним оборонним партнером США». Згідно з цим документом, США вітають «появу Індії як провідної глобальної держави і більш сильного стратегічного й оборонного партнера», тож розширюватимуть оборонне і безпекове співробітництво з нею, підтримуватимуть її відносини в Індійсько-Тихоокеанському регіоні. Йдеться також про прагнення США посилити чотиристороннє співробітництво з Японією, Австралією та Індією.

Загалом Стратегія 2017 р. більшою мірою, ніж попередня, акцентується на пріоритетних для США регіонах, визначає не лише американські інтереси у них, а й дії для їх реалізації. Вона визнає, що зміни в регіональному балансі сил можуть мати глобальні наслідки, адже ринки, природні ресурси і людський капітал розташовані в регіонах, через них проходять лінії комунікацій. Держави, що складають глобальну геополітичну конкуренцію США, взаємодіють передусім зі своїми сусідами. Зрушення в регіональному балансі сил на їхню користь може загрожувати безпеці США. Тому Америка повинна протидіяти таким зрушенням у трьох основних регіонах – Індійсько-Тихоокеанському, Європі та на Близькому Сході, – де знаходяться держави, визначені основними геополітичними конкурентами, а саме Китай і Росія, а також Іран, Північна Корея і найбільш небезпечні недержавні актори – від джихадистських терористів до транснаціональних кримінальних організацій.

Визнається, що збереження сприятливого для США балансу сил вимагає від них тісного співробітництва з союзниками і партнерами, а також здійснення інтегрованих регіональних стратегій на основі різних підходів до регіонів з урахуванням характеру і сили загроз, інтенсивності конкуренції і доступних можливостей, а також місцевих політичних, економічних, соціальних та історичних реалій [1, с. 45-46].

Найбільше Стратегія 2017 р. акцентує увагу на американських інтересах у Індійсько-Тихоокеанському регіоні, який простягається «від західних берегів Індії до західних берегів США», є «найбільш населеною і динамічною в економічному відношенні частиною світу» і де відбувається «геополітична конкуренція між вільним і репресивним баченнями світу» [1, с. 45].

Привертає увагу використання в документі терміну «Індійсько-Тихоокеанський регіон» (Indo-Pacific) замість традиційного «Азійсько-Тихоокеанський регіон» (Asia Pacific) з акцентом на Індії як його складовій. Хоч концепція «Індійсько-Тихоокеанського регіону» була запропонована адміністрацією Б. Обама у 2012 р., у Стратегії національної безпеки США вона використовується вперше.

За коментарем американського аналітика А. Піллаламаррі, використання цього терміну свідчить про те, що США мають такий самий інтерес до Південної Азії, як і до Східної. Крім того, на його думку, більш прийнятним для індійських лідерів є визначення підґрунтя американсько-індійського співробітництва в термінах взаємної вигоди, а не ідеології, як у попередній Стратегії (тобто як співробітництва двох демократій).

Стратегія 2017 р. оцінює Індію як державу – стратегічного партнера США також у Південній і Центральній Азії, що розглядається у цьому документі як один регіон. Як зазначається, тут знаходиться п'ята частина усіх визнаних США терористичних угруповань, кілька економік, що швидко зростають, і дві ядерні держави; тут відчутні як терористичні загрози з Близького Сходу, так і конкуренція у боротьбі за владу, що відбувається в Європі та Індійсько-Тихоокеанському регіоні. США продовжують відчувати загрози від транснаціональних терористичних і військових угруповань, що діють з території Пакистану, а також від можливості індійсько-пакистанського військового конфлікту з використанням ядерної зброї. Важливими для національної безпеки США є Пакистан, не залучений до дестабілізації ситуації у регіоні, стабільний Афганістан і суверенні регіональні держави, здатні протидіяти домінуванню великих держав-конкурентів. У зв'язку з цим Вашингтон поглиблюватиме стратегічне партнерство з Індією, підтримуватиме її лідерство у забезпеченні безпеки в Індійському океані й ширшому регіоні, спонукатиме її посилювати економічну допомогу регіональним державам.

Сприятливий клімат для поглиблення американсько-індійського співробітництва створює суттєва зміна ставлення Вашингтона до Китаю і Пакистану, подолання складних відносин з якими є важливим компонентом національної безпеки Індії.

Так, Стратегія національної безпеки 2015 р. обстоювала необхідність розвитку конструктивних відносин і співробітництва між США і Китаєм з регіональних і глобальних проблем. Хоч конкуренція між ними визнавалася, передбачалося управління нею з позиції сили, щоб спонукати Китай дотримуватися міжнародних правил і норм, а також необхідність докладання зусиль для зменшення ризиків непорозумінь між двома державами.

Натомість Стратегія 2017 р. називає Китай (разом з Росією) країною, що кидає виклик владі, впливам та інтересам США, намагається зруйнувати американську безпеку і процвітання. На відміну від Росії, ці виклики мають місце у кожному регіоні світу. Хоч визнається, що конкуренція не завжди веде до ворожості і робить конфлікт неминучим, проте документ застерігає, що ніхто не повинен ставити під сумнів готовність Америки захищати свої інтереси.

У той час як Стратегія 2015 р. окреслювала продовження співпраці з Індією і Пакистаном, основними регіональними партнерами США періоду «холодної війни», – «щоб сприяти стратегічній стабільності, боротися з тероризмом, просувати регіональну економічну інтеграцію у Південній і Центральній Азії», у Стратегії 2017 р. зазначається, що жодне партнерство не може зберегтися, якщо Пакистан надає підтримку насильницьким

угрупованням і терористам. Торговельні й інвестиційні зв'язки США з Пакистаном поставлено у залежність від підвищення безпеки і допомоги Пакистану в досягненні антитерористичних цілей США. Таким чином, Стратегія національної безпеки адміністрації Д. Трампа визнає Індію основним стратегічним партнером США у двох регіонах – Індійсько-Тихоокеанському та Південній і Центральній Азії. Вона продовжує стратегічну лінію на розвиток регіонального і глобального співробітництва з Індією і водночас визначає перспективи його поглиблення на основі спільних інтересів двох держав. Цьому сприяє визнання Китаю основним геополітичним конкурентом США і фактична відмова Вашингтона від партнерства з Пакистаном. З іншого боку, реалізація цих можливостей значною мірою залежать від позиції Індії, включаючи розвиток відносин в трикутнику Індія–США–Росія.

П. М. Ігнат'єв, Київ

(д.політ.н., професор кафедри країнознавства ІМВ
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Стратегічне партнерство США та Індії

США та Індія є двома найбільшими демократичними країнами світу, але відносини між ними у добу холодної війни ускладнювалися стратегічним союзом офіційного Вашингтона з Пакистаном, проголошенням незалежності Бангладеш у 1971 р., індійським випробуванням ядерної бомби у 1974 р., хімічною катастрофою на підприємстві ТНК «Юніон Карбід» у м. Бхопал у 1984 р., ставленням США до Афганської кризи. Але з розпадом СРСР і соцтабору взаємини сторін еволюціонували в бік співробітництва у таких сферах:

- у 1999 та 2001 рр. США стали посередником, який не допустив ядерної війни між Індією та Пакистаном під час Кашмірської кризи та нападу терористів на будівлю індійського парламенту;

- США вбачають в Індії з її демократичними інституціями та унікальними парламентськими виборами (що традиційно визнаються міжнародними спостерігачами прозорими і конкурентними) модель розвитку для наслідування іншими країнами Південної Азії;

- США зацікавлені, щоб Індія підтримувала стабільність Афганістану як країни, у відбудову якої єдина наддержавна вкладала 113 млрд доларів, а це більше коштів, ніж було надано повоєнній Західній Європі згідно з планом Маршалла;

- США розраховують, що за рахунок налагодження співробітництва між Індією та Державою Ізраїль у військовій сфері ця країна вийде з ізоляції в Азії;

- вчиняючи тиск на Індію, офіційний Вашингтон намагається не допустити партнерство Делі з Іраном в енергетичній царині, бо кошти, отримані шийтським режимом, можуть бути спрямовані на посилення іранського впливу у близькосхідному регіоні;

- продаж американської військової техніки до Індії покликаний стримувати КНР;

- індійська діаспора у США, яка налічує 3,5 млн осіб, досить впливова, бо її представники працюють в аерокосмічній царині, в галузі ІТ технологій та медицині;

- для американських корпорацій індійський ринок досить важливий, адже незважаючи на низьку купівельну спроможність більшості населення, індійський середній клас оцінюється в 300 млн. осіб;

- Індія посідає 12-е місце у світі за інвестиціями в американські державні облигації, контролюючи їх на суму в 123,7 млрд доларів;

- індійський флот також відіграє важливу роль у боротьбі з сомалійськими піратами, а США, у свою чергу, докладають значних зусиль для знищення терористичних організацій у регіоні Африканського Рогу.

Т. В. Орлова, Київ
(д.і.н., професор кафедри історії
зарубіжної україністики історичного факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Ресурс «м'якої сили» сучасної Індії: йога

У сучасному світі, поряд з економічними показниками і розробками нових видів озброєнь, окремим напрямом глобальної конкуренції стали цінності й моделі розвитку. Саме вони є стрижнем так званої «м'якої сили». Концепт «м'якої сили» («soft power»), введений у сферу академічної і суспільно-політичної думки професором Гарвардського університету Джозефом Наємом у 1990 р., передбачає спроможність досягати політично значущих результатів не за рахунок силового тиску або фінансової допомоги, а завдяки іміджевій привабливості й симпатії. Оскільки це не є тиском, її вплив суб'єктивно сприймається як внутрішній вільний вибір і вподобання реципієнта. На рівні міжнародної політики йдеться про створення «державного бренду» за допомогою поширення соціокультурних образів, здатних приваблювати і зацікавлювати широке коло громадськості в різних частинах світу.

Особливу роль у політиці «м'якої сили» відіграють концептуальні основи мирного розвитку, які може запропонувати країна. Індія як батьківщина ненасильницької політики асоціюється з образом Махатми Ганді та його ідеями. Сама ідея ненасильства (ахімси) здавна притаманна індійській культурі, оскільки мала величезне значення в індуїзмі, буддизмі, джайнізмі. Запропонована Махатмою Ганді стратегія боротьби проти британського колоніалізму спиралася на філософію ненасильницького спротиву, яку тепер вважають ідейною основою індійської моделі «м'якої сили». Останніми роками цій моделі приділяється все більше і більше уваги. Здатність «м'якої сили» гуманізувати міжнародні відносини, обмежуючи застосування реальної, жорсткої сили, однозначно зберігає цінність цього напрямку в очах індійської еліти. Створення позитивного іміджу країни стає невід'ємною частиною її зовнішньої політики.

Нині основними ресурсами «м'якої сили» в Індії вважаються: давньоіндійська історико-культурна, філософсько-релігійна спадщина і духовно-фізичні практики (йога, дзен-буддизм); індійське музичне, пластичне і кулінарне мистецтво; традиційна індійська медицина – аюрведа; індійська кіноіндустрія (Боллівуд щорічно випускає понад 1000 фільмів); «Бангалор» як центр розвитку інноваційних технологій тощо. Серед усіх них міністр закордонних справ Сушма Сварадж виділила йогу, назвавши її «найкращою м'якою силою, якою володіє Індія». Прем'єр-міністр Нарендра Моді незабаром після перемоги на виборах у 2014 р. запропонував Генеральній асамблеї ООН проголосити 21 червня Міжнародним днем йоги. Пропозицію було підтримано. У 2016 р. заходи були проведені у 130 країнах світу, а в 2017-му – у близько 150-и. 21 червня 2015 р. прем'єр-міністр особисто провів колективне заняття у Нью-Делі, заявивши, що його мета – нагадати всім про досягнення індійської цивілізації, а також подарувати світові «простий і дешевий оздоровчий комплекс, перевірений впродовж сторіч». В уряді введено посаду міністра йоги та аюрведи. Для трьох мільйонів індійських чиновників запроваджено безкоштовні заняття – для підтримки патріотизму і гордості за національну культуру. Вважається, що йога дозволить зробити державних службовців більш спортивними, працездатними і менш корумпованими.

Старовинне індійське заняття за останнє півстоліття поширилося світом, ставши модою, потім бізнесом, а тепер і політикою. Великою перемогою в Індії вважають повідомлення про зростання кількості секцій йоги в Китаї, який довгий час був цитаделлю власних вельми модних у світі практик, таких, як цигун. Індійці вважають це реальним підтвердженням власної «м'якої сили», якщо навіть Китай капітулює. А з ним Індія веде давню і напружену конкурентну боротьбу.

Досвід Індії в царині вибудовування національної моделі «м'якої сили» може бути корисним для України, яка поки що робить перші кроки в комплексному застосуванні національних ресурсів «soft power» на міжнародній арені.

Л. Д. Чекаленко, Київ

(д.політ.н., професор, начальник
відділу змісту дипломатичної освіти Дипломатичної академії України
імені Геннадія Удовенка при Міністерстві закордонних справ
України, Заслужений діяч науки і техніки України)

Україна – Індія: еволюція відносин

Країни Азіатсько-Тихоокеанського регіону (АТР) з погляду розвитку вітчизняної промисловості, експорту новітніх технологій, наукового співробітництва становлять значний інтерес для України.

Одним із основних чинників зовнішньополітичної та зовнішньоекономічної стратегії України є збалансований розвиток зв'язків із країнами регіону. Розвивається співпраця щодо залучення інвестицій для реконструкції і переобладнання вітчизняних підприємств, у судно- та

авіабудуванні, освоєнні космосу, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС. Країни АТР виявляють інтерес до української металургії, машинобудування, військово-технічної продукції. Відносини України з державами АТР на сучасному етапі набувають принципово нових рис прагматичної багатовимірної співпраці.

Тривають пошуки конструктивної співпраці України та Республіки Індія в рамках ООН. Хоча ставлення індійської сторони до деяких питань політики України, зокрема відносин з Російською Федерацією, вимагають глибокого вивчення і наукового аналізу. *Як відомо, Індія не підтримала, однак і не виступила проти резолюції Ради Безпеки ООН по Україні, а саме проекту резолюції про ситуацію в Криму, який обговорювався 15 березня 2014 р.* Проектом передбачалося, що Рада Безпеки ООН «підтверджує прихильність суверенітету, незалежності, єдності і територіальної цілісності України в межах її визнаних міжнародною спільнотою кордонів», і, підкреслюючи, що Україна не санкціонувала проведення референдуму про статус Криму, «заявляє, що й цей референдум не може мати юридичної сили і не може служити основою для будь якої зміни статусу Криму», а також закликає «всі держави, міжнародні організації і спеціалізовані установи» утримуватись від будь-яких дій або контактів, що прямо чи опосередковано визнають таке».

Авторами документа виступили делегації Німеччини, Канади, Коста-Ріки, Литви, Польщі та України. Ще понад 40 країн підтримали проект як спонсори.

Підтримали резолюцію 100 країн – членів ООН, 11 країн проголосували «проти», а «утримались» 58 країн, не брали участі в голосуванні 24 країни. Серед тих, що утримались, Індія і Китай. У цій гамі взаємовпливів виникає питання вибору цих двох країн на користь російської позиції.

Замислимося: які причини спонукали індійську сторону обрати саме таку позицію? Серед комплексу проблем передусім привертає увагу комплекс територіальних суперечок. Звернімо увагу на те, що Індія має безліч територіальних проблем з іншими країнами регіону, зокрема і з Китаєм. Територіальна війна між супердержавами у 1962 році завершилася одержанням фактичного контролю Китаю над спірною територією. З Бангладеш також не врегульована низка територіальних питань. Це і лінія прикордонної смуги, взаємні претензії на острови, проблема анклавів Бангладеш на території Індії тощо. Тривають суперечки і з Пакистаном. Миротворці ООН перебували у Кашмірі – спірній території з 1949 р. У 2004 році країни припинили військові дії через сильний землетрус в Кашмірі. Однак проблема не набула кінцевого розв'язання. Водночас склалися непрості територіальні претензії Індії та Непалу: спірна ділянка у 400 кв. км (річка Калапані) на кордоні з Непалом; проблеми незаконного перетину кордону маоїстськими угрупованнями тощо. Неспокійно і на індійському кордоні з Бутаном і М'янмою.

Аналізуючи позицію Індії щодо України під час обговорення вище зазначених питань в ООН, зокрема щодо територіальних зазіхань Росії та анексії Росією Криму під час голосування, можна припустити, що в умовах доволі гострих територіальних змагань Індії та Китаю, в умовах нарощування обома країнами ядерної і в цілому військової сили, до того ж широку

економічну співпрацю, а з іншого боку – залежність від російських енергоносіїв, *індійська сторона не могла собі дозволити прилюдно не підтримати позицію КНР.*

О. М. Олійник, Київ,
(к.е.н., с.н.с. Інституту економіки
та прогнозування НАН України)

Китайсько-індійські відносини на сучасному етапі

Тривалий час двосторонні відносини між Китаєм та Індією перебували в очікувальному стані. Причиною цього була історична пам'ять, пов'язана з низкою конфліктів, що мали місце на кордоні між цими країнами, зокрема на початку 60-х років минулого століття. Однак з часом сторони зосередились на вирішенні внутрішніх проблем, і впродовж майже 30 років на кордоні між Китаєм та Індією панувало перемир'я.

За останні 30 років обидві країни досягли значних успіхів в економічному розвитку, що дозволило їм зміцнити свої позиції у світі та перетворитись на впливових гравців світового рівня. Обидві країни впродовж останніх років демонструють найвищі темпи економічного зростання, що позитивно впливає на їхній розвиток. При цьому країни запроваджують різні економічні моделі розвитку, що привертає увагу світової спільноти, яка намагається віднайти ефективні ліки від економічної стагнації та занепаду. Досвід Китаю та Індії доводить, що не існує єдиної ефективної моделі економічного розвитку, яку можна було б копіювати іншій країні, сподіваючись на гарантований успіх.

Не меншу увагу також привертає формування нової парадигми двосторонніх відносин між цими двома азійськими велетнями. З приходом до влади нового покоління політиків в Індії та Китаї, а саме Прем'єр-міністра Індії Нарендри Моді та Голови КНР Сі Цзіньпіна, двосторонні відносини почали набувати нового змісту. Необхідність застосування нових підходів та бачення в двосторонніх відносинах між країнами була зумовлена формуванням нового політико-економічного середовища, в якому опинились ці країни, а також зміною ролі цих країн у світі.

Перевага у двосторонніх відносинах була надана економічному співробітництву, що позитивно вплинуло на відновлення довіри між цими країнами. Підтвердженням цього є обмін візитами лідерів двох країн, під час яких сторони висловили бажання розширювати торговельно-економічне співробітництво. У травні 2015 р. відбувся візит Прем'єр-міністра Індії Нарендра Моді до Китаю, який мав закласти фундамент для розвитку більш широкого економічного співробітництва між країнами.

Під час цього візиту сторони підписали 170 угод на загальну суму 10 млрд доларів США. Нарендра Моді дав високу оцінку ініціативі Китаю «Один пояс, один шлях» і запропонував поєднати цю ініціативу з індійською ініціативою «make in India», а також згадав і індійський «Мансун проект», спрямовану на відбудову «Світу Індійського океану», що, в свою чергу,

сприятиме відновленню стародавніх торговельних зв'язків та шляхів уздовж узбережжя Індійського океану.

Важливою подією для розбудови співробітництва між двома країнами став візит Голови КНР Сі Цзіньпіна до Індії у вересні 2014 р., під час якого він визначив нові параметри двосторонніх відносин. На його думку двосторонні відносини мають бути більш глибокими та диверсифікованими. На підтвердження цих слів Сі Цзіньпін пообіцяв надати найбільшому південному партнеру інвестиції на загальну суму 20 млрд доларів США.

Розвиток відносин між Індією та Китаєм свідчить про явне бажання сторін поглиблювати економічне співробітництво, переваги якого значно перебільшують існуючі розбіжності. Якщо надалі також зростатиме довіра між сторонами, то партнерські відносини між країнами можуть перетворитись на найбільш важливі в сучасному світі.

О. А. Клименко, Київ

(к.політ.н., доц., ст.н.с.)

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

Особливості розвитку індійсько-китайських відносин на початку XXI ст.

Значення індійсько-китайських відносин обумовлене зростаючим впливом Китаю та Індії на сучасні міжнародні відносини. Взаємини між Індією та КНР, як країнами із зростаючою динамікою співробітництва, впливають на ситуацію в Азійсько-Тихоокеанському регіоні та на глобальному рівні в цілому.

Протягом останнього десятиліття країни досягли прогресу переважно на шляху створення економічних механізмів міждержавного співробітництва, в межах якого, за оцінками експертів, уже з 2015 р. діяло 36 спеціалізованих двосторонніх переговорних майданчиків з різних проблем співробітництва.

Розглядаючи формування тенденцій індійсько-китайських взаємин на початку XXI ст., варто відзначити, що двосторонні відносини країн перейшли у стадію зрілого і стабільного розвитку. Свідченням цього є численні двосторонні та багатосторонні проекти за участю Індії та Китаю.

Важливою тенденцією у відносинах двох держав є те, що для уникнення загострення протиріч та суперечок економічного та політичного характеру вони започатковують спільні проекти, які мають слугувати реалізації взаємних інтересів. Деякими з таких прикладів є співробітництво у розробці родовища нафти Яхаваран в Ірані, спільна участь країн у проекті нафто- та газогону, який об'єднує південно-західну частину Китаю з портом Сітуе у М'янмі та ін.

Важливим чинником, що впливає на розвиток взаємин країн, є те, що Індія та Китай досі не розв'язали свої давні прикордонні конфлікти. Попри суперечки, які час від часу виникають на неузгоджених територіях кордонів, країни поступово протягом 2000-х рр. рухаються в напрямку зменшення ваги «емоційного сплеску» щодо існуючої проблеми і всіляко демонструють добрі

наміри по відношенню одне до одного, використовуючи існуючі дипломатичні механізми.

Водночас в Індії викликає занепокоєння вдосконалення китайської транспортної інфраструктури вздовж кордону. Індія вважає, що Китай подібними діями поступово витісняє її із зони стратегічних інтересів у Південній Азії. Попри скупчення військових на кордонах держав, експерти вважають малоймовірним, що Індія та Китай розпочнуть військові дії вздовж кордону.

Нині суперництво двох азійських гігантів відбувається на регіональному рівні, але у перспективі ця боротьба може перейти на світовий рівень. Найчастіше Індія та Китай уникають прямої конфронтації та публічно демонструють готовність розвивати дружні відносини. Обидві країни використовують тактику «опосередкованої конфронтації» (в англomовній літературі «проху confrontation», тобто «конфронтації за довіреністю»).

Активізація політичних взаємин провідних країн Азії відбувається через приховане протистояння та напрацювання союзницьких відносин «із друзями ворогів». Так, Китай останнім часом приділяє велику увагу акваторії Індійського океану та розвитку відносин із прибережними країнами. Відома військово-морська доктрина КНР «Шлях перлини» передбачає створення баз для флоту в місцях, які є життєво важливими для морських комунікацій, якими енергоресурси поступатимуть до Китаю з Перської затоки.

Не маючи можливості розташувати відповідні військові бази навколо Китаю, Індія почала нарощувати власний військово-морський потенціал. З 2013 р. вона наздогнала Китай за тоннажем крейсерів-авіаційних носіїв, а за кількістю нових військових замовлень навіть перегнала свого суперника. Останнім часом аналітики відзначають збільшення оборонних витрат азійських країн, зокрема, Китаю та Індії. Вперше ця тенденція була визначена в 2012 р. Міжнародним інститутом стратегічних досліджень (Велика Британія).

Крім того, Індія вперше розпочала співробітництво з Японією, яке, як передбачається, спричинить пожвавлення індійської економіки та сприятиме створенню внутрішньоазійської противаги Китаю. 11 листопада 2016 р. було підписано індійсько-японську угоду про співробітництво у сфері мирного атому. 20 липня 2017 г. вона вступила в дію. Варто відзначити, що Китай та Індія нині також виступають у ролі конкурентів на африканському континенті.

Зовнішня політика Індії у сучасному світі здебільшого є спробою зміни політики «рівноваги» та ролі країни у міжнародних відносинах на провідну, яка вимагає формування інших – більш амбітних цілей. Так, індійський дослідник Субраманьям Джайшанкар сформулював їх таким чином: «У сфері міжнародної політики Індія підтримує все більш ймовірний перехід до багатопольярного світу й, відповідно, – багатопольярної Азії». Очевидно, що, приймаючи виклики нової доби, Індія прагнучиме використовувати існуючі можливості для закріплення за нею ролі провідної країни не тільки на регіональному, а й на глобальному рівні.

Індія, так само як і Китай, демонструє стратегічний характер зовнішньої політики в різних регіонах світу. На Близькому Сході вона взаємодіє з Іраном

та з Об'єднаними Арабськими Еміратами, налагоджує контакти із Саудівською Аравією. Вона прагне, щоб її сприймали як активного гравця і всіляко підтримує взаємини з країнами АСЕАН, намагаючись нейтралізувати вплив Китаю в регіоні Південної Азії. Зрештою, вона демонструє велику увагу до укріплення відносин із Сполученими Штатами Америки, а також розвиває відносини із своїм давнім партнером – Російською Федерацією.

Очевидно, що як Індія, так і Китай мають багато спільних пріоритетів щодо відстоювання національних інтересів. Кожна з країн зацікавлена в мирному співіснуванні у хиткому взаємозалежному світі. Кожна прагне економічних та політичних досягнень для просування власних пріоритетів розвитку як в регіональному, так і у світовому масштабах. Ці об'єктивні обставини примушують двох азійських велетнів час від часу вставати на шлях взаємоприйнятних компромісів, нелегкого практичного порозуміння та взаємодоповнюючої співпраці. Цей процес іде досить складно й нерівномірно, але від нього великою мірою залежатиме розвиток найважливіших складових регіонального і світового розвитку в найближчому майбутньому.

М. М. Бессонова, м. Київ

(к.і.н., доц., ст.н.с.)

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

Основні напрями співпраці Індії та Канади на початку ХХІ ст.

Канада та Індія, які є колишніми британськими колоніями та членами Британської співдружності націй, мають давні двосторонні відносини. Вважається, що взаємини обох країн на сучасному етапі побудовані на спільних традиціях демократії, плюралізму та міцних міжособистісних зв'язках. Попри наявність певних загострень у відносинах у 1970-х – 1980-х рр., на початку ХХІ ст. індійсько-канадські взаємини активізувалися, що відобразилося у кількох офіційних візитах високого рівня та підписанні низки документів, покликаних регламентувати окремі виміри двосторонніх взаємин.

Основними сферами сучасних взаємовідносин між двома країнами Британської співдружності є зовнішня політика, торгівля та інвестиції, фінанси, енергетика. Співпраця в означених сферах забезпечена низкою угод, меморандумів про взаєморозуміння, а також робочими групами та комісіями на рівні різних міністерств. Наразі між Індією та Канадою ведуться переговори про підписання Комплексної угоди про економічне партнерство та Угоди про сприяння та захист іноземних інвестицій.

Про різноманітність сфер співпраці між Індією та Канадою свідчать такі документи, як Угода про науково-технічне співробітництво (2005 р.), Угода про співпрацю в мирному використанні ядерної енергії (2010 р.), меморандуми про взаєморозуміння щодо співпраці у гірничій справі (2010 р.), у сфері культури (2010 р.), у галузі вищої освіти (2010 р.) тощо. У 2015 р. під час візиту до Канади індійського прем'єр-міністра Нарендри Моді серед інших

домовленостей були підписані декілька меморандумів про взаєморозуміння: щодо співробітництва в галузі космосу; щодо питань технічного співробітництва у сфері залізничного транспорту; щодо поглиблення співробітництва в галузі цивільної авіації тощо. Окрім уже вказаних, варто назвати і такі важливі виміри двостороннього діалогу як сільське господарство та особливо актуальні на початку ХХІ ст. безпека і боротьба з тероризмом.

Слід окремо наголосити на тому, що співпраця в галузі культури та освіти має особливе значення не тільки для зміцнення та сприяння кращому взаєморозумінню у мистецтві, літературі, історії, спорті та інших культурних вимірах, а також для посилення захисту та сприяння культурному різноманіттю, що становить один з першочергових пріоритетів для Канади.

У відповідних меморандумах про взаєморозуміння були зазначені такі напрями співпраці у галузі культури, як заохочення мистецтва та проведення свят національних культур, виставок, спеціальних заходів та програм обміну, особливо під час великих міжнародних заходів в обох країнах; сприяння обміну професіоналами/експертами, знаннями, технічною підтримкою та досвідом у галузі археології, музеєзнавства, кінематографії, мистецтва, бібліотек, архівів, засобів масової інформації, туризму; обміну виставками художнього, інформаційного, історичного та археологічного характеру, включаючи образотворче мистецтво, ремесла, фотографію, нові медіа-мистецтва, історію; обмін досвідом з питань створення, виробництва, розповсюдження послуг Індії та Канади в галузі культури та мистецтва, а також сприяння участі у заходах для просування товарів та послуг у сфері культури і торгівлі з обох країн.

У галузі вищої освіти передбачено: обмін студентами на всіх рівнях вищої освіти (бакалаврат, магістратура, аспірантура); короткострокові гранти для викладачів та студентів для проведення досліджень та розробки навчальних програм, включаючи докторські студії в індійських та канадських університетах; спільні семінари, спеціальні технічні програми та заходи з професійного/академічного розвитку, обмін дослідницькими матеріалами, підготовка наукових публікацій, навчальної літератури; вивчення можливості взаємного визнання освітніх кваліфікацій; та проведення взаємних програм стажувань у сферах, що становлять взаємний інтерес.

М. В. Бурцева, Київ

(аспірантка 3-го року навчання

ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

Імміграція з Індії до Канади: від дискримінації до рівноправ'я

Сучасні Індія та Канада мають давні історичні зв'язки, започатковані ще з часів перших міграційних хвиль до Нового світу. Індійська громада у Країні кленового листка становить чималу частку населення: приблизно 3,6% канадців мають індійське походження (1,2 млн осіб). Канада є багатокультурною країною з відкритою імміграційною політикою, яка реалізовує низку програм із

підтримки переселенців, їхньої інтеграції та виховання толерантного суспільства. Ці фактори сприяють тому, що саме Канада з останньої третини ХХ ст. стала важливим і перспективним напрямком імміграційного руху із різних країн світу, у тому числі з Індії. Проте такий стан речей спостерігається лише з другої половини 1970-х рр. На попередньому етапі індійсько-канадських відносин, коли обидві країни перебували в колоніальній залежності від Великої Британії, у сфері канадської імміграційної політики характерними рисами були застосування обмежень та дискримінація по відношенню до переселенців із Індії, попри заклики британської влади до розвитку імміграційного руху між власними колоніями.

Протягом 1867–1914 рр. індійців, китайців, японців, афроамериканців та іммігрантів із інших регіонів світу визначали як «не білі іммігранти». Тогочасна канадська влада не була зацікавлена у перебуванні цієї багатоетнічної групи переселенців у країні. До представників цієї категорії застосовували дискримінаційні дії шляхом бюрократизації в'їзних процедур. Наприклад, за Законом про імміграцію 1910 р. федеральний кабінет отримав право заборони на в'їзд та депортацію будь-якого іммігранта, якщо, на думку посадовця, особа була «непридатною до канадського клімату або до державних вимог»; а також запроваджував вибіркову дискримінаційну норму, згідно із якою було встановлено грошовий бар'єр у 200 доларів для отримання дозволу на в'їзд до Канади іммігрантів азійського походження. У той час як для всіх інших іммігрантів, незалежно від країни походження, ця сума становила 25 доларів.

Іншим прикладом таких обмежувальних заходів можна назвати федеральну постанову 1908 р., відповідно до якої іммігранти з Індії повинні були подорожувати до Канади лише прямим рейсом пароплава, що було неможливим через відсутність таких рейсів між Канадою та Індією. Таким чином, коли у 1914 р. на японському пароплаві до гавані Ванкувера прибули 376 індійців, канадські службовці, керуючись запровадженою постановою, не дозволили їм зійти на територію Канади. Вони так і не змогли іммігрувати і змушені були повернутися до Індії.

Такий стан канадської імміграційної політики щодо переселенців з Індії зберігався до кінця Другої світової війни. Так, відповідно до урядових розпоряджень 1931-го та 1950 рр., було накладено заборону на в'їзд на територію Канади «іммігрантів будь-якої азійської раси». Згодом переселення було дозволено лише близьким родичам громадян Канади – дружинам та неодруженим дітям віком до 18 років.

Мінімальним кроком уперед у розширенні можливостей для представників індійського походження мігрувати до Канади було укладення договору між урядами Канади та Індії у 1951 р. За його умовами, окрім найближчих родичів, канадський уряд погодився приймати 150 осіб-вихідців із Індії щорічно. При цьому переселенці могли бути будь-якої статі та віку. Втім, ця дозволена чисельність переселенців була настільки малою, що не мала суттєвого впливу на імміграційний потік до Канади (наприклад, у 1951 р. до Канади іммігрувала 194 391 особа).

Зрештою, лише у 1976 р., із прийняттям Закону про імміграцію, канадська позиція щодо переселенців кардинально змінилась у бік політики, що відкрила нові, розширені можливості та рівні умови для переселенців з різних регіонів світу. Не стали винятком і вихідці з Індії, які відтепер могли покращити чи розпочати нове життя для себе та своїх родин у Канаді і згодом сформували одну з найчисельніших громад у цій країні.

В. О. Стельмах, Київ
(к.політ.н., н.с. ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»)

Сучасний стан двосторонніх відносин Індії та країн Балтії

У травні 2017 року відбувся візит міністра закордонних справ Індії М.Дж. Акбара до Латвії та Литви, а у попередньому, 2016 році відбувся його візит до Естонії. Приблизно у цей самий період у Фонді Карнегі за міжнародний мир, а саме у центрі Карнегі-Індія, відбувся круглий стіл, присвячений відносинам Індії з країнами Балтії як регіоном. Зустріч була ініційована послом Литви в Індії Лаймонасом Талат-Келпші, послом Естонії в Індії Рихо Крууві та заступником глави місії посольства Латвії в Індії Айвісом Клавінскісом.

Ці зустрічі символічно відзначили 25-річчя дипломатичних відносин між Індією та країнами Балтії. Однак, на думку експертів, на даному етапі дипломатичні та економічні відносини між сторонами недостатньо розвинуті, а тому вони повинні здійснити певні кроки для подальшого їх зміцнення. Тим більше, що для цього є певні історичні передумови. Зокрема, ще у 1920 році Індія та країни регіону входили до складу Ліги Націй. У період існування Радянського Союзу двосторонні відносини в окресленому форматі були неможливі через політичні причини. На сучасному етапі співробітництво обох сторін відбувається переважно в рамках діалогу Індія – ЄС.

Однак, як під час візиту міністра закордонних справ Індії М.Дж. Акбара до країн Балтії, так і під час круглого столу у Нью-Делі, було заявлено про те, що наразі формат співпраці Індія – країни Балтії є цілком актуальним і можливим з декількох причин, зокрема:

- оскільки Росія та Китай прагнуть «поєднати» Тихий та Атлантичний океани новим транспортним шляхом, країни Балтії зможуть відігравати роль транспортних вузлів;
- швидкий розвиток інноваційних технологій країн Балтії (електронний уряд, захист електронних даних, технічна освіта, отримання енергії з відходів) відповідає індійській стратегії економічного розвитку;
- високотехнологічні балтійські компанії могли б лише виграти від співпраці з індійськими, які переважають в обсягах ринку збуту;
- країни Балтії відповідають пріоритетному напрямку Нью-Делі щодо зміцнення двосторонніх відносин з малими державами;

- як Індія, так і країни регіону мають кордони з ядерними державами та ін.

З метою поглиблення і розширення подальшої співпраці експертами було визначено кілька пріоритетних напрямів:

по-перше, відкрити посольства Республіки Індія у Таллінні, Ризі та Вільнюсі. Попри те, що Латвія, Литва та Естонія наразі мають повноцінні посольства в Нью-Делі, дипломатичні відносини Індії з цими трьома країнами все ще відбуваються через дипломатичні представництва Індії у Гельсінкі, Стокгольмі та Варшаві;

по-друге, окрім двостороннього виміру відносин, необхідно збільшити спільну участь Індії та країн Балтії у регіональних та глобальних питаннях, зокрема, шляхом проведення більш регулярних консультацій з ЄС та Росією, а також співробітництво з міжнародними ініціативами, в яких Індія відіграє більш помітну роль;

по-третє, Індія та країни Балтії мають вивчити свої історичні зв'язки та розвивати потенціал культурної співпраці, зокрема, серед литовців поширена думка, що їхня мова виходить із санскриту. Впровадження кафедр індійських студій у балтійських університетах, а також сприяння співпраці між аналітичними центрами та ЗМІ могли б також сприяти поглибленню індійсько-балтійських зв'язків.

В. В. Новікова, Одеса

(студентка-магістр 1 року навчання

Одеського національного університету імені І.І. Мечникова)

Британська політика в сфері освіти в Індії (кін. XVIII – пер. пол. XIX ст.)

Зовсім новим етапом на шляху розвитку системи освіти став час британського панування в Індії. Важливу роль у цьому процесі відіграла адміністрація Ост-Індської компанії. Розширюючи свою торгово-підприємницьку діяльність із середини XVIII століття британське керівництво почало докладати серйозних зусиль для захисту і зміцнення політичного майбутнього Британської імперії в Індії. З цією метою поряд з політичними і військовими заходами освіта стала одним з найважливіших інструментів, спрямованих на викорінення забобонів щодо британського панування в індійському суспільстві. Тому одним з головних завдань британської політики в Індії була модернізація індійського суспільства шляхом запровадження англійської освіти і поширення західних знань. Усе це було єдиним і головним способом створення лояльної колонії під владою Британської імперії, незважаючи на те, що британська політика у сфері освіти в Індії на початку свого розвитку була дуалістичною завдяки існуванню двох опозиційних груп, а саме, орієнталістів та євангелістів, які достатньо сильно відрізнялись у своїх поглядах щодо розвитку освіти в Індії. Орієнталістська політика була спрямована, в першу чергу, на просування попередніх систем освіти, а саме

підготовки посадових осіб на основі релігійної літератури та класичних мов. Отже, політика орієнталістів, у першу чергу, була направлена на збереження старої системи освіти, яка виступала гарантом британського панування в Індії. Євангелісти ж виступали за цілковите домінування англійської мови та поширення західних знань в Індії. Таким чином, англійська мова як засіб навчання повинна була прокласти шлях до повної консолідації британської колоніальної імперії в Індії. Але незважаючи на зусилля євангелістів, як в Індії, так і в Британії, директори Ост-Індської компанії виступили проти подібних пропозицій, через те що місіонерська діяльність вважалася однією з найбільш небезпечних загроз зміцненню і стабільності британського суб'єкта в Індії.

У зв'язку з цим, хоча бачення орієнталістів та євангелістів різнилися щодо майбутнього індійської освіти, проте в деяких питаннях вони все ж таки спромоглися дійти повної згоди. По-перше, обидві сторони погодилися з важливістю введення та поширення європейської літератури та науки. По-друге, основною ціллю британської політики мав стати розвиток освіти для народних мас і збагачення народних мов шляхом вливання західних знань та ідей. Більше того, обидві сторони вважали, що народні мови не можуть бути використані як засіб навчання через неможливість викладання ними більшості сучасних предметів. І, нарешті, обидві сторони були згодні з твердженням, що європейські знання мають вищий рівень розвитку та є прогресивнішими, аніж традиційна освіта місцевого населення, через те що вони добре розуміли хиткість становища Британської імперії в Індії. У цьому контексті дане дослідження показує, що, незважаючи на серйозну дискусію про майбутнє освіти в Індії, все ж таки серед британців на початку XIX ст. склався консенсус щодо модернізації індійського суспільства і створення лояльної колонії під владою Британської імперії.

Таким чином, не дивлячись на те, що в основному британська політика в Індії у сфері освіти (кінець XVIII – перша половина XIX ст.) була націлена саме на створення прошарку в індійському суспільстві, який би в майбутньому привів до повної консолідації Британської імперії та Індії, проте ця політика мала й позитивні моменти. Через те, що завдяки цій політиці в Індії були створені Калькуттське медресе та Бенареський коледж, кількість колегій і шкіл, які існували за рахунок урядових коштів, значно зросла у першій половині XIX ст.

О. О. Чувпило, Харків
(д. і. н., професор кафедри нової та новітньої історії
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна)

Л. О. Чувпило, Харків
(к.і.н., доцент Інституту сходознавства та міжнародних
відносин «Харківський колегіум»)

Асоціація Британської Індії – провідна національно-патріотична організація Бенгалії

Історія створення Індійського національного конгресу (ІНК) у 1885 р. і перетворення його на широкий антиколоніальний фронт у 20–30-ті роки минулого століття висвітлена в українській та зарубіжній історіографії достатньо повно і всебічно. Однак діяльність багатьох попередників ІНК у 60–80-ті роки XIX ст. все ще залишається недостатньо дослідженою в індологічній літературі. Завдання даних тез – хоча б деякою мірою заповнити цю прогалину, виділивши Асоціацію Британської Індії, яка мала значний вплив на доконгресистський та конгресистський визвольний рух. Починаючи розгляд поставленого питання, слід зазначити, що після поразки Великого народного повстання 1857–1859 рр. у різних районах Індії, яка залишалася найбільшою англійською колонією, продовжували діяти існуючі й почали з'являтися нові провінційні легальні національно-патріотичні організації, діяльність яких підготувала об'єднання визвольного руху в загальноіндійському масштабі, що й відбулося, коли був заснований ІНК. Серед них насамперед варто виділити провідну політичну організацію бенгальських націоналістів (Бенгалія була найрозвинутішою індійською провінцією), що отримала назву Асоціація Британської Індії, а виникла вона у 1851 р. Її програма передбачала масове залучення індійців до управління своєю країною, надання їм керівних посад у державних органах і службах, створення обраних усіма громадянами центральної та провінційних легіслатур, надання населенню конституційних прав і свобод, включаючи заборону расової дискримінації та зрівняння індійців у правах з англійцями; проведення фінансової та податкової реформ, суттєве зниження податків і заборону введення нових грошових зборів і податків, передусім земельного й соляного; позбавлення податківців судових повноважень, значне зменшення видатків на утримання чиновників усіх рангів та армії з поліцією, виділення певної частини зібраних податків на народну освіту, маючи на меті надання індійцям можливості отримання європейської освіти; реформування силових і судових структур, а також будівництво житла для бідняків, громадських та іригаційних споруд тощо. У наш час така програма, на перший погляд, здається занадто поміркованою, адже в ній не йшлося про надання Індії політичної незалежності чи хоча б якогось обмеженого статусу домініону. Але для Британської Індії другої половини XIX ст., в якій після подій 1857–1859 рр. жорстоко придушувалося все опозиційне іноземному пануванню, вона виглядає досить сміливою, прогресивною і навіть

радикальною як для легальної політичної організації, що в будь-який момент могла бути заборонена, члени її заарештовані, а також порівняно з програмами попередніх патріотичних товариств та організацій. Не випадково, що ІНК у перші двадцять років діяльності, очолюваний англійцем А. О. Юмом, у своїх політичних настановах мало в чому виходив за межі програми Асоціації. При цьому все ж необхідно зазначити, що Асоціація Британської Індії, як і всі тодішні національно-патріотичні організації, була нечисленним об'єднанням заможних прошарків бенгальського суспільства, представників вищих каст та інтелігенції, переважно калькуттським за складом, члени якого не змогли втілити свою програму в життя. Критикуючи колоніальні порядки, іноді навіть досить гостро, їм упродовж багатьох років вдалося домогтися лише деякого розширення торгівлі між колонією та метрополією, що й так співпадало з намірами англійських правлячих кіл, незначного збільшення асигнувань на розвиток індійської транспортної системи, внесення важливого доповнення до закону про оренду 1859 р., згідно з яким забезпечувалися інтереси заміндарів (поміщиків) під час розгляду їхніх суперечностей зі спадковими орендарями. Ця обставина, а також переслідування влади стали причиною поступової втрати впливу Асоціації наприкінці 60-х – на початку 70-х років XIX ст.

СЕКЦІЯ «РЕЛІГІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ ІНДІЇ»

Г. В. Гнатовська, Київ

(к.філос.н., доцент кафедри історії філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Принцип історизму та історизму в дослідженні індійської філософії

Поширенням у вітчизняному науковому співтоваристві є ототожнення принципів історизму та історизму. Нищівна критика, якої зазнав історизм впродовж XX століття, зумовлює переважно негативне до нього ставлення. Однак сучасна історико-філософська наука потребує обґрунтування власної методології, вільної від вад історизму та, водночас, історичної концепції. Для реалізації цієї мети потрібно визначити міру представленості цих принципів у найбільш відомих в новітній історії дослідженнях індійської філософії.

Принцип історизму традиційно вбачають у тих теоріях, де принцип історизму підсилюється переконаністю у тому, що кожна подія філософської творчості відповідає доцільності й цілісності історико-філософського процесу, що визнається цілком закономірним, необхідним, а отже, й об'єктивним. Еталонним є історизм Гегеля, який, зокрема, в «Лекції з історії філософії» (1822–1830) обстоював монолінійне тлумачення історії філософії та заперечував існування філософської думки на Сході. С. Дасгупта – автор п'ятитомної «Історії індійської філософії» (1922–1955), який у формуванні власної історико-філософської концепції, найвірогідніше, зазнав істотного впливу гегелівської та неогегельянської філософської спадщини, тим не менш, дотримувався принципу полілінійності. На думку російського дослідника С. Бурмістрова, цей мислитель витлумачував історію філософії вільною від «зовнішніх» факторів (соціальних, культурних, економічних, географічних тощо) і такою, що розвивається згідно власних законів та результатів комунікації, що відбувається між логічно-необхідними течіями і школами. Тому ми можемо зробити висновок про історизм історико-філософської концепції С. Дасгупти, хоч вона й не мала настільки ж виразних ознак історизмської телеологічності, як двотомна «Індійська філософія» С. Радгакрішнана (1921–1925). Принцип історизму також чітко простежується в дослідженні М. Роя «История индийской философии. Греческая и индийская философия» (1954), який витлумачував її на близьких до методології історичного матеріалізму засадах як боротьбу ідеалізму та матеріалізму.

В роботі С. Чаттерджи і Д. Датта «Введення до індійської філософії» (1939) виклад побудований у формі розкриття змісту дев'яти систем філософії, що подаються автономно від хронології та історико-культурного контексту, тому ми можемо стверджувати, що ця робота не демонструє як ознак історизму, так і ознак історизму.

Принцип історизму полягає у тому, що кожне філософське першоджерело належить розглядати виключно з урахуванням унікальної (конкретно-історичної) специфіки часу та умов його створення, без ствердження об'єктивності й необхідності історичного процесу. Методологія історії філософії завжди повинна мати чітко визначені: по-перше, критерії історичності для виокремлення тих подій філософської творчості минулого, що варті дослідження, та по-друге, критерії періодизації для означення цілісності й спадкоємності розвитку філософської думки.

Д. А. Данилов, Київ
(здобувач ступеня к.ф.н.
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Розвиток значення дг'яни від ведійських витоків до тексту «Мокшадгарми»

Актуальність вивчення поняття «дг'яна» (*dhyāna*) та ролі медитативних практик йоги полягає в потребі осмислення широкої популярності, яку це вчення набуло протягом ХХ сторіччя у світі, а за останні десять років – і в Україні. Кількість осіб, що практикують йогу, постійно зростає, разом з цим зростає і потреба в більш глибокому розумінні коріння ідей йоги, вичленування її концепцій з великого комплексу медитативних практик Сходу і виокремлення значень понять. Зважаючи на актуальність йогівських методик оздоровлення, фізичного розвитку, психологічних та терапевтичних практик йоги, когнітивних концепцій та їхньої ролі в масовій культурі, актуальним є цілісне розуміння філософії йоги.

Дг'яна (*dhyāna*) є одним із ключових понять у філософії йоги. Цей термін має прадавні корені, що виходять з давньоіндійського сакрального тексту – «Рігведи» (близько 1200 р. до н.е.). На відміну від «Рігведи», в якій дг'яна має переважно міфологічне значення, в ранніх упанішадах та «Мокшадгармі» це поняття стає частиною йогічного дискурсу. В нашій доповіді ми плануємо здійснити аналіз вживання дг'яни у вищезгаданих текстах.

«*Pirveda*». Термін «дг'яна» не зустрічається в «Рігведі», проте в цьому джерелі згадуються слова, що містять такий самий корінь: *dhīḥ* та його похідна *dhītiḥ*. В результаті аналізу тексту «Рігведи» визначено, що корінь *dhī* наповнений міфологічними образами. Тут ще відсутні детальні описи практик, немає утилітарності. Є лише опис світу, в якому діяльність людини, пов'язана з *dhī*, спрямована зсередини назовні. Вона, як правило, звернена до вищих, більш складних явищ. Цей корінь використовується для слів, що сприяють розширенню бачення, осягненню, пізнаванню космосу.

Упанішади. Пізніше, в період ранніх упанішад (800–300 рр. до н.е.), використання терміну набуло нового сенсу. Оскільки упанішади – езотеричні тексти, термін не завжди очевидний. В упанішадах уперше зустрічається термін

«дг'яна», а також оформлюються її перші техніки та описи. В упанішадах дг'яна – опис процесу отримання містичного досвіду пізнання невідомого. Метою мудреців того періоду є контроль розуму шляхом підпорядкування собі думки. Упанішади виокремлюють структури свідомості та ієрархізують їх між собою. Дг'яна більша за читту та манас, проте є меншою за віджняну. Саме в упанішадах пізнавальна сила дг'яни спрямована всередину сутності людини. Предметом когнітивної функції дг'яни стає таттва (таковість) атмана (self, selbst, самості).

«Мокшадгарма». Одним із ключових текстів для філософії йоги є «Мокшадгарма» (близько I ст. н.е.), частина дванадцятої книги «Шантіпарви» давньоіндійського епосу «Магабхарата». Трактат відкриває нові для свого періоду сенси, значення, цілі та методику використання дг'яни. Нами були проаналізовані сім розділів «Мокшадгарми»: 181, 188, 189, 203, 294, 321 і 333, кожен з яких містить пояснення дг'яни. Отримані результати ми пропонуємо розглядати у вигляді семи тез: (1) дг'яна в «Мокшадгармі» приводить до нірвани; (2) потребує попередньої підготовки розуму: збирання разом індрій та відмову від побутових, звичних форм діяльності; (3) атрибутами дг'яни є: екаграта – однопаралельність мислення, дгарана – утримання уваги, а також свадг'я, асана і контроль дихання; (4) результат дг'яни — збирання манаса у самадгі, плодами якого постають роздум (vicāra), знання, що розрізняє (viveka), та судження (vitarka); (5) двома довготерміновими альтернативними цілями дг'яни є брагмакая (брагманічне тіло) та проникнення в атман, розташований у серці; (6) дг'яна виконується брагманами і кшатріями; (7) йога та дг'яна в «Мокшадгармі» виступають синонімами.

М. Г. Мурашкин, Днепр

(д.филос.н., профессор кафедры философии и политологии
Приднепровской государственной академии строительства и архитектуры)

Психологизм и мистицизм древнеиндийской философии на примере упанишад

Философская мысль древней Индии психологична и мистична. Одним из ярких примеров, описывающих высшее состояние в человеке, являются такие тексты Вед, как Упанишады, представляющие собой их изотерические интерпретации. Остановимся на этом примере, коснувшись, в частности, Мандукья Упанишады. Эта Упанишада представляет интерес, так как описывает такое мистическое состояние сознания, как НЕМРИ в ряду естественных состояний человека, в ней также говорится о священном слове «ОМ» и об атмане.

Священный слог «ОМ» состоит из трех звуков и букв. «О» в санскрите понимается как слияние звуков «а» и «у», а следовательно, слог «ОМ» записывается как «АУМ». Однако этот слог понимается как состоящий не из трех звуков (а, у, м), а включает в себя четыре элемента. Это такие элементы, как «А», «У», «М» и тишина. Под «А» понимается бодрствующее сознание, под «У» – сновидящее сознание, под «М» – сон. А в целом «АУМ» представляет

собой четвертый элемент – безмолвие, царящее вокруг этих звуков, а также четвертое состояние сознания, в котором присутствует безмолвие, покой, невозмутимость, блаженство и счастье, недвойственность, единство и целостность.

В Мандукье упанишаде говорится также об атмане. Атман – это духовное начало человека, его чистое сознание и самосознание. Указывается, что у атмана есть четыре состояния. Затем идет перечисление этих состояний. Это естественные состояния человека. Отмечено, что человек имеет такие состояния, как бодрствование, легкий сон (или сон со сновидениями, то есть внутренний психический мир человека, который можно понимать как наличие сновидений, галлюцинаторных видений, гипноидно-внушенных состояний, грез), глубокий сон (или сон без сновидений) и состояние «турия» (Упанишады), понимаемое как состояние НЕМРИ. Состояние «турия» понимается как состояние НЕМРИ, так как его характеристики совпадают с состоянием «мировой души» у древних греков и состоянием НЕМРИ, описанном Д. Кришнамурти в «Записных книжках».

Состояние турия как четвертое состояние сознания человека описано в Мандукье упанишаде и представлено как состояние, при котором приостановлен процесс познания. Это состояние, которое нельзя увидеть, как видят грезоподобные состояния. О нем нельзя доподлинно сказать словами. Его нельзя уловить как нечто определенное. Оно непостижимо в своей необычности. В мистике оно значится как мистическая интуиция и имеет такие характеристики, как бесстрашие или успокоенность, милосивость или счастье, недвойственность, а также бессмертие, так как «сияет над прахом».

Веды представляют собой тексты о сакральном знании, которое имеет экстатический характер, когда действие человека превращается в действие ради жертвы и атман рождается из ничего в процессе жертвоприношения. Это практика обретения экстатического состояния турия, обретения подлинного состояния души как атмана. Но ведические знания указывают и на то, что для обретения атмана недостаточно каких-либо действий и упражнений. Атмана достигает тот человек, которого выбирает сам атман. Но этот атман для человека должен быть самым дорогим (В. С. Семенцов). Та же ситуация намечается и в отношении античного термина «автаркия» как самодовление и самодостаточность, где способность человека иметь самое дорогое, по ведическим знаниям, приравнивается к способности *довлеть себе* в понимании Платона.

С. Г. Секундант, Одеса,
(д.філос.н., завідувач кафедри філософії і
основ загальногуманітарного знання Одеського
національного університету імені І.І. Мечникова).

Буддизм та індійська філософська традиція

Буддизм належить до неортодоксальних (nāstika) й атеїстичних (nirīśvaravāda) релігій. Він заперечує не тільки Бога-творця й авторитет Вед, а й

існування безсмертної душі (anātmavāda). В цьому відношенні він є прямою протилежністю більшості ортодоксальних філософських шкіл Індії. Витіснений з території Індії у XIII ст., буддизм став розглядатися як явище, переважно чуже індійській культурі взагалі та індійській філософії зокрема.

Проте буддизм як релігійно-філософське вчення виникає виключно на індійській землі в середовищі тих народів, які сповідували традиційні індійські релігії (āryadharmā). На відміну від соціально-етично орієнтованого зороастризму, ведійська релігія являла собою магічну релігію, переважно спрямовану на пізнання сил природи і підпорядкування їх волі людини.

Точніше, буддизм виникає на хвилі антибрахманського руху філософії шраманського періоду та ідеології мислителів упанішад, яка була направлена переважно проти магічної свідомості й ритуальних практик брахманізму. Поворот від магії до релігії, який ми виявляємо вже у «Бріхадараньяка-упанішаді» і «Чхандогья-упанішаді» (VIII ст. до н.е.), був обумовлений радикальним переглядом традиційного погляду на людину і переорієнтацією на принципово нову сферу інтересів – на дослідження станів нашої свідомості і пошук справжнього «Я». Саме в цей період відбувається відкриття *кармічної* свідомості як джерела нашого страждання, а також пов'язана з цим зміна сенсу життя. Придбання матеріальних благ, яке було головною метою ведійського ритуалу, перестає вже визначати сенс життя, а задоволення бажань тіла розглядається тепер як головне джерело страждань. Також уже в текстах упанішад сенсом життя стає звільнення від *кармічної* залежності і страждання, що нею породжується, а головним предметом дослідження є стан нашої свідомості.

Хоча буддизм виникає на хвилі антибрахманського руху, Будда Шак'ямуні розглядав себе як реформатора древньої *дхарми*, яку, на його думку, спотворили брахмани, а не як творця нового вчення. Свідомо спираючись на вчення упанішад, він створює новий ідеал брахмана, нові норми поведінки та техніки медитації. Метою його вчення було очистити свідомість від забобонів магічної свідомості, якими ще була сповнена література ранніх упанішад.

Як вчення (dharma), що виникло в шраманський період упродовж словесних баталій, ранній буддизм є раціоналістичною релігією, яка ще більшою мірою, ніж джайнізм, спирається на розум. Однак, на відміну від багатьох професійних сперечальників цього періоду, Будда скептично ставиться до суто умоглядних проблем і різного роду спекуляцій, а як найважливіший засіб пізнання розглядає медитативний досвід. Створені раннім буддизмом нові медитативні практики були спрямовані не стільки на досягнення надзвичайних властивостей, скільки на звільнення від страждань.

Усе різноманіття філософських проблем Будда зводить до чотирьох, які стосуються природи і причин страждань, а також можливості і шляхів звільнення від страждань. Основою філософії буддизму стає релігійна практика, а головною проблемою – звільнення від *кармічної* залежності і страждань. Однак найбільш важливим внеском у розвиток індійської філософії стає вироблений буддизмом принципово новий тип філософствування, який є чимось середнім між релігійною практикою і рефлексією релігійної практики і

способів її вдосконалення. Саме цей вид філософствування робить філософію невід'ємною складовою частиною будь-якої релігійної практики. Визначене Буддою коло проблем, як і принципово новий вид філософствування, орієнтований на релігійну практику, саме під впливом буддизму стає характерною рисою всієї індійської філософії.

О. Ю. Калантарова, Київ
(аспірантка Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Буддійська спадщина Індії – вчення Калачакри

Індія зберегла для нас велику духовну спадщину. Їй одним з унікальних феноменів, який подарувала нам Індія для вдумливого дослідження, є буддійська Калачакра.

Калачакра (з санскриту «колесо часу») – буддійське вчення про єдність макрокосму і мікрокосму, всесвіту і людини, зовнішнього світу і внутрішнього, завдяки якому людина, змінюючи себе, може змінити світ навколо. Основні ідеї цього вчення належать до вищих, тобто самодостатніх, практик ваджраного шляху, а саме – до Калачакра-тантри. На Калачакра-тантрі також засновані такі буддійські науки, як астрологія та медицина, тому що вона відкриває знання про циклічність часового плину, зокрема, календарний ритм. Які ж саме атрибути вчення Калачакри нам залишилися у спадок? По-перше, *тексти*, по-друге, *митецькі атрибути для практики*, по-третє, *жива лінія наслідування*.

Тексти. Основний (корінний) текст називається Калачакра-мулатантра. Автором тексту, за стародавніми переказами, вважається легендарний цар Сучандра, який отримав настанови від Будди Шак'ямуні в Бодхгаї та приніс ці знання у свою країну Шамбалу. Цей текст не зберігся ні в якому вигляді, але нам залишилася скорочена версія тексту (на санскриті) – Шрі Калачакра-лагху-тантра, що належить наступному королю Шамбали, якого звали Яшас.

Коментарі (ми нагадаємо лише найвідоміший коментар, який навіть було внесено до канону коментарів тибетського буддизму Данджур) – це Вімалапрабха. Коментар належав царю на ім'я Пундаріка, він датується VI – VIII ст.

Митецькі атрибути практики. Іштадевата (тибетською *ідам*) – образ просвітленої істоти, котра уособлює високий стан свідомості, що може досягти той, хто практикує. Ідам Калачакри (тибетською *яб-юм*) складається з двох постатей – чоловічої та жіночої, які знаходяться в акті вищого поєднання коханням. Символічні предмети, колір та кількість рук, облич – таємне сховище знання про психічну структуру свідомості, яку активує практика Калачакри.

Мандала має вигляд кола, в який вписаний квадрат. Це – схема палацу *ідаму*. Коло має декілька рівнів та центр, який вважається тронним місцем *ідама* Калачакри. *Мандала* Калачакри також особлива, тому що є зашифрованим знанням про простір, що оточує практикуючого.

Монограма Намчувангдан (з тибетської «*що володіє десятьма силами*») – це вже суто тибетській вимір, тому що вона складається з 7 літер тибетської

абетки (тобто з 7 складів, тому що тибетське письмо є складовим). Вона вважається потужним амулетом, що захищає людину з усіх сторін світу. Кожна літера має символічне значення й відображає певне поняття буддійської натурфілософії.

Жива лінія наслідування. Вчення Калачакри стало одним з важливих практик тибетського буддизму. У «Синьому літописі» згадується багато перекладачів текстів Калачакра-тантри на тибетську. Навіть існує дві основні лінії перекладів, але практично розрізнити їх можливо тільки ретельно працюючи з самими текстами.

Що стосується саме сучасних буддійських шкіл, які тримають лінію наслідування практики Калачакра-тантри й активно передають ці знання іноземним послідовникам, то серед них можна відзначити насамперед Гелуг, Джонанг та Каг'ю.

Як добре відомо, буддійський лідер Далай Лама XIV з 1954 року розповсюджує вчення Калачакри по світу, проголошуючи його актуальність та значущість для розуміння людини і всесвіту.

Д. Є. Марков, Київ
(м. н. с. Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України)

«Остання» гілка індійської махаяни: непальський буддизм. Його традиція, розвиток, ідентичність

Непальський буддизм, який має щонайменше 1500 років історії, пройшов через непросту еволюцію. Він представляє складну, як зазначає низка дослідників, давню традицію санскритського буддизму (адже основною мовою непальської *ваджраяни* є саме санскрит), що бере початок у Північній Індії ще за часів першого тисячоліття нашої ери та є продовжувачем індійської *ваджраяни*, яка через драматичні події середньовіччя майже згасла у самій Індії. Саме тексти, канон, «літургія», звичаї, та навіть уявлення самих адептів про розповсюдження вчення, вже не кажучи про низку інших аспектів, відсилають нас до індійських коренів буддизму.

В той же час, як пише шотландський буддолог У. Туладхар-Дуглас, непальський буддизм *ваджраяни* має низку рис, притаманних виключно «гімалайському» буддизму; тобто таких проявів, які роблять непальську *ваджраяну* специфічною і, можливо, наближають її до буддизму тибетського і, скажімо, кашмірського (вже неіснуючого), а також буддизму інших буддійських осередків у Гімалаях (таких, наприклад, як середньовічна буддійська держава Західних Малла, Сімджа або Кхасарадж'я).

Склалася унікальна ситуація «переформатування» буддійської традиції в умовах, коли «буддійська батьківщина» переживала занепад, проводилася реформа інституцій, перехід священства і монахів із *дхарми* аскетів *бхікшу* (*брахмачарія бхікшу*) до *дхарми* домогосподарів, спостерігався вплив індуїзму і співіснування з ним, що проявлялося у низці синкретичних традицій і рухів,

тощо. Це, як і особливості сприйняття непальцями буддизму, характеризує цю традицію як унікальну.

Яскравим прикладом може бути й ідентичність буддистів Непалу, яка важлива і сьогодні: «віднайдення» у XIV–XV ст. міфу про створення у прадавні часи країни Непал бодхісаттвою Манджушрі, що залюднив край і заснував ступу Сваямбхунатх на місці символів просвітленості Будди – «самопроявленого» світла і квітки лотоса. Однак міф показово ігнорує саму Індію, «інституційно» і на «метафізичному» рівні також. Така сакральна географія свідчила про незалежність і давність непальської буддистської традиції.

Цікавою є і думка, яка неодноразово озвучувалася не тільки непальськими інтелектуалами, буддистськими пандитами, але й вченими, про те, що власне у Непалі народився сам Будда, Сіддхартха Гаутама, тому країна має унікальне значення як священна земля першоджерела буддизму. Хоча в часи Будди непальської держави не існувало, а сучасні межі країни приблизно сформувалися тільки в кінці XVIII ст., все ж Будда справді народився фактично у «пригімалайському» регіоні. Непальці мають тексти, що розповідають про вчинені самим Буддою паломництва до Непалу, в т.ч. до Непальської долини – форпосту непальського буддизму.

Водночас непальська буддистська традиція, безперечно, залишалася завжди консервативною, вона продовжувала плекати ідеї, підходи і практики, які сформувалися ще у давньоіндійському буддизмі, передавалися до гімалайської країни і набували непальської специфіки у різні часи.

Б. Є. Носенок, Київ

(студентка-магістр Київського національного
університету імені Тараса Шевченка)

Місце часу і простору в індійській філософії та теорії пізнання

В Індії існують школи, які приймають авторитет вед (*астіка*), та школи, які відкидають його (*настіка*). *Ньяя* та *вайшешика* належать до реалістичного спрямування, *санкх'я* – до індійського раціоналізму. *Йога* виступає як представниця індійського містицизму. *Міманса* та *веданта* знаходяться у близькому зв'язку з релігією. Буддизм спромігся виробити особливу теорію пізнання у зв'язку з логікою. Досягненню людиною мети передують *правильне пізнання*, що не вступає у протиріччя (з досвідом). Якщо *знання* досягає предмета (засвоєння його свідомістю), на (присутність) який воно вказало, то воно називається *правильним*. Вислів «досягнення об'єкта» етимологічно близький до того, що ми називаємо «поняттям» та «апперцепцією» (*adhi-gama*). У процесі пізнання та усвідомлення об'єкт стає предметом нашої уваги через *сприйняття* (джерело пізнання, «те, що досягло наших органів чуття»). *Чуттєве сприйняття* генетично відмінне від чистого мислення, не ілюзорне. Слово ж є звуком, який має певне значення.

Буддисти всіх напрямів мали власне вчення про час та простір. Це вчення не є вихідною точкою жодної з шести основних ортодоксальних шкіл. Але в числі багатьох філософських систем, які нині перестали існувати, є так звана «філософія часу» (*kalavada*). *Вайшешика* виділяла 9 субстанцій: земля, вода, вогонь, повітря, ефір, час, простір, душа, інтелект. Час визначається як субстанція, яку ми не сприймаємо безпосередньо органами чуття, але про існування якої робимо висновок на основі її ознак (послідовність, сумісність, повільність та швидкість явищ). Час нескінченний і не займає простору. Час ми спостерігаємо у чергуванні явищ, він вічний, як і повітря (і повітря, і час продовжують існувати навіть після завершення дня *Брахми*).

Реалістичне розуміння часу як зовнішнього фактора замінюється розумінням його як фактора внутрішнього (особливої форми внутрішнього почуття). Тут коріниться відмінність між ортодоксальними брахманськими системами та буддизмом. Для буддистів час не може бути субстанцією: вони не визнають субстанцій, що мають тривале буття. *Сарваствівада* вважає, що у зовнішньому світі об'єкти лише здаються такими, що тривають, у дійсності ж тривалого буття немає: щомиті з'являється та щезає новий об'єкт, який не має нічого спільного з попереднім, що руйнується та повністю зникає. Важливим є поняття «миті», що «є існуванням упродовж такої частки часу, яка [сама] не має часток». Оригінальність індійського мислення виражається в тому, що воно визнає існування будь-якого буття в дійсності лише цієї миті, а наступної миті ми маємо вже зовсім інше буття.

Простору теж приписується субстанційний характер. Спершу домінували реалістичні погляди на простір, пізніше ж він став розумітися як особлива невидима й нескінченна субстанція. Намагаючись пояснити сутність звуку, індійські мислителі стали припускати існування *ефіру* (*ākāśa*) – всепроникної та вічної речовини, яка є носієм звуку. Існувало й ще одне слово на позначення простору – *діш*. Ефір розумівся як матерія, з якої народжується звук (*causa materialis* звуку), а *діш* – як субстанція, пряма причина локалізації об'єктів у просторі (*causa instrumentalis*). Між джерелом звуку та органом слуху завжди лежить пустий простір. Звідси й пішло уявлення, що простір можна схопити як щось матеріальне: термін *ākāśa* (*avakāśa*) мав значення «пустий простір», «пуста місця», «проміжок між Місяцем та Сонцем». Це слово також було символом божества, Брахмана. Школа *міманса* розуміла простір як реальну всеохоплюючу стихію, яка існує поряд і незалежно від об'єктів, які містяться в ній, але котра має здатність являтися всюди, де щезає матеріальний об'єкт, залишаючи порожній простір. Час та простір є двома вічними атрибутами матерії, до того ж, вони обидва є видозмінами *безмежного простору* (ефір). Велика стихія простору, оскільки вона визначається перебуванням у ній певних тіл, сприймається нами як визначений простір *діш* (*субстрат*), а оскільки ця стихія визначається пересуванням з місця на місце небесних тіл, наприклад, Сонця, то вона сприймається нами як час.

Сакральний простір вайшнавізму на прикладі традиції Рамануджачар'ї: метаморфози ієротопії Венкатешвари

Хто ж такий Венкатешвара насправді: «Вішну, Шива, Шакті, Сканда чи Крішна»? Розмаїття відповідей на ці запитання названо у доповіді «метаморфозами», або «видозмінами». Ієротопія розглядається нами як процес свідомої творчої діяльності, спорідненої з містикою. Під час аналізу ми відокремлюємо теорію гуманітарного знання, названу Р.М. Шукуровим «ієротопією», від заданої теми, адже пишемо про створення сакрального, хоч і в суб'єктивному світі індивідуума, а не про теорію сакрального.

За основу у доповіді ми беремо працю індійської дослідниці Нандітхи Крішні «Баладжі-Венкатешвара» (Nanditha Krishna. Balaji – Venkateshwara. Lord of Tirumala – Tirupati. An Introduction. – Mumbai: Mrs. Jean Trindade for Vakils, Feffer and Simons Ltd, 2000. – 114 p.).

Ім'я Венката не зустрічається відносно інших божеств. Згідно з Брагманда пураною, «вен» означає суворий гріх, а «ката» – силу протистояння. В тамільській граматиці «Т(х)олкаапіям», яка існувала вже у II ст. до н.е., Венкадам означає «негайний обов'язок» від «вен» – негайний і «кадан» – обов'язок. Мається на увазі сума, позичена Куверою. Однак ім'я залишається загадкою і досі. Індуїстські божества зазвичай визначаються за їхніми атрибутами. Але початкове божество мало лише символ, який нагадував півмісяць на чолі.

У тамільській традиції божеством пагорбів і мисливців вважається Сканда, а в перших тамільських писемних джерелах згадуються зібрання на пагорбі Венкада. Також священне озеро на пагорбі називається Свамі Пушкаріні, а Свамі – це звернення до Сканди або Кумарасвамі. Існує погляд на Венкатешвару як на божество Дургу, адже церемоніальне омовіння здійснюється неодмінно кожної п'ятниці, тобто у сприятливий день для омовіння жінок, з куркумою і сандалом – жіночою косметикою, під оспівування Шрі (Лакшмі) сукти.

Шайвіти не сумніваються, що заплутане волосся, зображення кобри на руці, змієподібні візерунки і півмісяць є атрибутами Шиви. Джайнський автор «Сілпадікаарам» (VII ст. н.е.) згадує божество Венкатешвару як Вішну. Він неупереджений у своїх поглядах і неупереджено ставився до розбіжностей у поглядах інших щодо божества. Пізні альвари звертаються до божества як до Вішну. Брагманда, Бгавішйоттара і Ваю Пурана також описують Венкатешвару як прояв Вішну. Вперше ідентичність божества як виключно Вішну представив вайшнавський філософ і місіонер Рамануджачар'я, який і утвердив образ божества як прояв Вішну. Саме так його знають повсюди нині.

Завершуючи аналіз можливих перетворень, Нандіта Крішна припускає можливість знайти відповідь у працях ранніх альварів, які бачили в образі Венкатешвари одночасно і Шиву, і Вішну.

Переходячи до висновків, подивимось на трансформацію ієротопії Венкатешвари очима вайшнавського теолога і релігійного діяча ХХ сторіччя Бгактиведанти Свами Прабгупади (1896–1977). Так, відвідуючи божество у квітні 1974 р., він зазначив, що Венкатешвара відомий як Баладжі – це Крішна у вигляді дитини-пастушка, а не в його величному вигляді (Satsvarūpa Dāsa Goswāmī. Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta. – Mumbai: The Bhaktivedanta Book Trust, 2000. – 206 p.).

У доповіді показується, що в суб'єктно-об'єктних відношеннях – священному діалозі – той, хто сприймається, ідентифікується поглядом того, хто сприймає. Дане сприйняття сакрального відповідає сказаному в «Бгагавад-гіті» 4.11: «Як людина звертається до мене, так я їй і відповідаю».

М. М. Карпіцький, Луганськ,
(д.філос.н., професор Луганського
національного аграрного університету)

Уточнення понять «монотеїзм» і «панентеїзм» щодо веданти

Відносно Вед і веданти часто використовуються поняття «монотеїзм» і «теїзм». У науковій літературі ці поняття застосовуються як у широкому сенсі – для позначення будь-якої позиції, що визнає єдиного Бога, так і у вузькому сенсі – для позначення позиції, що характерна для авраамічних релігій, на відміну від генотеїзму, пантеїзму, панентеїзму або деїзму. Використання понять «монотеїзм» і «теїзм» в широкому сенсі стосовно ведичної традиції припустимо, але не функціонально, бо не дозволяє побачити специфіку ведичної релігійної традиції, яка принципово відрізняється від традиції авраамічних релігій.

Введення поняття «монотеїзм» у вузькому сенсі зумовлено потребою розмежувати християнську теологію та античні філософські уявлення про Божество як світовий Логос, благо або Єдине в стоїцизмі та неоплатонізмі. Якщо вважати монотеїзмом теологію Рамануджі або Чайтаньї, то доведеться визнати монотеїзмом і теологію Прокла. Як тоді їхню теологію термінологічно розмежувати з християнською теологією? У зв'язку з цим доцільніше вживати термін «монотеїзм» щодо теології авраамічних релігій, але теологію Рамануджі точніше буде назвати «панентеїзмом».

С. Радхакрішнан розрізняє два рівні монотеїзму у ведичній традиції. У вищій монотеїстичній концепції Бог створює світ з власного єства, на більш низькому рівні монотеїзму виникає уявлення про вічно передіснуючу матерію, на яку діє Бог. При цьому С. Радхакрішнан ніде не вказує, що може існувати принципово інший вид монотеїзму, який не збігається з жодним із цих розумінь. Насправді, для позначення теології Вед і веданти можна взагалі

обійтися без терміну «монотеїзм». Зокрема, М. Мюллер називав генотеїзмом релігію Вед. У веданті можна виділити три позиції: монізм (адвайта) – зведення всієї реальності до Атману, панентеїзм (вішішта-адвайта) – розуміння людини та світу невіддільною від Бога енергією і дуалізм (двайта) – бачення в основі людини та світу самостійного онтологічного начала.

У теології веданти немає протиставлення сутності та існування. Або людина та світ є онтологічно самостійною сутністю, тоді вони існують самі по собі, хоча Бог ними управляє (адвайта), або вони не є окремою сутністю і є лише якістю Бога (вішішта-адвайта), або ж збігаються за сутністю з Атманом (адвайта). На відміну від цього, у християнстві сутність та існування послідовно протиставляються. Жодна створена сутність не може володіти власним існуванням, тому існує у причетності до буття Бога. Бог творить світ не з себе і не з передіснуючої матерії, а з «нічого». Це означає, що Бог дарує існування тому, що не існує саме по собі. Існування є дар Божий. Людина та світ – це не енергії Бога, як у Рамануджі, і не самостійний онтологічний початок, як у Мадхви, а те, що принципово відмінне від Бога, але володіє божественним даром існування. Сама по собі сутність поза причетністю до Бога є небуття. Подібного розуміння небуття не було ні в античній, ні в індійській культурі. Відкриття саме такого розуміння небуття уможливило богословське обґрунтування монотеїзму як релігійної позиції авраамічних релігій.

Повсякденне релігійне життя індуса великою мірою визначається саме панентеїстичними поглядами. Це проявляється в тому, що, по-перше, Бог може безпосередньо виявлятися в будь-якому прояві світу, зокрема, в конкретних матеріальних предметах; по-друге, Бог постає в будь-якій конкретній формі подібно іншим матеріальним предметам. Для монотеїзму авраамічних релігій така позиція є неприйнятною. По-перше, Бог вище будь-яких матеріальних предметів, поклоніння яким прирівнюється до ідолопоклонства, по-друге, Бог не може мати конкретної форми подібно матеріальним предметам, тому зображати Бога неприпустимо. Таке протиставлення створеного та божественного дозволило у християнстві розкрити втілення Бога в людині як унікальну подію, проте у ведичній релігійній традиції немає можливості виділити унікальний характер цієї події.

В. О. Матвєєв, Київ

(д.філос.н., професор Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова)

Культивування любові в системі бгакті-йоги і християнстві як шлях до богореалізації особистості

Культивування трансцендентальної любові до Бога, котрий як духовна монада присутній у кожній найдрібнішій часточці матерії (що, власне, означає любов до всього світу), виділено в окремий напрям йоги – бгакті-йогу. На наш погляд, між християнством і бгакті-йогою можна провести чимало паралелей.

Слова Крішни в Бхагавад-гіті [Бг.- гіта, 11:55]: «Той, хто робить все (лише) для Мене, для кого Я – Вища Мета, хто любить Мене, хто вільний від прив'язаностей, недоступний для ворожості, – той приходить до Мене» значною мірою співвідносяться зі словами Ісуса Христа в Нагірній проповіді: «Щоб ви були синами Отця нашого, що на небі, що наказує сходити сонцю Своєму над злими і над добрими, і дощ посилає на праведних і на неправедних. Коли ж ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте? Хіба не те саме й митники роблять?» [Мт. 5.45-46].

У Новому заповіті, на відміну від Старого заповіту, значно розширюється категорія «ближніх», – під котрою розуміються не лише друзі, але навіть і вороги, яких теж потрібно було навчитися любити заради вдосконалення власної душі.

Культивування любові у християнстві повинно було перевершувати досконалість мудрості книжників і фарисеїв, так само, як це пропонувалося і в системі бгакті-йоги, яка, хоча й була шляхом, призначеним для нижчих (за ведичними критеріями) шарів населення, її ефективність не поступалася, а часто навіть і перевершувала за своїми результатами інші шляхи богопізнання та самореалізації. Так, наприклад, якщо в системі раджа-йоги садгак (учень) нерідко витрачав довгі роки чи навіть десятиліття на виховання в собі визначених морально-вольових якостей, опановував складне мистецтво медитативної практики, здобував філософські знання, входячи, у кінцевому результаті, у певний психологічний стан – відчуття поєднання власної душі з Богом, Абсолютом. Такий стан, «самадгі», як його називають йоги, супроводжувався відчуттям безмежної любові до всього живого, відчуттям радості і щастя, вів до небаченого підйому духовних сил. Водночас культивування любові у бгакті-йозі, як і в християнстві, давало позитивний результат уже на перших кроках вдосконалення – людина починала відчувати приплив енергії та відчуття радості від повноти буття.

Культивування трансцендентальної любові до Бога веде, як, власне, і земна любов, до певного піднесення духовних і фізичних сил, що певною мірою може навіть стимулювати творчі здібності. Загальновідомим є те, що найкращі свої твори художники, поети, музиканти створювали частіше за все під час своєї закоханості. Не дивно, що, культивуючи таку трансцендентальну любов, багатьом віруючим вдається звільнитися від наслідків психічних комплексів, які раніше ускладнювали їм життя, особливо якщо вони були пов'язані із сексуальною сферою, відчути приплив творчих сил. Знаходячись у стані закоханості до Бога, віруючі також досягають відчуття певної психологічної захищеності й невразливості.

Те, що Кришна виступає в ролі коханого, а Христос – у вигляді нареченого шлюбного чертога, очевидно, визначається тим, що в стародавніх міфах, особливо східних, чоловік виступає як носій активного творчого начала, а жінка – як пасивно-природна сила. Єдність і боротьба цих протилежностей екстраполюється на космос у цілому, який в різноманітності своїх проявів і є породженням цієї єдності і боротьби. Як відомо, логіка діалектики взаємодії двох протилежностей веде до переходу однієї протилежності в іншу. Таким

чином, поєднання з Богом у шлюбному союзі повинно привести до переходу віруючої людини в її протилежність – Бога, так само, як поєднання Бога з людиною – до втілення Бога в людину, набуття ним суто людських якостей.

Таким чином, можна констатувати, що в культивуванні трансцендентальної любові до Бога віруючий долає свою «неповноцінність», котра визначається його статтю і досягає цілісності та гармонії, що сприймається в якості переходу до божественності буття.

Ю. Ю. Завгородній, Київ
(д.філос.н., ст.н.с. Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України)

**Релігійно-філософська думка Дживи Госвами в академічній літературі
XIX – пер. пол. XX століття
(як приклад орієнталістичної академічної парадигми)**

Сьогодні важко уявити видання докладного і збалансованого огляду історії індійської філософії без бодай стислої згадки, присвяченої поглядам видатного вайшнавського мислителя і святого Дживи Госвами (1513–1598).

Але чи завжди існувала така ситуація?

Щоб відповісти на це запитання, ми пропонуємо звернутись до ключових англomовних історико-філософських праць, присвячених індійській філософії і виданих як в Європі, так і в Індії у період від становлення академічної індології до отримання Індією незалежності.

Нами залучаються сім наступних робіт: 1) «Про філософію індусів» Г. Т. Кольбука (перше видання – 1837 р.); 2) «Шість систем індійської філософії» Ф. М. Мюллера (перше видання – 1899 р.); 3) «Вайшнавизм, шайвизм та незначні релігійні системи» Р. Г. Бгандаркара (перше видання – 1913 р.); 4) «Історія індійської філософії» С. Дасгупти (т. 1, перше видання – 1922 р.; т. 4, перше видання – 1949 р.); 5) «Індійська філософія» С. Радгакрішнана (т. 1, перше видання – 1923 р. і т. 2, перше видання – 1927 р.); 6) «Нариси індійської філософії» М. Гіріянни (перше видання – 1932 р.); 7) «Вступ до індійської філософії» С. Чаттерджі і Д. Датти (перше видання – 1939 р.).

Знайомство з вищезгаданими працями показало, що у чотирьох із семи видань відсутні будь-які згадки не тільки про Дживу Госвами, а і в цілому про гаудія-вайшнавизм, до якого належав видатний мислитель і релігійний діяч. Виняток становлять тільки роботи С. Радгакрішнана, С. Дасгупти і, певною мірою, Р. Г. Бгандаркара.

У доповіді ми не тільки докладно зупинимось на тих виданнях, які приділяють увагу релігійно-філософській думці Дживи Госвами, а й спробуємо зрозуміти, чим пояснюється таке тривале й очевидне замовчування його важливої інтелектуальної спадщини. Попередні висновки свідчать, що перед нами один із начебто типових академічних орієнталістичних прикладів XIX – першої половини XX ст., хоча до кінця не усвідомлений сучасною індологією.

Інтегральний погляд на специфіку циклів людської культури у філософії Шрі Ауробіндо Гхоша

Шрі Ауробіндо та його ідейні послідовники Сатпрем і Мірра Рішар, розвиваючи філософію інтегрального перетворення людини, вважали головним знаряддям трансформаційного процесу не науку, не колективну працю людей, не становлення краси у природі, не зусилля мистецтва і теургії, навіть не любов, що перетворює, як у В.Соловйова, а синтез традиційних йогічних шляхів. У цьому їхня специфічна позиція, відмінна, наприклад, від ідейно спорідненої філософії М.Федорова та В.Соловйова. Однак тема особливої ролі мистецтва все ж вивчалась і враховувалась ними. Шрі Ауробіндо, Сатпрем і Мірра Рішар не вдовольнялися символічним і споглядальним трактуванням мистецтва. Ще з ведичних часів традиційний для стародавніх культур погляд на поезію як на священнодійство і пророцтво був розвинутий за допомогою вчення про особливу роль звукових комплексів-мантр, здатних самою силою звучання змінювати матеріальну дійсність. Шрі Ауробіндо розвивав цю ведичну філософію, зокрема, у працях «Поезія майбутнього» і «Людський цикл». Сатпрем конкретизував ці погляди у книзі, присвяченій Шрі Ауробіндо. Він наводить приклади поетичних рядків на різних мовах, які у звуці відображають вищий стан ментальності, у термінології Шрі Ауробіндо – глобальний розум. Провести цю вібрацію через поетичні рядки прагнув Шрі Ауробіндо і у «Савітрі», причому вважав це завдання принциповим до кінця своїх днів. Сатпрем у книзі про Шрі Ауробіндо наводить погляди Мірри Рішар на мистецтво майбутнього, яке буде творити із матерії нові необхідні речі. Сатпрем створює образ, який допомагає краще зрозуміти ідею Соловйова і Бердяєва про теургію як специфічно онтологізуючу силу мистецтва. Нова людина, вважає він, зможе бачити істинну енергію в самому серці будь-якого об'єкта, зможе впливати на неї і поєднувати її з іншими енергіями, подібно до того, як художник змішує кольори, коли пише картину, або поет з'єднує звуки, створюючи поему. Така людина – справді поет, відзначає Сатпрем, оскільки створює те, чому дає ім'я.

У доволі жорсткому тоні Шрі Ауробіндо протиставляє культуру, цивілізацію і варварство в «Людському циклі» (розділ «Естетична та етична культура») або європейську цивілізацію ХІХ ст. деяким давнім цивілізаціям. Шрі Ауробіндо протиставляє власне культуру її протилежностям – нементальному, суто фізичному життю з одного боку і неінтелектуалізованому вітальному, голоекономічному або грубосімейному життю з іншого. Тут вгадується характерне для всієї філософії Шрі Ауробіндо протиставлення фізичного, вітального і власне людського розумового рівнів існування і відповідних їм відділів свідомості-розуму. Не обходиться і без епітетів «голе, грубе», які підсилюють контраст, далі економічна віталістичність називається

ще більш потворним варварством, ніж просто фізичне життя, очевидно тому, що саме тваринна емоційність, а не фізичні відправлення й обмеження людського життя є справжнім викликом ідеалові людської розумності. Людина, охоплена цими інстинктами, навіть якщо вона вважає себе членом цивілізованої нації, є, з точки зору Шрі Ауробіндо, ніщо інше як варвар і дикун.

Однак Шрі Ауробіндо далі стверджує, що в попередніх епохах були великі недоліки соціальної організації, низький рівень наукового знання і матеріальних досягнень, але ці культури були більш передовими у мистецтві життя, краще знали його призначення і були спрямовані більш потужно до якіснішого ідеалу людської досконалості. Отже, він виділяє ці три критерії переваги – мистецтво жити, очевидно, тут мається на увазі і краса життя, і більша вкоріненість, нехай і обмежених, моральних принципів, розуміння призначення життя і націленість на ідеал людської досконалості.

С. В. Капранов, Київ

(к.філос.н., ст.н.с. Інституту сходознавства
імені А. Ю. Кримського НАН України)

Окава Сюмей та Індія: від філософії до політики

Життя і творчість відомого японського філософа, вченого і політичного діяча Окави Сюмея (1886–1957) тісно пов'язані з Індією. Під час навчання на факультеті літератури Токійського імператорського університету він серйозно захопився індійською філософією, особливо Упанішадами та буддизмом, вивчав санскрит і палі, під керівництвом видатного японського буддолога Анесакі Масахари (1873–1949) захистив дипломну роботу, присвячену Нагарджуні. Індійська філософія залишила глибокий слід у світогляді Окави. Зокрема, він високо цінував «Бхагавадгіту». Проте після знайомства у 1913 р. з книгою Г. Коттона «Нова Індія, або Індія у процесі змін» Окава відкрив для себе індійський національно-визвольний рух, який викликав у нього палку симпатію. Плодом нового інтересу стала його праця «Походження і сучасний стан націоналістичного руху в Індії» (1916 р.), яка вперше познайомила японців з діяльністю Індійського Національного Конгресу. У книзі докладно проаналізовано ситуацію в Індії, вплив на неї Першої світової війни, політику Англії у своїй найбільшій колонії, викладено історію боротьби індійців за незалежність після 1905 р. Окрему увагу приділено японсько-індійським взаєминам. У додатках наведено докладну інформацію з культури та економіки Індії, а також англійські переклади зразків індійської поезії. Водночас Окава залучився до активної політичної діяльності: він збирав гроші на допомогу борцям за свободу Індії та допомагав переховувати політичних емігрантів-революціонерів Раша Бехарі Боса та Херамбу Лала Гупту. Під час візиту до Японії Рабіндраната Тагора у 1916 р. Окава зустрівся з великим бенгальським поетом і допомагав йому як перекладач. Він також познайомив японців з ідеями М. К. Ганді, якого глибоко шанував. Завдяки дружбі з французьким поетом і філософом Полем Рішаром (1874–1966) та його

дружиною Міррою (1878–1973) Окава дізнався про філософію Шрі Ауробіндо, в якій побачив багато близького своїм поглядам. В одній зі своїх найвідоміших праць – «Проблеми відродження Азії» (1922 р.), що мала значний вплив на паназійський рух, Окава приділяє Індії значну увагу. Окремі підрозділи книги присвячені Махатмі Ганді та Шрі Ауробіндо. Головна ідея цієї книги – пробудження самосвідомості народів Азії, їхня боротьба за визволення від колоніального панування «білої людини» та обґрунтування провідної ролі Японії у цій боротьбі. Цю ж тему продовжив Окава у праці «Будівничі Азії» (1940 р.). Вона присвячена п'ятьом видатним азійським діячам першої половини XX ст., з яких двоє індійців: М. Ганді та Дж. Неру. Крім того, Окава глибоко вивчав історію колоніалізму й у своїй фундаментальній праці «Історія європейських колоній Нового часу» також чимало уваги приділив Індії. Попри всю суперечливість політичної діяльності Окави у 1930-і та 1940-і рр., Дж. Неру високо цінував його підтримку індійського національно-визвольного руху. Коли у жовтні 1957 р. прем'єр-міністр Індії відвідав Японію з офіційним візитом, він хотів зустрітися з опальним вченим. 10 жовтня 1957 р., незадовго до смерті, Окава отримав офіційне запрошення на зустріч з Дж. Неру, але через тяжку хворобу ця зустріч не відбулася.

Я. Р. Джой, Київ
(секретар Всеукраїнської асоціації індологів)

Реформування сикхізму: роль і значення гуру Гобінд Сінга (1666–1708)

Суспільно-політичне життя Індії у XV–XVI ст. відрізнялося посиленням ролі релігійно-філософських течій, об'єднаних у рух *бгакті*. Відображаючи ідеологію торгово-ремісничого стану, він висловлював протест відповідної частини індійського населення проти панівних на той час жорстких релігійних положень, у тому числі складної системи релігійних церемоній і ритуалів, а також протест проти всебічно вираженої *релігійної нерівності* в громаді індусів і прихованої релігійної нерівності в мусульманському середовищі.

До XVII ст. в основі *бгакті* (як релігійного руху) містилися традиційні для індійського суспільства принципи: ненасильство, мирне врегулювання спірних питань і конфліктів. Пізніше, у XVII–XVIII ст., під впливом історичних умов, що змінилися (занепад імперії Великих Моголів тощо), у *бгакті* з'явилися нові тенденції: в деяких ученнях, передусім у сикхізмі, стали виявлятися ознаки войовничості й соціальних протестів. Останні з часом перетворились на могутні національно-визвольні, антимогольські рухи, які врешті-решт призвели до краху імперії Великих Моголів. Ідейним натхненником і талановитим організатором перетворення громади сикхів у могутню силу антимогольського визвольного руху став видатний лідер сикхів, десятий *гуру* – Гобінд Сінг (1666–1708), він був проголошений сикхським *гуру* 1675 року.

Реформаторська діяльність *гуру* Гобінд Сінга виявилася переважно в

релігійно-філософській сфері. Його ідеї були викладені в «Книзі десятого гуру», що стала своєрідним продовженням сикхського канону «Гуру Грантх Сагіб», або «Аді-Грантх». Сикхізм при Гобінд Сінгу трансформувався з релігійно-філософського вчення в суспільно-релігійний рух, що відіграв величезну роль у трансформації соціально-політичного й економічного становища в Панджабі, у розвитку антиімперської, національно-визвольної боротьби сикхів на рубежі XVII – XVIII століть.

Під реформування потрапив і організаційний устрій та інститути сикхізму. Так, упродовж діяльності Гобінд Сінга громада сикхів набула нових ознак: із громади мирних *бхактів* вона перетворилась на об'єднання воїнів (*кхальсу*). Пізніше демократичністю громади скористався при створенні незалежної сикхської держави Ранджит Сінг. Зазнав змін також і один із найважливіших у сикхізмі елементів – інститут *гуру*.

Дослідники індійської релігійно-філософської спадщини вважають традиціоналізм і спадкоємність надзвичайно важливими елементами в розвитку релігійно-філософських учень. У сикхізмі статус *гуру* передавався від попереднього вчителя до наступного. Однак це положення було змінено при Гобінд Сінгу: статус *гуру* був переданий канону сикхів «Гуру Грантх Сагіб». Відтоді жоден член громади сикхів не міг іменуватися *гуру* під загрозою відлучення від громади.

Реформи Гобінд Сінга відбилися і в наполегливому слідуванні принципу рівноправності всіх людей. Для нього рівність людей у релігійно-філософській сфері проектувалася на рівність і в соціальному статусі, він вважав, що всі люди належать до однієї *джаті* (касти), чим ігнорував усі традиційні суспільно-релігійні засади індійського суспільства.

Ю. С. Філь, Київ

(к.і.н., м.н.с. Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України)

Релігійність індусів у романі Аравінда Адіга «Білий тигр» у контексті сучасних тенденцій розвитку індуїзму

Дебютний роман «Білий тигр» (2008 р.) індійського письменника в еміграції Аравінда Адіга спричинив жваве обговорення в літературних колах, головним чином, через гостру критику сучасної Індії. У поле зору автора потрапляє низка політичних та соціальних проблем Індії, а жанр крутійського роману дозволяє якнайкраще їх висвітлити. У творі також простежується критичне ставлення автора до сучасних проявів індуської релігійності. Завдання даної розвідки – простежити, якою мірою образ індуїзму, який постає в романі, відображає сучасний стан індуської релігії та ставлення до неї з боку представників різних соціальних прошарків.

Головний герой роману Балрам Халваї здійснює стрибок із бідного сільського соціального середовища у розкішне середовище міського середнього класу Делі, Гургаону та Бангалору, вбивши свого господаря-землевласника містера Ашоку. Релігійні атрибути та роздуми автора про індуїзм постійно

зринають на сторінках роману, що дає можливість зрозуміти позицію автора стосовно сучасної релігійності індусів.

По-перше, Аравінд Адіга критикує індусів за те, що ті орієнтовані на релігійні цінності більше, ніж на загальнолюдські (умовно кажучи, критика «негуманності» індуїзму). Головний герой, згадуючи, як ховали його матір, говорить, що при житті в неї не було такої гарної сукні, яка була на ній перед кремацією. «Її смерть була такою величною, – каже Балрам, – що я одразу здогадався, що життя її було таким нікчемним». Ця ж ідея простежується в жесті Балрама, коли той посипав тіло вбитого господаря наліпками із зображеннями богинь. Сюди ж можна віднести критику «системи приданого». Балрам описує типову для Індії ситуацію, коли вся родина бере позику в землевласника, щоб зіграти пишне весілля своєї кузини. Так само критикували індуїзм реформатори колоніальної доби, стверджуючи, що індуси шанують священну тварину більше, ніж людину поруч.

По-друге, під критику автора підпадають індуси середнього та вищого середнього класу, які поширюють на релігію ринкові відносини й для яких духовного виміру релігії майже не існує. Ця позиція розкривається в низці ситуацій. Наприклад, Мангуст, брат господаря Балрама, вважає, що його регулярні пожертви у храмі є достатнім благодіянням, тому гнівається на водія за те, що той віддав рупію біднякові.

По-третє, індуси, на думку автора, показово релігійні. Релігійну змагальність та позірну релігійність було яскраво показано в момент, коли, слідуючи прикладу другого водія, на вівтарі якого було двадцять ідолів різних індуських божеств, Балрам купує собі ще більше найдешевших скульптур, щоб не відставати від колеги.

По-четверте, в романі показано деякі новітні прояви релігійності, такі як заняття йогою та медитацією. Містерові Ашоку, господарю Балрама, родичі рекомендують зайнятися йогою після розлучення з дружиною. Сам головний герой, наслідуючи свого хазяїна, годинами медитує під москітною сіткою у своїй кімнаті.

Таким чином, сім'я багатих землевласників, в якій служив водієм Балрам, відображає одночасно декілька тенденцій в розвитку сучасного індуїзму, хоча не є репрезентантом чітко однієї визначеної тенденції. З одного боку, містер Ашок є людиною нерелігійною, втім, він, як і багато інших, визнає деякі форми індуїзму. Вони зазвичай пов'язані з новітніми гуру медитації, йоги чи альтернативної медицини. З іншого боку, за опосередкованими згадками бачимо, що деякі члени родини ходять у храм, замовляють ритуали і дають пожертви. Це говорить про те, що хоча б формально, але сім'я є репрезентантом нової тенденції в релігійності середнього класу – зверненні до *сагуна-бгакті*, народних форм релігії, які передбачали поклоніння божеству в його конкретній формі, на відміну від тієї, яка переважала в кін. XIX – на поч. XX ст. і мала справу з невизначеною формою божества в неоведантистській традиції (*ніргуна-бгакті*).

О. В. Добродум, Київ
(д.філос.н., доцент, професор кафедри філософії
Київського національного університету
культури і мистецтв)

Технологічний вимір сучасного індуїзму

У сучасному світі актуалізуються питання, пов'язані з трансгуманізмом та роботизацією, впровадженням проектів електронного уряду і Силіконової долини у багатьох країнах земної кулі, розгляд роботів як особистостей Європарламентом та інтенція Білла Гейтса оподатковувати роботів тощо. Хоча історія появи персонального комп'ютера налічує більш як півстоліття, аксіоматично, що технології сприяють революціонізації суспільного життя. У контексті вивчення індуїзму виникають питання щодо маніфестації дигіталізації на індуському терені, про те, як багато елементів інформаційних технологій і віртуальної реальності, високих технологій та штучного інтелекту присутні в індуських храмах і чи допомагає цей чинник відправленню індуського культу.

Віртуалізація постає як антропологічний переворот у житті сучасного суспільства: відбувається подвоєння соціальної дійсності, сакралізація кіберпростору, перехід віртуальної реальності в інший формат людської життєдіяльності (роботизація, кіборгізація, чіпізація), у зв'язку з чим дискутуються аспекти трансгуманістичного змісту. Технологічна проблематика цікавить представників індуського віросповідання, постають питання про співвідношення понять індійська культура і віртуальна реальність, індуїзм та альтернативні технології, потенціал сучасних комунікацій і соціальних мереж у контексті поширення індуїзму та індійської культури. Індія є мультинаціональною і поліконфесійною державою, однією з найбільших у світі. .

Ця країна – дивовижний калейдоскоп соціальної дійсності, вона внесла визначний вклад у науку та технології, що стали настільки загальнопоширеними і буденними, що світ їх сприймає як даність. Саме Індія запровадила поняття, які привели до революції високих технологій, в Індії зароджувались паростки сучасної медицини, як і ключі до багатьох наукових та технічних нововведень сучасності. А. Ейнштейн відзначав: «Ми багато чим завдячуємо індійцям, які навчили нас рахувати, без чого неможливо було б зробити жодного серйозного наукового відкриття». Бренд «Неймовірна Індія» (Incredible India) репрезентує себе, зокрема, тим, що сучасні вчені визнали давньоіндійський санскрит однією з найдосконаліших мов з-поміж усіх існуючих на нашій планеті й практично ідеальною мовою для програмування, а дослідницька група NASA дійшла висновку, що граматику санскриту найкращим чином підходить для створення мови штучного інтелекту. У стародавніх індійських трактатах міститься безліч наукових знань, до яких сучасна наука прийшла зовсім недавно або їй належить відкрити їх в майбутньому.

СЕКЦІЯ «МОВИ І ЛІТЕРАТУРА ІНДІЇ»

К. В. Довбня, Київ

(к.пед.н., доцент кафедри мов і літератур
Близького та Середнього Сходу Інституту філології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Структура індійських посібників з мови гінді для вищої школи

На сьогодні зафіксовано сотні методів і прийомів аналізу підручника. Серед методів, які сформувалися в кінці ХХ ст. та є стабільними, назовемо *метод структурно-функціонального аналізу*.

Зміст посібника або підручника з мови гінді (МГ) для майбутніх фахівців-сходознавців має структуруватися на відібраному комунікативному, змістовному, мовному та лінгвосоціокультурному мінімумі.

Проаналізуємо макро- та мікроструктуру посібника з МГ, який є основним засобом вивчення цієї мови іноземними студентами – майбутніми фахівцями-сходознавцями в Індії. Після *вступної частини* в двотомному навчальному посібнику для початкового курсу навчання Бгарата Сінга та Кейсуке Като «Aao Hindi sikhen आओ हिंदी सीखें Lets learn Hindi» («Давайте вчити гінді») для іноземних студентів розташовано перелік аббревіатур та спеціальних позначок, загальний огляд курсу, визначено структуру занять, в якій виділено назви тем для усного мовлення, граматичний матеріал кожного заняття та сторінки. Весь курс складається з 39 занять. Як зазначають у передмові автори, *структуру занять* розроблено таким чином, щоб сприяти оволодінню аудіюванням, читанням, письмом і усним мовленням. Усі види мовної діяльності мають вивчатися в комплексі, а не окремо.

Курсом посібника передбачено навчання за прямим методом без використання перекладу на рідну мову студента, англійську вжито мінімально, лише для коротких пояснень граматики та у словнику.

Структура даного посібника не містить *оглядового блоку* – цілей і завдань циклу. Урок починається відразу з *блоку презентації* – тексту-діалогу, полілогу або монологу, побудованого на базі проблемно-тематичних комплексів і ситуацій. *Блок тренування та практики у спілкуванні* – це вправи для читання та аудіювання. Тексти різних функціональних стилів, жанрів та типів відсутні. У *довідковому блоці* подано коментар (граматичний) та поурочний глосарій. *Блок для самоконтролю* відсутній.

Підручник має поділятися на великі структурні одиниці, всередині яких виділяються окремі блоки, що відповідають певним навчальним фазам. Модель оволодіння гіндімовним спілкуванням у посібнику «Aao Hindi sikhen आओ हिंदी सीखें Lets learn Hindi» не містить таких етапів, як: розвиток репродуктивно-продуктивного говоріння та письма і розвиток вільного мовлення. У ньому відсутні також такі блоки, як завдання для аналізу та систематизації граматики, комунікативні вправи та завдання на творчу репродукцію та рецепцію.

До *недоліків структури* посібника варто віднести і той факт, що в ньому не відстежується реалізація принципів комунікативного навчання через введення в структуру заняття оглядового блоку «цілі й завдання заняття/циклу занять» і контрольного блоку тестів для самоконтролю; не реалізована країнознавча орієнтація – через введення лінгвокраїнознавчого довідника; не забезпечена професійна спрямованість посібника – через введення блоку вправ і завдань, пов'язаних з майбутньою професією; не втілено ідеї політематичного заняття – через дроблення структури заняття на частини, організовані на базі тем і проблем спілкування.

До *позитивних рис* вищезгаданого посібника відносимо реалізацію активного підходу до навчання – через введення блоку вправ для опанування дій мовлення та певних типів висловлювання. Цикли мають однаковий обсяг, граматичний матеріал циклів структурований.

Отже, в результаті аналізу посібника «Aao Hindi sikhen आओ हिंदी सीखें Lets learn Hindi» ми дійшли висновку про те, що надання переваги живій розмовній мові у ньому дозволяє використовувати цей курс на початковому етапі навчання філологів МГ як допоміжний, такий, що сприятиме розвитку усного мовлення. Система фонетичних вправ може успішно використовуватися під час навчання на першому курсі, безперекладні засоби семантизації лексики урізноманітнюватимуть і поглиблюватимуть процес вивчення нових слів.

Є. А. Реутов, Київ
(старший викладач кафедри
східної філології факультету сходознавства
Київського національного лінгвістичного університету)

Сант Екнатх: «гарур ек бгарур», або кілька рядків поезії зміслової в руслі маратхського бгакті

Змієлови і заклинателі-*санера* з давнини стали невід'ємною частиною традиційного індійського ярмарку і різноманітних фестивалів, виступи факірів зі зміями і скорпіонами завжди збирають велику аудиторію як індійців, так і іноземців. Це дійство зазвичай несе відбиток місцевих релігійно-філософських уявлень, як, власне, і вся індійська культура у своїх найрізноманітніших проявах. Замальовки щодо згаданих виступів можна знайти в поезії одного з видатних середньовічних авторів, Екнатха (1533–1599).

Поет належав до знатного брагманського роду і, крім рідної маратхі, вільно володіючи гінді, перською, арабською та санскритом, залишив після себе величезний літературний спадок. Його і сьогодні визнають видатним перекладачем на маратхі, а також авторитетним коментатором санскритських текстів релігійно-філософського характеру. Крім цього, він є також автором популярних поетичних рядків з подвійним змістом, де виразниками ідей *бгакті* (відданість, любов до Бога) виступають представники різних прошарків

суспільства (повії, недоторканні, злидарі), а також будь-які живі істоти (тварини, птахи, змії, скорпіони тощо).

Певна кількість написаних мовою гінді віршів Екнатха має назву *гарур* і присвячена роботі заклинателів-*санера*, які в текстах поета фігурують під назвою *гарурі* (*гаруді*). Цей термін прямо пов'язаний з тим легендарним птахом, який в індійській міфології веде нескінченну боротьбу зі зміями, а саме – величезним орлом, транспортним засобом бога Вішну, царем птахів і напівбогом на ім'я Гаруда. Гаруда вишукує змій невір'я, які гніздяться в душах і умах людей, тому і завдання заклинателя-*гарурі* – нагадувати людям про Бога і вищу мету. Розважальність тут має поєднуватися з повчальністю, а мова – бути зрозумілою неосвіченому сільському населенню.

Отже, змієлов-*гарурі* звертається до глядачів, демонструючи самця кобри – *нага*, який рухається біля нього:

Отруйна кобра – хтивість, [отже] дивіться [це] видовище, шановні.

Вкусив і губиш сам себе, ой-ой, ой вжалив, ой вкусив!

Дивись уважно, зосереджено дивись!

Тож приберемо змія... давай-давай-давай;

дивись – це гордості прийшла змія,

о брате, брате!

Вона вкусила, вжалила, страждаю – ой-ой-ой!

Втікай-но, братику, втікай, біжи до ніг гуру,

біжи, біжи!

«Глядіть уважно цю виставу, це видовище», – звертається *санера* до глядачів. Ця змія (самець кобри) – символ сластолюбства, хтивості та пристрасного бажання, а навколо триває гра, ім'я і ціна якої – життя. *Наг* (кобра-самець) починає все швидше пересуватися по майданчику, а змієлов каже: «*Той, хто попався в це коло, – загинув*». Пристрасне бажання – отруйна змія, яка жалить і знищує сама себе. Тут змієлов-*санера* починає бігти по колу попереду кобри, яка все швидше і швидше його наздоганяє. Він, не перестаючи, вигукує: «*ой-ой-ой, ой вжалив, вжалив*». Таким чином *санера-гарурі* оббігає коло глядачів, тримаючи в руках посудина для пожертвувань, і просить дивитися уважно і зробити добру справу. Хтось просто дивиться, хтось кладе йому гроші, а глядачі, що стоять далеко, кидають монети на майданчик. Тоді *санера* випускає самку кобри (*нагін*), прибираючи *нага*, і продовжує свою гру: «*чаль-чаль-чаль (руш, руш, руш)*», – звертається він до змії. «*Ось на арені гордість*», – продовжує змієлов і благає глядачів стерегтися й бути обережними («*брате, брате*»). Тут він знов біжить разом із змією, зображуючи біль і страждання від її укусу, а під кінець закликає аудиторію шукати притулку і порятунку біля ніг наставника-гуру. Є тільки один шлях до спасіння, і це – гуру!

В.В. Бесседіна, Київ
(старший викладач кафедри
східної філології факультету сходознавства
Київського національного лінгвістичного університету)

Асоціативні реалії у газетних заголовках на гінді (на матеріалі публіцистичних текстів)

Кожна людина належить до певної національної культури, що включає національні традиції, мову, історію, літературу. Економічні, культурні та наукові контакти країн і їхніх народів роблять актуальними теми, пов'язані з дослідженням міжкультурних комунікацій, співвідношенням мов і культур, вивченням мовної особистості. У цьому контексті неодмінною умовою реалізації будь-якого комунікативного акту має бути двостороннє знання реалій, що отримало в лінгвістиці назву «фонових знань».

Фонові знання – це характерні лише для певної нації або національності соціокультурні відомості, засвоєні масою їхніх представників і відображені в мові даної національної спільноти. Це ті відомості, які знають усі члени певної етнічної чи мовної спільноти. Зміст фонові інформації охоплює, насамперед, специфічні факти історії та державного устрою, особливості політичної ситуації та географічного середовища, характерні предмети матеріальної культури минулого і сьогодення, етнографічні та фольклорні поняття. Крім звичайних реалій, фонову інформацію містять у собі реалії особливого виду, які можна назвати асоціативними. Асоціативні реалії мають відповідники в мові перекладу, але співвідносні поняття в позамовній дійсності дуже відрізняються між собою, тому беззастережна заміна їх їхніми словниковими значеннями може спричинити додаткові труднощі для розуміння вихідного змісту.

Пропонуємо розглянути кілька прикладів на політичну тематику. Наступні заголовки стосуються теми виборів в Індії. «*Kya is bar bhi khichri sarkar Jharkhand ks nasib men hai?*» В цьому реченні йдеться про формування нового уряду в індійському штаті Джгаркханд. Уряд порівнюється зі стравою «кхічрі». «Кхічрі» – це традиційна індійська каша, яка готується з рису з додаванням бобових. Слово «кхічрі» в цьому реченні вживається в значенні «суміш», а стосовно політики це означатиме «коаліція». Заголовок слід перекладати: «У штаті Джгаркханд уже вкотре можливе формування коаліційного уряду». Наступні заголовки пов'язані з символікою політичних партій Індії. «*Kya Pashchim Bangal men kamal khilega?*» – «Чи розквітне лотос у штаті Західна Бенгалія?» Для людини, знайомої із символікою політичних партій Індії, очевидно, що мова йде не про квітку лотоса, а про кількість голосів виборців, які отримає Індійська народна партія, бо саме її символом є лотос. Тож заголовок слід перекладати: «Чи переможе Індійська народна партія у штаті Західна Бенгалія?» Наступний заголовок приховує скептичний настрій автора. «*Kya, UP men dour sakega Mayavati ka hathi?*» – «Чи зможе вільно гуляти територією штату Уттар Прадеш слон пані Маяваті?» В Індії

загальновідомим фактом є те, що слон є символом соціалістичної партії, а пані Маяваті очолює саме цю партію. Тож тут ідеться про кількість голосів за соціалістичну партію. Заголовок слід перекладати: «Малоймовірно, що в штаті Уттар Прадеш соціалістична партія отримає більшість голосів». В наступному заголовку процедуру виборів символізує традиційна для Індії тварина верблюд. «*Chunav ka unt kis karvat beythega?*» – «На який бік ляже під час виборів верблюд?» Мається на увазі питання: яка з двох провідних партій переможе на виборах? Тож цей заголовок слід перекладати так: «Чи зможе Індійська народна партія перемогти на виборах партію Індійський національний конгрес?»

Отже, асоціативні реалії – дуже цікавий і незвичайний шар лексики. Асоціативні реалії відображають додаткові смислові відтінки, що є результатом національного бачення світу. Семантизація цих слів надзвичайно важлива для всіх, хто вивчає іноземну мову, а культурно-маркована лексика вимагає від перекладача глибоких лінгвокраїнознавчих знань і творчого підходу.

А. Г. Пономаренко, Київ

(викладач кафедри східної філології факультету сходознавства
Київського національного лінгвістичного університету)

Міфологеми тварин у сучасних гіндімовній та україномовній картинах світу

Дана стаття присвячена лінгвокультурологічному аналізу міфологічних персонажів у сучасних гіндімовній та україномовній картинах світу на тлі мови гінді та української мови. Вибір об'єкта дослідження пояснюється тим, що, на думку таких дослідників, як К. Леві-Стросс, А. Ф. Лосєв, Н. І. Толстой, В. Н. Топоров, саме міф становить основу культури народу й відображає його уявлення про життя, його сенс та довколишню природу.

У даній роботі, приймаючи широке розуміння міфу як стереотип масової буденної свідомості, ми розглядаємо міфологеми як інваріантні комплекси уявлень, пов'язаних з певним сценарієм, зі сприйняттям важливого персонажа, ситуації, які переходять з міфу в міф. Слово-міфологема розуміється як слово особливого міфологічного змісту, результат діяльності міфологічного мислення щодо структурування світу. А, в свою чергу, мовна картина світу – це відображений засобами мови образ свідомості – реальності, модель інтегрального знання про концептуальну систему уявлень, що репрезентується мовою.

Наприклад, міфологема орла в україномовній картині світу виражає концепт світла, орел вважається володарем небес і уособлює собою безсмертя: «Куди орли літають, туди сорок не пускають». Проводимо аналогію з індуїстським напівлюдиною-напіворлом Гарудою – верховним птахом бога Вішну. Гаруда – уособлення божої благодаті й самого сонця. Він – цар птахів, пожирач змій і винищувач усякого зла. У віруваннях індусів здобич птаха Гаруди – змії, що гніздяться в головах невіруючих і тих, хто сумнівається у Всевишньому, тому Гаруда є символом просвітленого розуму. Маємо приказку,

відповідну до української, але мовою гінді: कबूतर कबूतर के साथ उड़ता है और बाज़ बाज़ के साथ – «голуб з голубом літає, а орел – з орлом». З даного прикладу можемо зробити висновок, що міфологема «орел» має подібні конотативні властивості як в україномовній, так і в гіндімовній картинах світу.

Актуальність даної теми обумовлена підвищеним інтересом сучасної лінгвістики до прояву національного менталітету в мові, відображенням у ньому окремих фрагментів мовної картини світу. Наукова новизна полягає у необхідності ліквідувати недостатню вивченість у лінгвокультурологічних дослідженнях найменувань міфологічних персонажів, що використовуються в переносних значеннях в сучасній мові гінді, а також у тому, що робота проводиться на новому фактичному матеріалі, на тлі мови гінді.

У даній роботі для аналізу конкретних міфологем був використаний метод суцільної вибірки з художніх та фольклорних творів мовою гінді та українською мовою. Для розкриття концептуальних значень міфологем був задіяний метод лінгвокультурологічного аналізу, для логіко-психологічної інтерпретації значень міфологем був застосований описовий метод, а для зіставлення інтерпретацій міфологем в обох мовних картинах світу – порівняльний метод.

За результатами дослідження можемо зробити наступні висновки: конкретне трактування певної міфологеми тварини накладає відбиток на менталітет, картину світу, а отже, і мовну картину світу певної нації. Міфологеми тварин глибоко вплинули на формування національно-культурних особливостей україномовної та гіндімовної картин світу.

Я. А. Шершун, Київ

(асистент кафедри мов і літератур

Близького та Середнього Сходу Інституту філології

Київського національного університету ім. Тараса Шевченка)

Структурні особливості юридичної лексики гінді Кримінально-процесуального права Індії

На сьогоднішній день роль юридичної лексики стає предметом спеціальних наукових досліджень. Юридична лексика гінді Кримінально-процесуального права Індії ще не була предметом досліджень вітчизняного та зарубіжного мовознавства. Тому для сучасного гіндімовного термінознавства актуальним є детальний аналіз структурних особливостей такої лексики..

Юридичні терміни гінді Кримінального кодексу Індії за своєю структурою поділяються на: прості (однокомпонентні) терміни (слова) та складені терміни (словосполучення). Терміни-слова за лексико-граматичною приналежністю поділяються на: іменники: अभिवास_м – примус, षड्यंत्र_м – змова;

прикметники: *अनिष्ट* – неумисний, *विदुषित* – зловмисний; прислівники: *निर्दोषितापूर्वक* – ненавмисно, *बलपूर्वक* – примусово.

Досліджуючи структурні особливості юридичної лексики сучасної літературної мови гінді, ми розглянули синтаксичний спосіб термінотворення, в результаті якого утворюються складені терміни (словосполучення). Дослідження показало, що серед складених термінів-словосполучень Кримінально-процесуального права Індії виокремлюються наступні групи термінів: двокомпонентні, трикомпонентні та багатокомпонентні терміни (які у своєму складі мають чотири і більше частин).

Провівши структурний аналіз юридичних термінів Кримінально-процесуального права Індії, відзначимо, що абсолютну більшість термінів-словосполучень у гіндімовній юридичній термінології становлять словосполучення з підрядним зв'язком. Терміни-словосполучення, компоненти яких з'єднані між собою сурядним зв'язком, не є поширеними в юридичній термінології Карного права Індії.

Таким чином, ми виявили, що синтаксичний спосіб термінотворення, в межах якого ми розглядали юридичні терміни (словосполучення) гінді Карного кодексу Індії, є досить продуктивним. Результати проведеного дослідження можуть стати базою для подальших наукових досліджень юридичної лексики гінді Кримінально-процесуального права Індії.

М. О. Ковела, Київ
(асистент кафедри мов і літератур
Близького та Середнього Сходу Інституту філології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Сучасне відображення героїв епосу «Магабгарата» у романі Дінкара Джоші «Зустріти б тебе знову, Ш'яме!»

Епос “Магабгарата” є національним надбанням Індії. Він певною мірою є посібником щодо застосування законів і норм моралі для індійського народу. Образи головних героїв стали прикладами для багатьох поколінь індусів.

Твір Дінкара Джоші “Зустріти б тебе знову, Ш'яме!” був написаний на ґрунті епосу “Магабгарата”. У своєму романі Д. Джоші зображує головних героїв епосу з огляду на їхні психологічні переживання. Автор акцентує увагу на спогадах про Крішну дотичних до нього персонажів.

Д. Джоші описує період після смерті Крішні. В ролі головного героя виступає Арджуна. В основі твору лежать розмови Арджуни з різними героями епосу «Магабгарата», які так чи інакше були пов'язані з Крішною.

Твір Дінкара Джоші зображує героїв «Магабгарати» у світлі їхніх психологічних переживань, автор акцентує увагу саме на емоційному аспекті.

Також згадуються деякі міфи з епосу «Магабгарата», вони подані в контексті спогадів про Крішну. Ці згадки про Крішну сповнені болю і відчаю. Герої жалкують про певні вчинки, які вони зробили у минулому.

Наприклад, Уддгава, який був другом і учнем Крішні, згадує про те, що казав йому Крішна, коли вони останній раз прощались, які настанови він йому давав, жалкує, що не приєднався до Крішні і до Ядавів на їхньому шляху до Прабгас-кшетр, адже тоді Крішна наказав йому здійснити паломництво. Васудева і Девакі, в свою чергу, також згадують прощання з Крішною і його слова з приводу того, що прокляття Гандгарі збувається. Окрім того, спогади про Крішну присутні навіть у їхній зустрічі з Арджуною, на якого батьки Крішні перекладають обов'язок захисту Двараки. Драупаді, дружина Пандавів, хвилюється через те, що вже немає можливості повернути час назад і поговорити з Крішною, подякувати йому за поміч і попросити вибачення за свій вчинок; Арджуна, друг і радник Крішні, взагалі не знає, як йому жити далі без Крішні, адже у творі Д. Джоші згадувалося, як колись Арджуна зізнався Крішні, що Крішна є найціннішим за всіх родичів і друзів для Арджуни.

Також у творі розвинута тема покірного прийняття долі. Найяскравішим прикладом цього є Крішна, який вирушає на Прабгас-кшетр з ядавами, пам'ятаючи про прокляття Гандгарі і не намагаючись якимось його уникнути. Крішна знає, що розплата за діяння ядавів неминуха. З твору Дінкара Джоші можна дізнатися, наскільки великим був Крішна, як він допомагав у різних життєвих ситуаціях героям твору.

Отже, Дінкар Джоші у творі «Зустріти б тебе знову, Ш'яме!» переосмислює образи «Магабгарати», привертає увагу саме до психологічних особливостей і переживань героїв епосу.

А. Я. Вермейчук, Київ
(студентка І курсу магістратури
Київського національного університету імені Тараса Шевченка)

Соціально-політична сатира в оповіданнях Гіріраджа Кішора на матеріалах збірки «सम्पूर्ण कहानियाँ»

Серед всього розмаїття літературних жанрів особливе місце займає сатира. Найчастіше письменники обирають для зображення життя сатиру як специфічний засіб художнього відображення дійсності, який розкриває її як щось неправильне та недовершене за допомогою сарказму, алегорії, гіперболи, іронії, гротеску, пародії та гостроемоційної критики.

Незважаючи на велику кількість досліджень вітчизняних та зарубіжних науковців, присвячених розвитку літератури гінді та вивченню комічно-сатиричної стихії у світовій літературі («Сатира і трансформація жанру», Л. Гілхемет «Питання теорії сатири»; Л. Фейнберг «Значення сміху: комічна традиція в Індії»; Рамчандра Шукла «Історія літератури гінді»; д-р Нагендра «Історія індійських літератур»), питання про становлення та розвиток

соціально-політичної сатири, представленої у творах сучасного періоду літератури гінді, залишається недостатньо дослідженим.

Поява сатири в індійській літературі прослідковується з текстів ведичної епохи, епосу «Магабгарата» і продовжується в період літератури сідгів і натхів, героїчної поезії расо, у творах періоду Бгактікаль (Кабір, Джаясі, Тулсідас) мовою гінді. На кожному етапі розвитку суспільства, який безпосередньо впливає на розвиток тенденцій у літературі, критиці піддаються різні явища й представники суспільства.

Сатирі літературної традиції Індії періоду ХХ століття притаманне, передусім, сатиричне викриття соціально-політичних проблем, яке подається гостро й незавуальовано. Яскравим прикладом цього є художня проза індійського письменника ХХ ст. Гіріраджа Кішора.

Аналіз збірки «Повне зібрання оповідань» Гіріраджа Кішора дозволяє виділити 3 тематичні групи проблем, які характерні для соціально-політичної сатири: *сатиричне зображення соціальних проблем індійського суспільства; політична сатира; сатира, пов'язана з проблемами особистості.*

До кола *соціальних проблем* відносяться: соціальна нерівність і несправедливість, кастовий устрій індійського суспільства, обмеженість і неосвіченість політичної еліти, проблема свободи думки, зверхнього ставлення людей вищих прошарків суспільства до представників простого населення, проблема бюрократії та формалізму, проблема підлабузництва до представників влади. Сатиричне зображення всіх цих проблем можна знайти в таких оповіданнях: «Приходь, осінь» («आओ पतझड़»), «Житло прислуги» («सर्वेण्ट क्वार्टरिये»), «Крик» («चीख»).

Коло *політичних проблем* охоплює проблему політичного утиску та корумпованості влади, проблему застою й відсутності оновлення складу правлячої верхівки, зловживання службовим положенням, формування екстремістських озброєних угруповань. Ці проблеми піддаються гострій критиці в оповіданнях «Масовий мітинг» («रैली»), «Крик» («चीख»), «Приходь, осінь» («आओ पतझड़»).

Оповідання «Кохана Андре» («आंद्रे की प्रेमिका») та «Чоловік пенсійного віку» («निवृत्तमान») розкривають проблеми батьків і дітей, а також вільного вибору сім'ї та шлюбу, які входять до складу *проблем стосунків особистості й суспільства.*

Отже, знайомство зі збіркою «Повне зібрання оповідань» Гіріраджа Кішора дає підстави зробити висновок про те, що сатира в літературі гінді ХХ століття використовується як інструмент соціальної та політичної критики шляхом гіперболізації ситуацій, описаних письменником; гнівної та гострої критики суспільно-політичних явищ і вчинків; пародіювання та іронічного висвітлення ситуацій.

СЕКЦІЯ «КУЛЬТУРА І МИСТЕЦТВО ІНДІЇ»

О. Д. Огнєва, Луцьк

(к.і.н., ст.н.с. Інституту сходознавства
імені А. Ю. Кримського НАН України,
Заслужений працівник культури України)

Індійські витоки образу Бхавачакри в тибетській традиції

«Бхавачакра» (скр. *bhavachakra*, тиб. *srid-pa'i 'khor-lo*), або «Колесо буття» – один із найпоширеніших сюжетів буддійського образотворчого мистецтва. Кожного буддиста-вірянина при вході до храму має зустрічати зображення «Бхавачакри». І це не випадково, бо зумовлено приписами канонічних текстів і метою поширення та збереження буддизму як системи віровчення. Окремі зображення «Колеса Буття» на танках присутні у храмах, монастирях, каплицях тощо, на велетенській території, від Індії до Гімалаїв, від Тибету до Монголії, Бурятії та Калмикії.

В писемній буддійській традиції уявлення про «Бхавачакру» пов'язане з необхідністю створення зображення Вчителя – Будди Шак'ямуні і відбите в канонічних текстах (Дів'яавадана, Віная-кшудрака-васту, Бхикшуні-віная-вібханга), що перекладені на тибетську мову (кінець VIII–IX ст.), а також у джатаках та авадаках, літературних творах Бодхісаттва-авадана-калпалата кашмірського літератора Кшемендри (990–1066) і в тибетських, наприклад, у намтхарі Будди Шак'ямуні історика Таранатхі (1575–1634). Поширення канонічних текстів у Тибеті відбувалося як згідно з індійською традицією, так і відповідно до непальської та кашмірської.

В живописі перше з відомих відтворень «Колеса буття» датується V ст. Його зображення присутнє на стінному розписі в одній з печер комплексу Аджанти. Інші зображення в індійській традиції невідомі, вочевидь не збереглися, і шляхи поширення цього сюжету за межі Індії майже невідомі. Шлях до Тибету виявився довгим. У VIII сторіччі зображення «Колеса буття» з'являється у Тибеті, і саме його було використано при будівництві першого тибетського буддійського монастиря Самье (765–780), що пов'язано з іменами тибетського царя Тісрондецена, настоятеля монастиря Наланда, проповідника Падмасамбхави. Самье постає одним із перших перекладацьких центрів Тибету, а його архітектура та інтер'єри слугували зразком (наскільки це було можливо, враховуючи історію Тибету) при будівництві інших релігійних споруд.

Щодо текстів і зображень, то сучасні тибетські монахи, як і в попередні століття, використовують образ «Бхавачакри» з метою розкриття змісту центрального вчення Будди про чотири благородні істини: у світі існує страждання; є причини – бажання; існує припинення страждання – нирвана; існує шлях, що веде до припинення страждання, – восьмирічний шлях. Спільною рисою згаданих вище канонічних писемних творів є опис створення зображення Вчителя в контексті композиції «Бхавачакри» з розміщенням пояснювального тексту. Цілком імовірно, що писемна традиція в історії

тибетського образотворчого мистецтва є домінантною складовою уявлень про існування прижиттєвих живописних зображень Будди Шак'ямуні.

Найдавніші тибетські танки «Бхавачакри», із зображенням яких вдалося ознайомитися авторові, датуються кінцем XVIII ст. В музеях України зберігається лише одне зображення Бхавачакри (482 ЖВ, Музей мистецтв ім. Богдана і Варвари Ханенків, Київ), створене на периферії буддійського світу – у Калмикії.

Зіставлення сюжету танки із зображенням «Бхавачакри» і відповідних сюжетів у згаданих творах дозволить виявити й уточнити особливості, що виникають як результат взаємодії тексту і зображення; специфіку розробки іконографії окремих персонажів, зокрема Мари, та пояснювальних сюжетів, представлених на танках; відзначити зміни внаслідок проживання на нових територіях і в іншому культурному середовищі.

В. Ф. Устінова, Київ

(Віце-президент ГО «Товариство Україна-Індія»)

«Товариство Україна–Індія»

як платформа розвитку українсько-індійських культурних зв'язків та народної дипломатії

Дружба з Індією ще за часів Радянського Союзу була одним із напрямків державницької політики. І Україна займала провідну позицію в здійсненні цих зв'язків. Питома вага внеску України в побудову великих індустріальних комплексів Індії становила 35–40%. Україну там знали й шанували. Тому Індія одна з перших визнала незалежність України у 1991 році.

До розпаду СРСР функціонувало українське відділення товариства радянсько-індійської дружби, відповідальним секретарем якого був Ігор Пасько, а потім Валентин Адомайтіс. Але вже у 1987 році почався процес автономізації, який закінчився відокремленням від Москви. Товариство «Україна-Індія» народилося разом з незалежною Україною у 1991 р. Документ про реєстрацію був отриманий у 1992 р. Головною метою цієї громадської організації стало об'єднання зусиль громадян та організацій України, прихильних до Індії, в налагодженні зв'язків у різних сферах, сприяння і зміцнення всебічного співробітництва і дружби між громадянами України та Індії, взаємне ознайомлення з історією, культурними традиціями, досягненнями в галузях науки, освіти, спорту обох країн. Товариство сприяло встановленню широкого діалогу між громадськістю України та Індії, розвитку людських контактів і обмінів. Особливо важливо це було на початку діяльності, коли Товариство слугувало ланцюжком зв'язку з Посольством Індії – координатором спільних дій.

Першим президентом Товариства був Володимир Іванович Ничипорук. Саме з ним громада набирала силу і розгортала свою діяльність в Україні. У 1994 р. за ініціативою президента Полтавського міського центру українсько-

індійської дружби “Шанті” Світлани Грицай та при підтримці Товариства і Посольства Індії пройшов перший Всеукраїнський фестиваль індійського танцю «Ритми радості» в Полтаві. Саме за нашою ініціативою він став Всеукраїнським. Товариство представляло громадськість під час першого візиту Президента Республіки Індія доктора Шанкера Даяла Шарма до незалежної України.

З 1995 р. протягом 20 років Товариство очолював Юрій Олександрович Білецький. Під його керівництвом організація дала путівку в життя багатьом колективам, активно підтримуючи всі ідеї та починання, допомагаючи організаційно і матеріально. В цей період у різних містах України утворюється багато шкіл танцю, клубів, студій йоги, започатковано фестиваль індійських фільмів, проводяться громадські слухання, наукові конференції, виставки українських та індійських художників. При підтримці Посольства Індії наші студенти отримують гранти на вивчення гінді, мистецтва танцю, гри на індійських музичних інструментах, економічних дисциплін в індійських «вишах».

У 2005–2006 рр. пройшли міжнародні фестивалі індійського танцю за участю України, Індії, Сінгапуру, Франції, Голландії, Швеції, США, Росії, Малайзії.

Значних зусиль Товариство докладало до організації поїздок школярів, педагогів. Перші обміни відбулись у 1995–1997 рр. Це були учні київських шкіл, в яких вивчалася мова гінді (школа №137, гімназія №1).

У 2000 р. Товариство підтримало ініціативу проведення I Всеукраїнської науково-практичної конференції індологів на базі НАН України та створення Всеукраїнської асоціації індологів (ВУАІ). А у 2002 р. за ініціативою члена правління Олени Рижей – керівника Київської школи індійського танцю «Сарасваті» – була створена Федерація індійського танцю в Україні.

Індійське танцювальне мистецтво, йога, індологія, вивчення індійських мов згодом стали активними самостійними напрямками в розвитку дружніх зв'язків між Україною та Індією. Якщо на початку своєї діяльності Товариство слугувало фундаментом і опорою зародження, становлення різних напрямків, колективів з їх поступовим виокремленням у певні організації, то на сьогоднішній день наше завдання – об'єднання і координація спільних зусиль для досягнення ефективних результатів на шляху розвитку міцних зв'язків між нашими народами.

У 2016 році Товариство пройшло перереєстрацію, визначило для себе головні завдання з урахуванням сучасної ситуації. Закономірним є те, що нашу громадську організацію очолив Валентин Володимирович Адомайтіс – колишній Посол України в Індії, людина, яка любить і знає Індію ізсередини з особистого досвіду.

В координації важливих напрямів роботи Товариством визначені *головні завдання*: діяльність членів із здійснення програм розвитку зв'язків з Індією; допомога членам Товариства у встановленні та розвитку зв'язків із спорідненими індійськими організаціями; організація та участь у спільних заходах гуманітарного характеру; сприяння вивченню і поширенню української

мови в Індії та мови гінді в Україні; здійснення обмінів з індійськими партнерами; залучення до розвитку українсько-індійської дружби державних інституцій; внесення пропозицій до органів влади та управління.

Відкрита сторінка в інтернеті (Facebook): Товариство «Україна-Індія», з якої кожен може отримувати інформацію про всі події, пов'язані з нашою діяльністю, новини з Посольства, з регіонів України, з Індії.

С. М. Грицай, Полтава
(Президент Полтавського городского центра
украинско-индийской дружбы «Шанти»)

Древнеиндийские обряды и обычаи (*санскары*) как пример национальной культуры современной индийской семьи

Жизнь индийца, исповедующего индуизм, от рождения и до погребального костра связана, а зачастую диктуется *санскарами* – обрядами и обычаями, в основе которых лежит тысячелетний опыт предшествующих поколений. Это – специальные обряды, ритуалы, праздники на все случаи жизни, например: от зачатия ребенка до, при и после его рождения; при воспитании и обучении; при свадебных и семейных праздниках; все большие и малые события жизни; жизненные коллизии, нездоровье, болезни; особенности кремации и посмертных ритуалов, а также последующие памятные даты.

Этой теме посвятили свои труды многие западные исследователи, такие как Генри Томас Кольбрук, А.-Ф. Штенцлер, Макс Мюллер, Альфред Хильдебрант и другие. И хотя литература об Индии на русском и украинском языках в прошлом веке получила достойное развитие, научные издания на эту тему почти отсутствуют. В некоторых работах российского индолога Натальи Романовны Гусевой, в путевых заметках журналистов (Олесь Бенюх, Иван Солдатенко и др.) даётся описание отдельных обрядов, ритуалов и церемоний. В последние годы в украинской печати появились работы познавательного характера о традициях и обрядах индийцев.

Достойной внимания книгой об обрядах и обычаях индийцев (индусов) является московское издание: Пандей Р.Б. «Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)»: Пер. с англ. – М.: Высшая школа. 1982. – 328 с. [Pandey R.B. Hindu samskaras. Motilal Banarsidass, India, Delhi, 1976.]. Основным источником для Р.Б. Пандея при написании книги были древние тексты об обрядах и обычаях (*грихьясутри*), которые в основном относят ко второй половине первого тысячелетия нашей эры.

В данной работе рассматривается опыт отдельной индусской семьи (Паттак, Джха, Тхакур) по использованию *санскар* в домашней практике – обязательное утреннее омовение перед молитвой, церемония утренней молитвы, праздничные и традиционные церемонии (*пуджи*), хождение к святым местам, обеты в сложных жизненных ситуациях, вера в доброе влияние благорасположенных, обладающих жизненным опытом лиц на развитие

ситуаций и, главное, почитание традиций *готры* (круга родственных семей), клана.

Эта семья, как большинство индийских семей, знает и почитает своих родственников до десятого колена. В праздничные дни (например, День сестры) родственники, не считаясь со временем и расстояниями, приезжают с подарками к своим сестрам из разных стран. В сложных жизненных ситуациях члены *готры* оказывают безвозмездную финансовую и практическую помощь своим родным и поддерживают их морально.

Н. І. Самойленко, Полтава
(к.і.н., член наукової секції Полтавського міського центру
українсько-індійської дружби «Шанті»)

Індійські сюжети на сторінках полтавської періодики (1991–2001 рр.)

Відносини Республіки Індія та України мають свою історію та традиції. В Україні після встановлення дипломатичних відносин 17 січня 1991 р. між двома державами інтерес до минулого та сьогодення індійського народу тільки зростає. Поряд з іншими свідченнями щирої зацікавленості він знайшов відображення на сторінках регіональної української періодики, зокрема на Полтавщині. В основу аналізу взято період, коли місцева преса найбільш активно висвітлювала індійські сюжети.

Отже, впродовж 1991—2001 років на сторінках періодичних видань регіону було вміщено понад 20 публікацій, присвячених темі, винесеній у заголовок. Ці видання оперативно надавали інформацію щодо подій, тематично пов'язаних з далекою країною та життям регіону. Про це свідчать матеріали про візити на Полтавщину представників дипломатичного корпусу Посольства Республіки Індія в Києві та ділових кіл як Республіки Індія, так і тих, чий бізнес розвивається в Україні (візити Надзвичайного та Повноважного Посла Республіки Індія С.Т. Деваре у червні 1993 р., військового аташе Індії п. Нагалія у вересні 1997 р., другого секретаря Посольства Х. Джайна та віцепрезидента індійського бізнес-клубу Р. Данге у січні 1998 р. до Кременчука, першого радника Посольства М.Ч. Пандея у лютому 2000 р., Надзвичайного та Повноважного Посла Республіки Індія В.Б.Соні у квітні 2000 р.). У пресі Полтави також знайшли відображення фестивалі індійських танців та індійського мистецтва, діяльність Полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті», міських осередків культури та освіти (бібліотеки, навчальні заклади). Як правило, авторами публікацій виступали професійні журналісти. Одна стаття була підготовлена С. М. Грицай – Президентом центру «Шанті». З індійською тематикою мали можливість ознайомитися читачі газет «Зорі Полтавщини» (видання Полтавської обласної ради народних депутатів), «Вісника Кременчука» (офіційне видання Кременчуцької міської ради), щотижневиків «Вечірня Полтава», «Полтавський вісник» (видання Полтавської міської ради), «Полтавщина» (газета Полтавської обласної державної адміністрації), «Молода громада» (обласна молодіжна газета).

У жанровому відношенні публікації були доволі різноманітними – це репортажі, інтерв'ю, статті, невеличкі замітки. Навіть якщо йшлося про одні й ті самі події, тексти не повторювали, а доповнювали надану інформацію, створюючи більш повну картину. Лексико-семантичне поле публікацій створювало у читача відчуття захоплення та здивування (за винятком, зрозуміло, коротких повідомлень інформаційного характеру про офіційні події). Це, зокрема, стосується незабутніх емоцій, викликаних першим Всеукраїнським фестивалем індійського танцю, який проходив у Полтаві 7–8 травня 1994 р. За його підсумками художній колектив Полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті» здобув статус лауреата.

Безсумнівно, викликає хвилювання невеличка замітка про юну полтавську художницю – Сашеньку Путрю (1977–1988), у творчості якої індійська тема займала значне місце. Виставка її творів за сприяння посольства Республіки Індія була направлена до Індії (серпень 2000 р.).

Аналіз сюжетів та жанрово-тематичної спрямованості матеріалів про Індію на сторінках полтавської періодики дозволяє зробити висновок, що вони розсували межі стереотипних уявлень побутової свідомості про таку країну-цивілізацію, як Індія. Розміщені у періодичних виданнях публікації були досить інформативними, цікавими, корисними. Попри те, що вони не були систематичними і мали більш науково-популярний та художній (або просто інформативний) характер, вони все ж таки збагачували світогляд полтавських читачів, сприяли формуванню почуття причетності до подій у великій унікальній країні, викликали значний інтерес до її історії, культури, мистецтва.

В. І. Ничипорук

(консультант ГО «Товариство Україна – Індія»,

Заслужений лікар України,

Почесний працівник фізичної культури та спорту України)

Культура здорового способу життя та психофізичної досконалості: йога

«...Йога як вищий зв'язок із космічними досягненнями існувала в усі віки. Кожне вчення містить свою Йогу, придатну до ступеня еволюції. Йоги не відкидають одна одну. Як гілки одного дерева вони розширюють тінь і дають прохолоду подорожньому, змореному спекою. Сповнений нових сил мандрівник продовжить шлях...» (Агні Йога. Передмова).

За давніх часів (згідно з давньоіндійською легендою) Бог Шива зібрав мудреців Індії і продемонстрував їм у космічному танці свою Йогу. Вона налічувала 84 мільйони асан (поз). Таке божественне походження Йоги, можливо, і зумовило той факт, що багато віків по тому вона залишається однією з найпопулярніших учень-філософій у світі.

З часів глибокої давнини в Індії жили люди, які вчилися мудрості бути здоровими, сильними і спритними в оточуючого світу – у птахів, звірів і навколишньої природи (їх називали «йогами»). Свої знання вони передавали з покоління в покоління, від Учителя до учня. До нашої ери знань накопичилося

так багато, що мудрець Патанджалі вирішив систематизувати їх і у II ст. до н.е. написав працю «Йога сутра» у вигляді афоризмів. Патанджалі виклав систему Йоги восьми ступенів для вдосконалення тіла і душі.

Перший він назвав Ямою. Яма – це дотримання загальних моральних заповідей та повчальних настанов, яким має слідувати кожна людина. Наступний ступінь – Ніяма, що означає правила поведінки, самодисципліну учнів. Це чистота тіла (гігієна носа, рота, інших органів) і душі. Третій ступінь – Асана: поза, положення, фізична вправа. Виконання асан допомагає розвитку підростаючого організму, вдосконалює тіло, розвиває розумові здібності, зміцнює здатність до зосередження, необхідного на наступних ступенях. Четвертий ступінь – Пранаяма: спеціальні дихальні вправи. Асана і пранаяма складають Хатха йогу.

Наступні чотири ступені складають Раджа йогу (королівську) – йогу розкриття і розвитку більш тонких структур і можливостей людини, вміння зосереджуватися, концентрувати увагу, медитувати і досягати більш високих психофізичних і духовних станів. Також відомі: Бхакті йога – йога любові до Бога і навколишнього простору, Карма йога – йога творчої праці, Джнана йога – йога пізнання мудрості, – та інші різновиди йоги.

В кінці другого тисячоліття, на початку епохи Водоля, людству було даровано Агні йогу – йогу вогню, йогу пізнання, оволодіння і використання тонких енергій Всесвіту для самореалізації.

Йога – санскритське слово «юдж» – єдність, єднання, союз, взаємодія. І в цьому контексті все наше життя, якщо воно усвідомлене людиною, може бути йогою, тобто: усвідомлені дії людини з урахуванням помилок і досвіду минулого, творчості справжнього натхнення, устремління у майбутнє, – можуть бути наповнені мистецтвом і наукою йоги.

У минулому йога виходила за межі Індії тричі. Перший раз – із вченням буддизму, в основі якого лежать принципи йоги. Вчення Будди поширювалося в VI–V ст. до н. е. і пізніше в країни північного, східного і південно-східного напрямків. У Китаї, В'єтнамі, Кореї, Японії та інших країнах мудреці і Вчителі з'єднали вчення Будди з національними культурно-релігійними традиціями, створивши різновиди національних шкіл оздоровчих і бойових напрямів і мистецтв: тайцзи, цигун, зюангшінь, карате, національні види йоги та інші.

Вдруге йога вийшла за межі Індії в кінці XIX ст. в західному напрямку. У 1893 році Вівекананда, учень Рамакрішні, на релігійному конгресі в Чикаго звернувся до західного світу з промовою на основі філософії Йоги.

Втретє йога вийшла з Індії та охопила всі країни світу 11 грудня 2014 року: Генеральна Асамблея ООН оголосила 21 червня Міжнародним днем йоги, а вперше світове товариство відзначило цей день у 2015 році.

Г. С. Бафталовська, Чутове, Полтавська обл.
(директор Чутівського краєзнавчого музею)

Культурно-історичні витoki формування видатного українського вченого: Павло Григорович Ріттер та Чутове

Жителі невеликого селища Чутове на Полтавщині (колишнього села Чутове) пишаються тим, що видатний учений Павло Григорович Ріттер народився саме тут. Відомо, що П.Г. Ріттер був вихідцем із відомої німецької дворянської сім'ї, яка органічно влилася у звичаї та культуру українського народу. Мама Павла Григоровича була українкою, жителькою села Чутове. Отже, Павло Григорович – син двох народів. Він увібрав усе найкраще, що викохали ці дві великі нації.

Павло Григорович Ріттер народився 17 (за старим стилем) квітня 1872 року в селі Чутове. Він був онуком Карла Ріттера – керуючого маєтками князя В.В. Кочубея у с. Чутове.

До 10 років маленький Павло проживав у селі Чутове, після смерті Карла Ріттера його батьки продали родовий будинок і переїхали до Харкова. Десятирічний Павло почав навчатися у Харківській міській гімназії № 3, приміщення її і нині знаходиться на вулиці Гоголя. На той час Харківський університет був оплотом освіти і науки на Східній Україні, і після закінчення гімназії з золотою медаллю юний Павло вступає до Харківського університету, закінчує його і залишається там працювати.

З 1921 року Ріттер уже професор цього університету, він також був одним із засновників і членів редколегії журналу «Східний світ». Безцінний внесок у вітчизняну науку П.Г. Ріттер здійснив тим, що зробив унікальний переклад на українську мову творів відомого індійського письменника Рабіндраната Тагора та інших відомих творів давньоіндійської літератури. Він познайомив українців з найкращими зразками індійської літератури різних часів.

На долю Павла Григоровича випали неймовірні випробування та життєві негаразди. Тодішня жорстока державна машина піддала його репресіям та фізичним тортурам за начебто державну зраду. На той час Павло Григорович був уже немолодий, він не витримав знущань і втратив розум. У Харкові його помістили до психіатричної лікарні, де він помер 17 квітня 1939 року. Місце поховання видатного вченого невідоме. П.Г. Ріттера було посмертно реабілітовано за відсутністю в його діях складу злочину, але історична справедливість не змінила трагізму його долі.

Останніми роками працівники Чутівського районного краєзнавчого музею досліджували життєвий і творчий шлях великого українця. Вони дійшли висновку, що інформація про відомого вченого надзвичайно обмежена та неповна. Музей працює над проблемою, як виправити цю складну ситуацію і підключити до її висвітлення матеріали та архіви Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна та бібліотек і архівів інших організацій.

За результатами дослідження науковий співробітник Чутівського районного краєзнавчого музею написав невелику повість «Індолог з Чутового», яка увійшла до збірки «Зірки в тумані» із серії «Видатні люди Чутівщини». У 2016 році книжка видана у полтавському видавництві ТОВ «АСМІ». Ми щиро вдячні Президенту полтавського міського центру українсько-індійської дружби «Шанті» С. М. Грицай за велику роботу по увічненню пам'яті Павла Григоровича Ріттера та за матеріали, надані нею Чутівському районному краєзнавчому музею.

А. Ю. Хорошун, Полтава
(консультант ГО «Товариство Україна–Індія»)

Культура вегетарианства в Індії: мотиви, географія, масштаби

Согласно Оксфордскому словарю, термин *vegetarian* (вегетарианец) произошёл от англ. *vegetable* (растение, овощ), который стал популярным после создания в 1847 году в Великобритании Вегетарианского общества.

В Индии, по разным данным, вегетарианцами в той или иной степени являются от 20-и до 40% (более 800 миллионов человек) всего населения страны.

Традиционные побуждающие мотивы к вегетарианству: 1) моральные (этические); 2) медицинские; 3) религиозные; 4) экономические; 5) экологические; 6) климатические.

Мотивы вегетарианского питания, преобладающие у индийцев:

1. Религиозные. Вегетарианство как принцип ненасилия (*ахимсы*), забота о карме.

2. Климатические. На юге легче обходиться без мяса, чем на севере Индии. На севере страны жители горных районов не имеют возможности жить за счет сельскохозяйственных культур.

3. Экономические. Распространение вегетарианства напрямую связано с земледельческим укладом хозяйства. Животных и, в первую очередь коров, стало невыгодно убивать. Живая корова экономически гораздо выгоднее убитой.

4. Медицинские. Следование аюрведе и смежным дисциплинам, детально объясняющим эффекты, получаемые в результате употребления в пищу тех или иных продуктов.

5. Социальные. Вегетарианцами были, и многие до сих пор остаются, брахманы, представители высшей касты.

География вегетарианства в Индии крайне неоднородна и в большинстве случаев связана с климатическими условиями. Больше всего вегетарианцев находится на Юге Индии.

Только один город в Индии (Палитана, штат Гуджарат) провозглашён стопроцентной территорией вегетарианства.

Цивилизационно-культурное значение Вед в контексте исследования вопроса о положении Ведической математики в современной науке

В настоящее время в западном мире мало что известно о научном (математическом) знании Вед – священных писаний древней Индии. Данное исследование представляет собой краткий обзор достижений Ведической математики.

В современном мире математике отводится роль «царицы наук», т.к. на нее в значительной степени опираются другие научные дисциплины. Традиционно считается, что основы геометрии были заложены Евклидом, а основы математического анализа – в трудах Ньютона и Лейбница. Имеются, однако, свидетельства того, что основы этих достижений изложены в Ведах – древнейшем памятнике человеческой культуры, превосходящем по возрасту, по крайней мере на несколько тысяч лет, все известные древнегреческие труды.

Ведическая математика представляет собой органичную часть Вед – древнейшего знания. В древнеиндийской цивилизации математика рассматривалась исключительно в контексте духовного развития человечества. Как и в других высокоразвитых цивилизациях, она служила мостом между постижением материальной природы и духовной самореализации.

Современные ученые заявляют, что не могут принять того, что не может быть проверено экспериментом или логическими рассуждениями. Однако следует заметить, что принятые еще в Ведической науке отрицательные числа (-1, -2, -3,...) в европейской науке считались вымышленными как минимум до XVI века. Таким образом, если западные ученые с готовностью принимают на веру принцип относительности Гейзенберга, мнимую единицу и различные модели, находящиеся вне экспериментальной науки, то в чем сложность принятия авторитетного Ведического знания, дающего решения жизненно важных научных и практических проблем?

Записанные около 5000 лет назад Веда были подразделены на небольшие разделы, называемые «Ведангами». Они включают в себя такие разделы, как фонетика, грамматика, этимология, метрика, астрономия, астрология и другие дисциплины. Эти знания были насыщены математикой, которая, впрочем, не выделялась в отдельную дисциплину, а служила основой, внутренней тканью, мостом, соединяющим материальные и духовные аспекты знания. Как отмечают исследователи индийской математики (Д.Я. Стройк, К. Плофкер и др.), исторические свидетельства о ее развитии в последующие периоды скудны. Однако в дошедших до нас текстах Ариабхаты, Брахмагупты и «Шулба-сутры», а также выдающихся астрономических произведениях – «Сурья-сиддханта» и «Сиддханта-широмани» (которые были прокомментированы Бхактисиддхантой Сарасвати) содержатся сведения, подтверждающие величие математической традиции Вед, которая намного

опередила достижения западной науки (полученные восходящим методом обретения знания).

Так, десятичная система счисления, общепринятая в Ведической цивилизации не менее 5000 лет назад, проникла в Европу только в XIII веке благодаря распространению трактата Аль-Хорезми «Об индийском числе». Геометрические данные ведических «Шулба-сутр» содержат доказательства теоремы Пифагора, а также практические решения задач, которые рассматривались в греческой и других цивилизациях намного позднее. Тригонометрические расчеты «Сурья-Сиддханта» поражают своей детальностью и намного опережают по времени появления и точности предсказания результаты современной науки.

Также Веды описывают различные вычислительные процедуры, предвосхищающие достижения современной арифметики и алгебры. Уже сегодня расчеты на многих вычислительных устройствах начинают производиться по правилам Ведической арифметики.

Однозначный вывод таков, что ученым следует с максимальным вниманием отнестись к достояниям Ведической математики. Такое движение является обоюдовыгодным, поскольку должно не только обогатить науку, но и глубже оценить значение Вед – богатейшего источника знания.

Н. В. Дементьева, Киев
(консультант и координатор по вопросам туризма
ГО «Общество Украина – Индия»)

Развитие связей Украины и Индии в области туризма (2003–2017 годы)

Первые индийские туроператоры появляются на украинском рынке в 2004–2005 годах, когда окончательно оформилась украинская государственность и индийский турбизнес начал воспринимать Украину как самостоятельного бизнес-партнера.

В самой Индии в это время наблюдался взрыв интереса к постсоветскому пространству как к новому рынку. Не секрет, что к этому времени наши соотечественники начали активно путешествовать по миру, но предложения турфирм, в основном, содержали пляжные пакеты в страны с упрощенным визовым режимом.

Индия для рядового украинца была в то время Terra Incognita: далекая, непонятная и недостижимая. И если россияне на тот момент уже активно осваивали Гоа, то Украина только начинала регулярное сообщение с Индией.

В Украине чуть ли не первым оператором, развивающим индийское направление, был Impala Travel. И первыми покоренными индийскими направлениями были, конечно, Золотой Треугольник (Дели, Агра, Джайпур) и локации, куда было проще добраться из индийской столицы: Дхарамсала и Шимла в штате Химачал-Прадеш, Амритсар в Пенджабе и большая часть штата

Раджастхан. Почему именно туда? Потому что именно об этих местах можно было найти скудные на то время сведения в русскоязычном интернет-пространстве: Золотой Храм в Амритсаре, резиденция Далай-Ламы в Дхарамсале, цветные города Раджастхана.

В Индии в то время существовало несколько крупных туроператоров, ориентированных на европейский и американский рынок, и множество больших и маленьких компаний, предоставляющих туристический сервис для самих индийцев. С приходом туристов из постсоветского пространства на индийские просторы ситуация начала медленно, но стабильно меняться, что делает перспективы развития украинско-индийского туризма более обнадеживающими и реальными, поскольку туризм является одним из важнейших направлений изучения уникальной древней индийской цивилизации.

С. М. Мартинюк, Київ

(член ГО «Товариство Україна – Індія»,
дослідник у галузі українсько-індійських культурних зв'язків)

Культурно-пізнавальний дискурс сучасного індійського кіно та значення його популяризації в Україні

Мета цієї статті – дати загальний огляд стану індійського кінематографа за останнє десятиліття та навести приклади гіндімовних кіно- та телестрічок, які будуть цікавими для українського глядача.

Індія займає перше місце у світі за кількістю нових кінострічок, випускаючи у прокат понад 1 тис. фільмів на рік (для порівняння: у США 2016 року було знято 733 кінострічки). Індійська кіноіндустрія оцінюється у сотні мільйонів доларів (2015 року її вартість була на рівні 2,16 млрд доларів США). 2015 року в Індії нараховувалося 2 тис. кінотеатрів формату «мультиплекс», тобто з трьома та більше кінозалами. 2016 року в Індії було продано понад 2,2 млрд. кіно квитків, завдяки чому країна посіла перше місце у світі за цим показником, випередивши Китай (1,25 млрд квитків) та США (1,2 млрд).

Успішність фільмів в Індії, як і в решті країн світу, визначається касовими зборами в країні та поза її межами. Найуспішнішими з комерційної точки зору за останні кілька років стали, зокрема, такі кінострічки: «Baahubali: The Conclusion» (2017), «P.K.» (2014), «Bajrangi Bhaijaan» (2014), «Baahubali: The Beginning» (2015), «Dhoom 3» (2013), «Prem Ratan Dhan Payo» (2015), «Bajirao Mastani» (2015), «Dangal» (2016).

Особливе місце в сучасному індійському кіно займають фільми актора та продюсера Аміра Хана, в яких порушуються питання стосунків між представниками різних верств населення («Dhobi Ghat» (2011), «Peepli Live» (2010), різних релігій («P.K.» (2014), піднімаються актуальні питання виховання («Taare zameen par» (2007), «3 Idiots» (2009), сімейних стосунків («Dangal» (2016), «Secret Superstar» (2017). Такі фільми, як «Lagaan» (2001) та «Taare

zameen par» (2007), уже давно стали візитівками актора. Любителям трилерів припадуть до смаку його фільми «Ghajini» (2008) та «Talaash» (2012).

Індійський кінематограф важко уявити без яскравих історичних фільмів з великими бюджетами на кшталт «Bajirao Mastani» (2015 р.) та «Jodhaa Akbar» (2008 р.). Завжди молодий король індійського кіно Шах Рух Хан займає перше місце за статками і належить до найвідоміших індійських акторів сучасності. Серед найкращих фільмів за його участю варто згадати такі: «My name is Khan» (2010), «Chennai Express» (2013), «Dear Zindagi» (2016) та «Raees» (2017).

Ветеран індійського кінематографа Амітабг Бачан, попри свій поважний вік (75 років), продовжує активно зніматися в кіно. Такі кінострічки за його участю, як «Piku» (2015), «Wazir» (2016), «Te3n» (2016), «Pink» (2016), зацікавлять найприскіпливіших кіноглядачів.

Окреме місце на кіноринку Індії займають телесеріали. Для українського глядача будуть, зокрема, цікаві телефільми, що розповідають про індійську міфологію, епоси та релігії. Це багатосерійні фільми, показ яких може тривати по кілька років. Серед найцікавіших, на нашу думку, фільмів такі: «Devon ke Dev Mahadev», «Mahabharat», «Buddhaa – Rajaon ka Raja».

Для популяризації сучасного індійського кіно в Україні необхідно забезпечити вихід індійських стрічок на екрани українських кінотеатрів для того, щоб українські глядачі отримали можливість дивитись нові фільми водночас із жителями Індії. Фільми попередніх років можна демонструвати на телеканалах, в окремих передачах, що матимуть свого глядача. Індійські телесеріали мають непогані шанси знайти глядачів в Україні за умови виходу на телеекрани на провідних телеканалах. Крім того, перспективним є показ індійських фільмів з українськими субтитрами або дубляжем на українських веб-сайтах у форматі VOD (Video on Demand).

Зрушити подібні проекти з місця в Україні можна за умови залучення фінансування з державних програм і від приватних компаній. Насамперед ідеться про закупівлю авторських прав на показ кінопродукції та створення бази для перекладу фільмів з індійських мов, їхнього субтитрування та дубляжу.

ЗМІСТ

Секція «Історія Індії» (нова, новітня, міжнародні відносини)

Метельова Т.О. Індійська модель політики історичної пам'яті: засади, проблеми й перспективи.....	4
Пророченко Н.О. Роль традиції у суспільному розвитку сучасної Індії.....	6
Борділовська О.А. Внутрішня політика Н. Моді – «мобіноміка»: реформи і соціальні перетворення.....	7
Васильєв О.А. Роль Індії у розв'язанні демографічних і економічних проблем глобалізації.....	9
Вітер І.І., Вітер В.І. Індія в глобалізаційних процесах: позитивні та негативні наслідки.....	11
Chernykh I.D. Regarding the problem of sociocultural basis and dynamics of Indian civilization.....	12
Циватый В.Г. Внешняя политика Индии: исторический традиционализм и национальные особенности.....	14
Городня Н.Д. Індія в стратегії національної безпеки США 2017 р.....	15
Ігнат'єв П.М. Стратегічне партнерство США та Індії.....	18
Орлова Т. В. Ресурс «м'якої сили» сучасної Індії: йога.....	19
Чекаленко Л.Д. Україна – Індія: еволюція відносин.....	20
Олійник О.М. Китайсько-індійські відносини на сучасному етапі.....	22
Клименко О.А. Особливості розвитку індійсько-китайських відносин на початку ХХІ ст	23
Бессонова М.М. Основні напрями співпраці Індії та Канади на початку ХХІ ст.....	25
Бурцева М.В. Імміграція з Індії до Канади: від дискримінації до рівноправ'я	26
Стельмах В.О. Сучасний стан двосторонніх відносин Індії та країн Балтії.....	28
Новікова В.В. Британська політика в сфері освіти в Індії (кін. ХVІІІ – пер. пол. ХІХ ст.).....	29
Чувпило О.О., Чувпило Л.О. Асоціація Британської Індії - провідна національно-патріотична організація Бенгалії.....	31

Секція «Релігії і філософії Індії»

Гнатовська Г.В. Принцип історизму та історицизму в дослідженні індійської філософії.....	33
Данилов Д.А. Розвиток значення дг'яни від ведійських витоків до тексту «Мокшадгарми».....	34
Мурашкин М.Г. Психологізм и мистицизм древнеиндийской философии на примере упанишад.....	35
Секундант С.Г. Буддизм й індійська філософська традиція.....	37

Калантарова О.Ю. Буддійська спадщина Індії – вчення Калачакри.....	38
Марков Д.Є. «Остання» гілка індійської махаяни: непальський буддизм. Його традиція, розвиток, ідентичність.....	39
Носенок Б.Є. Місце часу та простору в індійській філософії та теорії пізнання.....	41
Сміцький Є.І. Сакральний простір вайшнавизму на прикладі традиції Рамануджачар'ї: метаморфози ієротопії Венкатешвари.....	42
Карпіцький М.М. Уточнення понять «монотеїзм» і «панентеїзм» щодо веданти.....	43
Матвеев В.О. Культивування любові в системі бгакті-йоги і християнстві як шлях до богореалізації особистості.....	45
Завгородній Ю.Ю. Релігійно-філософська думка Дживи Госвами в академічній літературі ХІХ – пер. пол. ХХ століття (як приклад орієнталістичної академічної парадигми).....	46
Кіхно О.В. Інтегральний погляд на специфіку циклів людської культури у філософії Шрі Ауробіндо Гхоша.....	47
Капранов С. В. Окава Сюмей та Індія: від філософії до політики.....	48
Джой Я.Р. Реформування сикхізму: роль і значення гуру Гобінд Сінга (1666–1708 рр.).....	49
Ю. С. Філь. Релігійність індусів в романі Аравінда Адіга «Білий тигр» у контексті сучасних тенденцій розвитку індуїзму.....	51
Добродум О.В. Технологічний вимір сучасного індуїзму.....	52

Секція «Мови і література Індії»

Довбня К.В. Структура індійських посібників з мови гінді для вищої школи.....	54
Реутов Є.А. Сант Екнатх: «гарур ек бгарур» або кілька рядків поезії змієлова в руслі маратхського бгакті.....	55
Беседина В.В. Асоціативні реалії у газетних заголовках на гінді (на матеріалі публіцистичних текстів).....	57
Пономаренко А.Г. Міфологеми тварин у сучасних гіндімовній та україномовній картинах світу.....	58
Шершун Я.А. Структурні особливості юридичної лексики гінді Кримінально-процесуального права Індії.....	59
Ковела М. О. Сучасне відображення героїв епосу «Магабгарата» у романі Дінкара Джоші “Зустріти б тебе знову, Ш'яме!”.....	61
Вермейчук А.Я. Соціально-політична сатира в оповіданнях Гіріраджа Кішора на матеріалах збірки «सम्पूर्ण कहानियाँ».....	62

Секція «Культура і мистецтво Індії»

Огнєва О.Д. Індійські витоки образу Бхавачакри в тибетській традиції.....	64
Устїнова В.Ф. «Товариство Україна-Індія» як платформа розвитку українсько-індійських культурних зв'язків та народної дипломатії	65
Грицай С.М. Древнеиндийские обряды и обычаи (<i>санскары</i>) как пример национальной культуры современной индийской семьи.....	67
Самойленко Н.І. Індійські сюжети на сторінках полтавської періодики (1991–2001 рр.....	68
Ничипорук В.І. Культура здорового образу життя та психофізичної досконалості: йога.....	69
Бафталовська Г.С. Культурно-історичні витоки формування видатного українського вченого: Павло Григорович Ріттер та Чутове.....	71
Хорошун А. Ю. Культура вегетарианства в Индии: мотивы, география, масштабы.....	72
Семенов В.Ю. Цивилизационно-культурное значение Вед в контексте исследования вопроса о положении Ведической математики в современной науке.....	73
Дементьева Н.В. Развитие связей Украины и Индии в области туризма (2003 – 2017 годы).....	74
Мартинюк С. М. Культурно-пізнавальний дискурс сучасного індійського кіно та значення його популяризації в Україні.....	75

Національна академія наук України

**Всеукраїнська асоціація індологів
ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»**

Посольство Республіки Індія в Україні

Т Е З И

IV Всеукраїнської конференції індологів «Індія - 70 років незалежного розвитку: досягнення, проблеми, перспективи»

30-31 січня 2018 р.

(До Дня Республіки Індія)

**Науковий редактор О.І. Лукаш
Літературний редактор Н.І. Мхитарян**

Підписано до друку 26.01.2018 р. Формат 60х84/16
Ум. друк. арк. 3,5. Обл.-вид. арк. 2,7
Наклад 100 прим. Зам. 09 2018

ПФ «Фоліант»
Київ, вул.. Семенівська, 13/28